

Fugas re-encantadas

Astucias cubanas de las identidades
religiosas desde los noventa

ALAIN BASAIN RODRIGUEZ
MINERVA YOIMY CASTAÑEDA SEIJAS



**FUGAS RE-ENCANTADAS
ASTUCIAS CUBANAS DE LAS IDENTIDADES
RELIGIOSAS DESDE LOS NOVENTA**

Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas desde los noventa. / Alain Basail Rodríguez, Minerva Yoimy Castañeda Seijas.- 1a ed. - Comitán de Domínguez, Chiapas: Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH); Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2019.
173p.; 17x24 cm.

ISBN 978-607-8671-08-3

1. Procesos sociales - Cambio social - Cuba, 1990-[2018]. 2. Procesos sociales - Cambio evolutivo y revolucionario - Cuba, 1990-[2018]. 3. Antropología - Religión - Cambio social y político. 4. Identidad religiosa - Cambio social y político - Cuba, 1990-[2018]. I. Basail Rodríguez, Alain, autor. II. Castañeda Seijas, Minerva Yoimy, autora.
CDD 303.482097291

**FUGAS RE-ENCANTADAS
ASTUCIAS CUBANAS DE LAS IDENTIDADES
RELIGIOSAS DESDE LOS NOVENTA**

**Alain Basail Rodríguez
Minerva Yoimy Castañeda Seijas**

A
Carlos Hiran Castañeda Martínez,
con su creatividad, picardía y eticidad cubana.

La idea de sociedad es el alma de la religión.
Emile Durkheim*

Vivir es ir creyendo e ir creando lo que se cree.
Salvador Giner**

Ley fundamental de la cubanía...
una permanente tendencia a escapar de la esclavitud,
de cualquier tipo de esclavitud, y huir de los espacios cerrados.
Joel James Figarola***

* Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (México: Editorial Coyoacán, 1995), 390.

** Salvador Giner, "La consagración de lo profano. Algunas consideraciones sobre el porvenir de la religión y la ideología", en *Política y Sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, vol. 1 (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Centro de Estudios Constitucionales, 1987), 12.

*** Joel James Figarola, *La brujería cubana: el Palo Monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía* (Santiago de Cuba: Oriente, 2009), 13.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Corrección de estilo: María Isabel Rodríguez Ramos

Diagramación: Irma Cecilia Medina Villafuerte

Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas desde los noventa

ISBN 978-607-8671-08-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

© Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR).

© Universidad Intercultural de Chiapas.

© Alain Basail Rodríguez y Minverva Yoimy Castañeda Seijas

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

Una parte sustancial de este trabajo, presentada bajo el título *Reencantamientos religiosos. Astucias de las identidades religiosas en Cuba*, recibió la Mención Honorífica del Premio de Ensayo Sociocultural 2002 del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello en la Ciudad de La Habana, Cuba, en 2003. La obra se ha actualizado con otros aportes, nueva evidencia y lecturas que en su conjunto fueron aprobadas por los Consejos Editoriales de las casas editoriales.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



ÍNDICE

Nota de los autores	11
Agradecimientos	13
Entrada. La religión como construcción cultural de encantamientos	15
CAPÍTULO I. Sociedad y cambio cultural: la dinámica religiosa	29
La historia: transculturación y religiosidad cubana	31
La implosión religiosa de los noventa. Características	38
Las relaciones Iglesia, sociedad y Estado	47
CAPÍTULO II. Conflictos y cambios de identidad religiosa	71
Apuntes imprescindibles sobre el Palo Monte	73
Fundamentos esenciales	76
Nganga: naturaleza y poder	78
Rituales y ceremonias	82
Un grupo de paleros	85
Historia y conformación de la identidad	85
Prácticas religiosas	89
El nosotros: su importancia	93
Transformaciones de lo religioso	95
CAPÍTULO III. Religiosidades e identidades colectivas	99
Religiosidad social e identidad colectiva	101
Escenas profanas: religiosidad vivenciada	108
Religión civil, política y movilización nacional	117
Retórica mística	128
a) El pueblo	129
b) El líder	132
Rituales cívicos	134
Dilemas de la trascendencia	137
Salida. Astucias de las identidades religiosas cubanas	143
Bibliografía	159
Títulos de las publicaciones reunidas y revisadas	169
Sobre los autores	171

Nota de los autores

La versión original de este texto debió publicarse a principios de siglo pero, por muchas razones, reposó en “la gaveta de Flaubert”. Ahora hemos estimado su publicación considerando su valor histórico y la modesta significación de algunas de sus líneas interpretativas para aquellos lectores y lectoras interesadas por comprender el devenir de algunos procesos culturales en el prolongado escenario de la crisis de la sociedad cubana y sus derroteros actuales.

Agradecimientos

Recibimos desde hace muchos años la dedicación, la rigurosidad y la amistad de la profesora Zeida Sánchez, una estudiosa incansable de las cuestiones religiosas en Cuba. También el maestro Enrique Sosa Rodríguez nos alentó, enseñó y apadrinó siempre. Ojalá sus encantos se dejen ver en estas páginas.

José Barcell y Berta guiaron estas ideas en su nacimiento. Elizabeth Carrillo y Juana Berges tuvieron la gentileza de comentar algunos trabajos anteriores que son la base de este texto.

Nuestros amigos y compañeros de estudios de la Licenciatura en Sociología entre 1990 y 1995 en la Universidad de La Habana son los responsables involuntarios de que miremos en “temas ajenos” con ojos propios.

Los protagonistas de los hechos que aquí interpretamos fueron amistosos y generosos al compartir sus vivencias con nosotros. Amistad y respeto profundos compartimos con ellos. ¡Con licencia!

A todos y todas: ¡muchas gracias!

ENTRADA
LA RELIGIÓN COMO CONSTRUCCIÓN
CULTURAL DE ENCANTAMIENTOS

Los eventos religiosos, en tanto formas de la cultura, expresan la rica y cambiante naturaleza de una sociedad y la compleja construcción de lo humano. La religión es una forma de discurso construida culturalmente que tiene como finalidad, según su propio sentido etimológico, re-ligar a los seres humanos y, a partir de la riqueza y pluralidad de lo imaginario, producir símbolos, signos y prácticas y, por consiguiente, cultura. Por estas razones constituye un tema de estudio central para las ciencias sociales en diferentes tiempos y contextos.

Lo religioso puede entenderse, inicialmente, como una realidad social e histórica en cuya construcción cultural se expresan las condiciones sociales — formas de vida— y las representaciones —visiones del mundo—. Comprender y explicar la religiosidad desde perspectivas sociológicas y antropológicas supone replantearse el análisis de la vida histórica y social, de los peculiares procesos culturales y de los cambios en que están inmersas las sociedades, es decir, captar mejor la complejidad de la relación entre experiencia individual y cambios sociales, modernidad y religión, racionalidad y tradición e, incluso, entre las “viejas” y las “nuevas” religiosidades.

Ante las imperiosas transformaciones que el proyecto social de la modernidad propuso, las religiones, y sobre todo la religiosidad practicada socialmente —“popular” o “de las masas”—, han estado convocadas a desaparecer ante los procesos de racionalización, secularización y cientificación de la vida social que convirtieron la ciencia y la política en el valor y la forma ideológica dominantes, respectivamente. Sin embargo, la resistencia y la capacidad de metamorfosis de lo religioso han sido sorprendentes. La religión es una construcción cultural a constatar ante cada afirmación que explica lo dado como consecuencia de fuerzas de lo sagrado. Ello obliga a numerosos investigadores y estudiosos, que la habían marginado como campo de conocimientos, a la búsqueda de enfoques novedosos y de categorías pertinentes para comprender e interpretar su especificidad desbordante y su devenir en relación con los cambios sociales y la cultura en su sentido antropológico.

El reconocimiento del legítimo valor cognoscitivo de lo social-religioso por parte de actores e investigadores sociales constituyó, quizá, una de las razones fundamentales que condujo a erigir la temática religiosa en una moda intelectual durante los años noventa en Cuba. Ello se constató en una vasta bibliografía —editada o no— compuesta por trabajos de muy variada índole. Los mismos partieron del legado clásico de aquellos que, como pioneros de estos temas,

pretendieron el reconocimiento y la integración de las expresiones religiosas cubanas, sobre todo las de base africana, a la cultura nacional, a saber: Fernando Ortiz, Lidia Cabrera, Rómulo Lachatañeré y Joel James, entre otros. Así las cosas, el trabajo intelectual pasó a ser parte de la notoria expresión pública de distintas voces y experiencias religiosas como infalibles implosiones culturales.

En las búsquedas actuales sobre lo religioso en Cuba se constatan aciertos etnográficos y análisis sociológicos que superan el carácter descriptivo y testimonial de las precedentes. Los avances en este campo de estudios a partir de una perspectiva teórica y empírica más rigurosa permiten la explicación y comprensión de los fenómenos religiosos en cuanto tales y la producción de discursos inteligibles sobre su lugar y significación en la sociedad cubana. No obstante, la producción científica marcha detrás de las exigencias de la realidad social en cuanto al cuestionamiento de ésta se refiere y a la problematización del valor y el significado de la identidad religiosa para los actores religiosos, los grupos sociales y la sociedad como contexto amplio.

Ante las transformaciones contemporáneas y para una mejor consideración del papel constitutivo de las religiones en la sociedad y la cultura cubanas, son necesarias nuevas perspectivas de análisis que contribuyan a enriquecer e interpretar el capital informativo acumulado hasta hoy, así como a responder a la perplejidad que domina en lo social ante los cambios a través de líneas de análisis que adviertan salidas a la incertidumbre epistemológica y a los vacíos de la reflexividad pública. La sociología y todas las ciencias afines, como saberes críticos, pueden aunar esfuerzos investigativos en tal empeño y enriquecer nuestro conocimiento de la realidad, de los procesos de vida real, de los actores y de su construcción de imaginarios e identidades colectivas con dimensión religiosa.

Tras ese encargo, este trabajo propone modestas lecturas de la dinámica del campo religioso en relación con los cambios sociales ocurridos durante la última década del siglo XX y sus tendencias a inicios del siglo XXI. En cuestión, se polemiza sobre la reconstrucción de las identidades religiosas de distintos grupos e Iglesias religiosamente definidos, así como sobre sus relaciones con la sociedad y el Estado cubanos. Se ofrecen argumentos generales sobre los cambios en las Iglesias católicas y protestantes, pero se profundiza en el estudio de la identidad religiosa de un grupo socioreligioso reconocido como “paleros”, de gran perdurabilidad y valor en la formación, integración y desarrollo de la sociedad cubana a pesar de su invisibilidad y estigmatización.¹

¹ El estudio se realizó con el grupo religioso Siete Rayos Zarabanda Malongo, practicantes de la religión Palo Monte, vertiente Mayombe, en el municipio Marianao, al oeste de la Ciudad de La Habana, reconocido históricamente por sus prácticas religiosas. El trabajo de campo fue realizado entre 1993 y 1996.

El Palo Monte ha sido considerada como la más “primitiva”, “atrasada” y “nociva” de las religiones; como ejemplo de presencia de la herencia africana, y es constatable en Cuba, el Caribe y otras regiones de América. También ha sido conocida como “brujería”, “hechicería” o “cosas del diablo” en distintos momentos del desarrollo de la sociedad cubana, por segura correspondencia con los intereses y la propaganda de algunos sectores que se favorecían con ella, en relación con los intereses de las Iglesias o instituciones religiosas más organizadas y hegemónicas. Durante mucho tiempo, el Palo fue considerado como “religión negra”, es decir, de “marginales” y de los sectores más pobres, por lo que sufrió las consecuencias de la discriminación y la subestimación como religión afrocubana. Sus prácticas han perdurado a pesar de la criminalización, la persecución y la clandestinidad en el orden poscolonial, y constituyen una de las formas más interesantes y poco estudiadas del campo religioso cubano. De este modo, nos ha interesado profundizar en un caso de estudio para contestar a las preguntas: ¿cómo se construye la identidad religiosa?, ¿qué importancia tienen las prácticas religiosas para la conformación del “nosotros” y de la autoimagen del religioso?, ¿qué señas, símbolos y narrativas caracterizan la identidad del sistema religioso? y ¿cómo se expresan los cambios sociales en las transformaciones *de* la identidad o *en* la identidad religiosa?

Precisamente por la excepcionalidad de los “paleros” como grupo religioso, realizamos un trabajo etnográfico por un periodo largo de tiempo con una familia perteneciente a esta agrupación a partir de cuyos resultados podemos discutir la dinámica cultural del proceso de construcción de identidades y diferencias colectivas e individuales. Una serie de interrogantes más amplias han guiado nuestro trabajo y, aunque no han sido respondidas del todo aquí, plantean la agenda de preocupaciones que procuran atender las lecturas compartidas, a saber: ¿cuál es la significación social de la religión en la sociedad cubana?, ¿cómo los distintos sistemas religiosos desarrollan su capacidad de intervenir en la vida individual de los creyentes?, ¿cómo cambian sus estructuras en relación con las evoluciones de la mundanidad para dar plausibilidad y sentido a la vida individual y colectiva?, ¿qué estrategias desarrollan para asegurar el mantenimiento del compromiso religioso?, ¿qué expresiones de competencia entre las diferentes congregaciones se pueden constatar en el mercado de la fe durante el proceso de identificación/diferenciación en relación con otro(s) grupo(s) o individuo(s) religiosamente definido(s)?, ¿se trata de *identidades en conflicto* o de *conflictos sobre la identidad*?, ¿cómo se comporta la movilidad religiosa entre los creyentes en relación con la tendencia histórica hacia la llamada religiosidad popular?, ¿en qué medida la folclorización, la ritualización y la comercialización de los valores y las prácticas religiosas producen escisiones, debilitan los compromisos, incentivan la crítica social y desvirtúan el capital cognitivo y simbólico?, ¿cómo son las relaciones de los distintos sistemas religiosos con el Estado cubano?, ¿cuáles las dimensiones políticas de las identidades religiosas y sus articulaciones como

vehículos simbólicos de representaciones de vínculos, consensos y órdenes políticos?

En general, la amplitud de estas cuestiones se encamina a cualificar lo religioso contemporáneo como un fenómeno cultural aceptado y extendido socialmente en tanto que proyecto común para muchos individuos definidos de manera simultánea por identificaciones religiosas. Las interpretaciones que esbozamos se basan en informaciones y resultados de investigación obtenidos con la aplicación del método cualitativo, específicamente de un estudio de caso, como forma de organizar los datos, de modo que se intentó conservar el carácter unitario del objeto social estudiado y, con cautela, se establecieron relaciones y generalizaciones en cuanto a los procesos más amplios que caracterizan la dinámica del campo religioso para apreciarlos como una totalidad.

Entre las técnicas para la producción de evidencias e información se utilizaron: el análisis de documentos —para recopilar toda la información existente acerca del campo religioso, cuyo contenido se analizó extrayendo algunas ideas sobre la conformación de la visión del mundo del actor y de sí mismo—, y la observación participante, de importancia capital para la obtención de datos y el mayor conocimiento de los elementos característicos de algunas prácticas paleras que son esotéricas y resguardadas con celo. También, se realizaron historias de vida y entrevistas individuales a través de las cuales se apreció al sujeto como ente activo que puede construir su ambiente vital: por una parte, los actores aparecen determinados por una identidad social y, por otra, como autónomos que tienen su propia identidad personal, es decir, como personas con proyectos y capacidades de movilizar recursos culturales, interactuar e incidir en los mismos. En sentido general, la estrategia metodológica permitió al actor pensar sobre sí mismo, sobre su pasado, su historia y valorizar su experiencia de vida actual.

Para este análisis sociológico de la religión como una fuerza de la realidad se consideró el compromiso de desarrollar una sociología del conocimiento como la propuesta por Peter Berger (1929-2017). Este autor, como Marx, insistió en la relación entre la actividad del individuo y la sociedad en que vive, en tanto productos físicos y espirituales —*cosmos*— permanentemente identificados en la construcción social de mundos significativos —*nomos*—. La religión o “cosmos sagrado” se convierte, entonces, en una importante fuente de legitimación cultural puesto que asegura a todo universo humano un modelo significativo como criterio estable para mantener y reestructurar una realidad socialmente edificada: “A través de la historia humana la religión ha desempeñado un papel decisivo para la construcción y el mantenimiento de universos”.² De ahí, por

² Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1971), 55.

ejemplo, que la participación de los actores religiosos en determinado orden social con estrechos vínculos con el “cosmos sagrado” exija necesariamente una participación en el “cosmos divino”.

La construcción de un modelo analítico para el estudio de la religión en nuestra apuesta parte de una síntesis de los programas teóricos de los clásicos más paradigmáticos del pensamiento social.³ De tal forma, la religión puede pensarse como un hecho social (Durkheim), como una acción social (Weber) y como una relación social (Marx). Compartiendo la visión durkheimiana del hecho social como realidad objetiva,⁴ la religión es entendida como cristalización de situaciones pasadas y como soporte material que externaliza la vida en colectividad y, por tanto, informa sobre el actor o la situación, actuando como un control estructural de la acción y dándole sentido. En términos weberianos, el mencionado programa tiene que interesarse por el impacto de la religión sobre la “reglamentación de la vida”, la “conformación de la personalidad” y el “estilo de vida” para la integración y adaptación del individuo a la sociedad. Entonces, la religión es “sustento base y negativo” de lo que existe una vez captado y recreado simbólicamente con acciones ejecutadas dentro de su acervo simbólico-cultural, y sus tramas de significación pueden medirse por el número de feligreses y el desarrollo organizacional, entre otros aspectos que Weber advirtió como parte del proceso de racionalización de la cultura y del desvanecimiento de su significación y alcance social.⁵

Siguiendo a Marx, la religión se encuentra inserta en un conjunto de relaciones sociales cuyas estructuras expresa y refuerza en la medida en que responde a unos intereses de clase y de poder dados que enmascaran la verdadera naturaleza de esas relaciones. La religión (re)presenta imágenes de una realidad cuya perspectiva debe ser restituida a partir de la recuperación de la posición original que guarda ésta, como producto del conocimiento, en relación con los fenómenos sociohistóricos de la vida real. En general, los sistemas religiosos compiten entre sí para lograr su hegemonía en un mercado simbólico de bienes de salvación.

Así, se propone concebir la religión como un objeto de estudio en tanto hecho, acción y relación social constituido por y constituyente de la realidad histórica. Por eso, vemos la religión como síntesis descriptiva, expresiva y dialéctica de fenómenos culturales y como mediadora en las relaciones causales de la praxis

³ Con el sentido propuesto por: Emilio Lamo de Espinosa, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico* (Madrid: CIS - Siglo XXI, 1990), 62.

⁴ Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias* (Madrid: Alianza, 1988), 354-355.

⁵ Lo que en ninguna medida invalida el esfuerzo por llegar tener conocimientos y penetrar en la cultura pasada y el contexto potencial del discurso de los actores sociales. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (La Habana: Páginas, 1941), 251-259.

social. En resumen, las configuraciones religiosas como resultados y resultantes de entramados de relaciones sociales pueden ser entendidas analíticamente como: a) *sopORTE material* que sustenta como realidad objetiva las relaciones o, en otras palabras, como un producto cultural con grados variables de formalización institucional; b) *medio para la interacción* de múltiples actores y agencias sociales con su microsistema de especialistas, creyentes, fuerzas sobrenaturales y tótems, y su macrosistema constituido por las diferentes comunidades religiosas, las instituciones culturales o el Estado, y c) *vehículo simbólicamente cargado* que (co) produce códigos, símbolos y narrativas de identidad que modulan —limitando o potenciando— la capacidad de comprender y pensar en la medida en que el lenguaje forma parte de las situaciones definidas —más o menos reales— que fijan pautas comunicativas y de pensamiento.

De esta forma identificamos tres niveles analíticos en los que pretendemos articular nuestro discurso: la génesis (la sociedad), la función (la utilidad o sentido social) y el contenido (la significación).⁶ Estos niveles analíticos emulan la definición de Marcel Mauss de “hecho social total”, es decir, en tanto hecho de conciencia, hecho de comportamiento y hecho de valor. En otros términos, la religión como un producto de la cultura donde diferentes creyentes, practicantes y especialistas religiosos interaccionan (co)produciendo un conjunto de creencias y prácticas referidas a “cosas sacras”, y constituyendo estructuras de plausibilidad —simbólicas y materiales— que respetan o admiran, con las que se comprometen o emocionan durante el proceso de vida real.⁷

Un concepto clave a lo largo de estos ensayos es el de identidad, un término impreciso y problemático cuyo uso resulta confuso, polisémico y emotivamente cargado tanto en el lenguaje ordinario, como en el político y el académico. Aquí se considera el carácter social y construido de las identidades y las diferencias colectivas, con énfasis en los procesos sociales mediante los cuales son permanentemente construidas y reconstruidas en los más diversos tipos de agrupamientos humanos. En particular, se centra la atención en la conciencia de pertenencia a un grupo que es colectivamente expresada en oposición a otras formas de objetivación, hasta incluirse este grupo en un colectivo más amplio o en otra comunidad religiosa o no.⁸

Entonces, se entiende por identidad religiosa el repertorio de representaciones y acciones cuya significación religiosa, cambiante a través del tiempo en un espacio común, permite a los miembros de un grupo religioso reconocerse como

⁶ Lamo de Espinosa, *La sociedad reflexiva*, 71.

⁷ Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971); Anthony Giddens, *Sociología*, (Madrid: Alianza, 1992); Emile Durkheim, *Las formas elementales*.

⁸ Alfonso Pérez-Agote, “La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología”, *Revista de Occidente*, núm. 56 (Madrid: Fundación Ortega y Gasset, enero, 1986), 79-90.

relacionados unos con otros dentro del conjunto independientemente de sus distinciones individuales. Ello implica una conciencia individual y colectiva de pertenencia basada en grados de afectividad, lealtad, solidaridad y compromiso. La identidad religiosa está conformada por el proceso de producción de respuestas y valores de los que son herederos y trasmisores los actores sociales —individuos y grupos—. Dicha (re)producción se realiza en un contexto histórico dado bajo el principio de la identificación-diferenciación en relación con otro(s) grupo(s) o individuo(s) religiosamente definido(s).

La construcción de identidades y diferencias colectivas como productos de las acciones que, para recrear las herencias de las generaciones precedentes, llevan adelante esos actores sociales concretos, con posiciones sociales e ideológicas particulares, constituyen procesos selectivos puesto que se busca —toma o deja— en la historia vivida, se trata de una política de olvido y de recuerdo operada a través de un dispositivo memorístico por los individuos, los grupos y, en especial, por el Estado y sus agencias culturales.⁹ Las creencias y prácticas religiosas se expresan a través de distintos vehículos con los que los actores sociales promueven imágenes de la realidad y sus propias representaciones colectivas de la historia, a la vez que compiten por generalizar esas realidades objetivadas socialmente con desigual efecto según las distribuciones de poder. Por tanto, la religión deviene una dimensión relevante y mediadora del repertorio de identidades en el que participa un individuo o grupo, y de la transversalidad de los vínculos y lazos sociales a los que otros tantos actores concurren, a saber: los gobiernos, los movimientos políticos y sociales, los líderes comunitarios, otros intelectuales y creadores artísticos.

La agencia de estos actores supone que son competitivos entre sí porque objetivan grados de inclusión y exclusión de dimensión variable —local, regional, nacional, transnacional— y, sobre todo, porque atribuyen significatividad social a los atributos de los respectivos colectivos y a la realidad social que pueden llegar a ser fuente de inevitables controversias o conflictos políticos y culturales. En el campo de las identificaciones colectivas, Pérez-Agote distingue dos tipos de conflictos que revelan formas de objetivación disímiles: los conflictos sobre la identidad y las identidades en conflicto.¹⁰ Por los primeros entiende aquellos conflictos sociales que se originan y desarrollan con motivo de la existencia de dos formas de definir la identidad colectiva, la pertenencia de una serie de individuos a un grupo, mientras que por identidades en conflicto o conflictos entre identidades entiende aquellos entablados entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen porque el conflicto

⁹ Daniel Mato, coord. *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe* (Caracas: UNESCO - Nueva Sociedad, 1994), 17.

¹⁰ Pérez-Agote, “La identidad colectiva”, 5.

es precisamente una lucha por el reconocimiento de su identidad por parte de cada colectivo.

El proceso de identificación incluye la diferenciación individual ya que en el ordenamiento de la solidaridad religiosa se constituyen relaciones jerárquicas. Dentro de un grupo los individuos desempeñan funciones, roles y tareas que establecen diferencias y ordenan la experiencia social sujetándola a obligaciones y derechos.¹¹ A pesar de que estas relaciones jerárquicas definen un código de expresión para acentuar la inclusión, el compromiso y la pertenencia colectiva, pueden, por el contrario, rutinizarse, perder vigencia y, en cuanto relaciones de poder, pautar las diferencias, la competencia o, al menos, las percepciones propias. Estas dinámicas pueden no ser trascendidas o asumidas por los grupos religiosos y, en consecuencia, propiciar que los individuos abandonen la religión que profesan para convertirse a otra. Por estas razones existen transformaciones de la identidad y las culturas. Los conflictos derivados de los vínculos sociales y del cambio social se catalogan en esta lectura como problemas de identidad social o de conciencia de identidad, es decir, de la unidad y las permanencias de la reciprocidad de acciones en que se encuentran atrapados los actores sociales, y de los cambios en lo accidental y, tras acumulación e irresolución de tensiones, en lo fundamental.

La identidad religiosa es una realidad colectiva conformada y conformadora de sentidos de pertenencia, de ser iguales y a la vez diferentes: "...de establecer cercanías y lejanías de autoafirmación en la independencia. Pero es también el conjunto de obstáculos entre el soy y el seré, entre el estoy y el estaré".¹² Todos los elementos que influyen de una u otra forma en la construcción de los límites identitarios dependen de los mecanismos de identificación o construcción de la conciencia colectiva, así como de las expectativas y deseos de los individuos y de los proyectos sociales. Entre ellos es esencial el proceso de socialización, propio y específico de cada individuo y de cada grupo, en los referentes y vínculos que unen a una identidad colectiva.¹³

En el caso de la socialización en un grupo religioso, el individuo, al relacionarse, adherirse, convertirse o iniciarse como miembro de una familia o

¹¹ Aurora Castillo Escalona, "Reflexiones sobre identidad y práctica religiosa", *Auriga*, núm. 14 (Universidad Autónoma de Querétaro, julio-diciembre, 1998), 39.

¹² Carolina de la Torre, *Identidad de la psicología y psicología de la identidad* (ponencia presentada en el I Encuentro Ibero-Latinoamericano de Psicología y II Congreso de la Sociedad de Psicólogos de Cuba. La Habana, junio, 1990).

¹³ La socialización, según refiere Abercrombie, es el conjunto de procesos que procuran la incorporación del individuo a la sociedad, que trata de garantizar comportamientos según las normas existentes en un momento y en una sociedad dados, pretendiendo estabilidad colectiva. Nicolas Abercrombie, *Dictionary of Sociology* (Penguin, Londres, 1984).

comunidad religiosa, internaliza normas, valores y símbolos religiosos a través de reforzamientos rituales que serán experimentados para confirmar la existencia (inacabada) de dicha comunidad como comunidad ideológica —normas, valores, símbolos— y de sentimientos —emociones y sensibilidades en relación con el sentido y la significación de los símbolos—. Este modelaje de los sujetos religiosos se produce dentro de la sociedad y paralelamente a la socialización que ésta promueve. Precisamente, el proceso de socialización conecta lo público y lo privado mediante la identificación-resistencia de los valores promovidos por la sociedad, proceso que plantea la existencia de límites temporales, espaciales y morales para su acción. En general, va a depender de la actitud asumida por el sujeto socializado con respecto a la religión y de la influencia que pueda desarrollar la religión en su comportamiento cotidiano al inscribir marcadores de identidad en su cuerpo. Así, la religiosidad queda referida a la práctica de integrarse en el universo a través de la “confianza” profundizada, ganada o vivida con “pruebas de fe” en rituales y mitos.¹⁴

En la interiorización de lo aprendido, es decir, en la apropiación de los elementos “enseñados”, el sujeto enriquece su yo en tanto asimila/recrea el conocimiento alcanzado y aparece, entonces, la autoconciencia de ser socializado en un nuevo modelo de solidaridad. El actor religioso incorpora aquellos conocimientos que le son indispensables para su actuar posterior y para su convivencia dentro del colectivo, teniendo como referencia las exigencias del grupo religioso y el rol que desempeñará dentro del mismo. Pero más allá de la racionalización está la experiencia religiosa como momento de emoción, de calor humano y de reconocimiento del grupo que le otorga una dimensión carnal a la fe. Es en esa circulación de emociones y sentimientos, en esos modos de relacionarse intersubjetivamente, donde religiosidad quiere decir pertenencia, encontrarse, estar y sentir juntos.

Como resultado ocurre la “identificación”, es decir, el sujeto socializado religiosamente acepta los valores y dogmas de fe promovidos por la religión, los asume como propios y se siente bien, en “paz”, en cualquier contexto. Esa “hondura” o “fondo” se convierte en un factor importante en el momento de establecer la selección y adopción de alternativas para responder a determinadas situaciones, en función de la significación tanto individual como social que las mismas posean para los actores religiosos.

La identidad es fusión y producto de visiones del mundo, representaciones e imaginarios, así como resultante de acciones sociales promovidas y validadas por valores, conocimientos y emociones. Todos los conocimientos y las acciones están

¹⁴ Rik Pinxten, “Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, núm. 36 (Barcelona: CIDOB, 1997), 39-57.

investidos de significación y valor. La identidad no puede juzgarse a partir del consenso que representa una visión del mundo porque la misma varía para cada individuo, pero sí desde la eficacia de las acciones que se imponen para garantizar la continuidad de sus vidas. Es decir, que a partir de la acción social y en función de ella es como se construye una identidad, procurando cierta simetría entre la subjetividad de cada participante, el mundo objetivo que lo rodea y el contexto social en que está inmerso. Esto significa definirse en el interior de un modelo o estructura de plausibilidad eficaz (ideológica, sensorial, experiencial) donde se expresa la fe y se elaboran valores colectivos que relacionan a los individuos en el seno de colectividades. Cuando los creyentes pierden confianza en la capacidad de esas estructuras de producir sentido, las mismas pierden el dominio de su propio entorno, y los individuos no alcanzan a definirse en relación con sí mismos ni con los otros.¹⁵

En la construcción personal y grupal de la identidad están en juego tanto los principios, valores y normas, como los elementos, marcadores y relaciones de que se disponga, más allá de las prescripciones, alrededor de la vivencia de la fe como espiritualidad y experiencia mística. La legitimidad y la validez misma de tal identidad dependen de los fines cognoscitivos, motivacionales e instrumentales de las acciones sociales. Todo conocimiento o saber está determinado por las necesidades de acción y orientado con los valores, señales y significaciones que produce, motiva y orienta para explicarlas, de modo que crea, en una repetición exitosa, una identidad como referencia efectiva de una realidad sociocultural.

Hablar de identidad religiosa es hablar de una identidad sentida, vivenciada y concientizada por cada uno de los integrantes del grupo, es decir, el yo como parte integrante de una comunidad de sentimientos y emociones con un repertorio de emblemas de pertenencia. Esto refuerza que para las preguntas sobre cómo son o cómo somos no exista una respuesta absoluta, sino varias en dependencia de la coyuntura sociohistórica y, en especial, de las formas en que cada uno de los actores religiosos se apropia de tal coyuntura. Así lo resume Carolina de la Torre:

No hay tampoco una imagen desde y para siempre, el deseo de ser y el ser están en eterna lucha. Esa lucha se llama desarrollo. El reconocimiento de nosotros mismos, nuestra conciencia de continuidad y mismidad en medio de los encontronazos se llama identidad.¹⁶

La identidad refiere procesos sociales en distintos estratos o niveles. Se puede hablar de identidad a partir de un grupo primario, a partir de una nación o de una

¹⁵ Edgard Weber, "Interculturalidad y monoteísmo", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 36 (Barcelona: CIDOB, 1997), 79-87.

¹⁶ De la Torre, *Identidad de la psicología y psicología de la identidad*.

región supranacional. En cuanto individuo religioso, el creyente o practicante se identifica con una comunidad religiosa, con sus aspectos icónicos, estereotípicos e insignias y con sus fórmulas litúrgicas, disciplinarias u ornamentales. En tanto persona política, ciudadano o militante, se identifica con un gobierno, un partido o una organización civil. Mientras, en tanto hablante de una lengua se define como parte de una comunidad cultural y lingüística. Necesariamente no existe ninguna contradicción entre estas varias formas de identificación. Lo interesante es estudiar, por ejemplo, cómo los individuos tratan de vincular sus valores religiosos en cada uno de los otros niveles o formas de convivencia, es decir, cómo desarrollan sus acciones sociales en función de sus múltiples pertenencias y necesidades sociales. Se trata de la investigación y problematización de la (re) invención de modelos de solidaridad, coexistencia y desarrollo de las distintas formas peculiares de ser religioso, es decir, de grupos religiosos que, asumiendo sus proyectos de vida, buscan crecimiento espiritual y trascendencia, y actúan generando respuestas y valores que los redefinen respecto a sí mismos y a otros en la sociedad, con construcciones culturales de encantamientos: sus religiones.

El lector tiene ante sí un ensayo estructurado en tres apartados. El primer capítulo, “Sociedad y cambio cultural: la dinámica religiosa”, ofrece una reconstrucción de los cambios culturales experimentados en la sociedad cubana a partir de la centralidad de la dinámica religiosa. Desde una perspectiva histórica se analiza cómo se conformó una manera de ser religiosamente diferente entre los cubanos, mientras que, desde una perspectiva más sociológica, se caracteriza la “implosión religiosa” que se produjo a partir de la década de los noventa del siglo pasado. Esa caracterización se complementa con un análisis de las relaciones entre los sistemas religiosos, la sociedad y el Estado cubano que advierte sobre la dimensión política de las identidades religiosas.

El segundo apartado, “Conflictos y cambios de identidad religiosa”, está reservado para profundizar en los cambios y conflictos de las identidades religiosas a partir del estudio e interpretación de la dinámica identitaria de una familia representante de uno de los sistemas religiosos de matriz afro cubana: el Palo Monte. Primero, se presenta una descripción muy general sobre este sistema religioso y, luego, se exponen los procesos culturales en los que están envueltos los practicantes que determinan la suerte social de sus identidades.

La tercera parte se titula “Religiosidades e identidades colectivas”, y en ella se expone una sistematización de algunos planteamientos sobre la relación entre las religiosidades y las identidades colectivas en una doble perspectiva. Se da cuenta, por ejemplo, de por qué no hablamos de “religiosidad popular”, sino de creencias y prácticas socialmente extendidas que constituyen una religiosidad común entre cubanos, lo que, por demás, vertebrata la identidad colectiva y la cultura popular en Cuba. Asimismo, se retoma la discusión sobre las relaciones entre política y religión abriendo —léase, invirtiendo— el horizonte interpretativo

sobre la dimensión religiosa de las identidades políticas a través del concepto de religión civil, para dar cuenta de los vínculos y los vehículos sociopolíticos que han permitido la articulación y reproducción de un universo simbólico, las instituciones políticas, las virtudes cívicas y los deberes ciudadanos constituidos por el Estado-nación —liberal y, luego, socialista— como cimientos de la sociedad cubana. Esta es, sin duda, una sociedad secularizada pero, en contra de lo que se cree, no desacralizada porque la religiosidad cívico-política ha sido factor clave en la movilización social.

Por último, se retoma una discusión más amplia sobre lo que hemos presentado en esta introducción para insistir, a manera de salida no concluyente, en las dinámicas de los procesos de construcción de las identidades religiosas y sus dimensiones sociales —individuales y colectivas—. Veremos cómo estas dinámicas emergentes fueron ganando centralidad en escenarios donde se dirimen conflictivamente viejos y nuevos antagonismos sociales, se complejizan los legados culturales en distintos contextos y escalas, se resuelven los desfases entre valores y prácticas sociales o entre expectativas y realidades y, finalmente, se abre el juego a la rearticulación de los vínculos sociales con alianzas valiosas y virtuosas con tonos y temas encantadores.

CAPITULO 1
SOCIEDAD Y CAMBIO CULTURAL:
LA DINÁMICA RELIGIOSA

La historia: transculturación y religiosidad cubana

Atiendan, amigos, mi son, que empieza así:

*Adivinanza
de la esperanza:
lo mío es tuyo,
lo tuyo es mío;
toda la sangre
formando un río.¹*

Cuando Fernando Ortiz escribió *Historia de una pelea cubana contra los demonios* buscó la singularidad de la vida religiosa de los diferentes factores humanos que confluyeron en los procesos históricos de formación de la cultura y la sociedad cubanas. En la provinciana vida de la villa de San Juan de los Remedios en el centro del país, a finales del siglo XVII, se desató “la pelea” simbólica contra la hueste diabólica compuesta por ochocientos mil demonios, y se abrió un campo de relaciones de fuerza y de sentido entre todos los actores convivientes: el párroco y comisario José González de la Cruz, Juana Márquez la Vieja —la de la güira bajo la que estaba la boca del infierno de Cuba—, la negra esclava Leonarda, los vecinos y, entre otros, los demonios. Tal ejemplar historización del debate por la representación cultural de la realidad entre inquisidores y herejes, exorcistas y posesos, develó los verdaderos móviles ideológicos y los proyectos políticos y económicos particulares de los diferentes actores sociales que estaban, sobre todo, encantados por diversas ideas y prácticas religiosas ancladas en las herencias de sus lugares de origen: la cristiana Europa de religiones instituidas, demonología y misticismos, y la negra África de creencias y fuerzas extramundanas.

En la dramática confluencia de esas matrices culturales se tejó la peculiar manera de vivenciar lo religioso entre los cubanos y se reveló la fuerza real de tal urdimbre ideológica en el curso de la historia. Como la sociedad en general, lo religioso se conformó a partir de conflictivos y accidentados procesos sociales en los que confluyeron distintos factores humanos que se debatieron entre conservar las creencias con mayor o menor fidelidad y descifrar los elementos geográficos, políticos y sociales en juego en unas situaciones de dominación en las que lo español era hegemónico y, en correspondencia, lo católico también. Estos procesos no fueron

¹ Nicolás Guillén, “Son número 6”, en *El libro de los sones* (La Habana: Letras Cubanas, 2002), 104.

de simple aculturación, es decir, de asimilación de los patrones culturales dominantes sino, como Ortiz demostró, de transculturación entre los disímiles materiales que portaban y los que encontraban en variadísimos fenómenos y complejísimas variaciones. Refiriéndose a la tragedia remediana, advirtió una sedimentación de rasgos y elaboraciones propias que adjetivó como cubanas, es decir, pertenecientes o relativas a los cubanos.

Con ese resultante se impuso una dispersión de lo luminoso y de la religiosidad que, cuanto más se fue extendiendo, fue *resistente* a la integración en el universo dominante, *transcultural*, por encontrar(se) y sentir(se) (con y como) el otro, fue *carnal* en la emoción, el calor humano y el reconocimiento colectivo, y fue *pragmática* en aras de resolver y profundizar en la confianza y la solidaridad. En general y con el paso de los años, el campo religioso cubano se fue caracterizando por la tendencia a acentuar su complejidad con la heterogeneidad de expresiones, instituciones y grupos religiosamente definidos, así como por sus múltiples contradicciones ante las dificultades de los distintos sistemas religiosos para lograr su hegemonía en el mercado simbólico de bienes de salvación y en la vida política del país.

Estas realidades han sido descritas durante mucho tiempo como “débil religiosidad”, “crisis religiosa”, “irresponsabilidad religiosa”, “indiferentismo del cubano” o, en otros casos, como paganismo, idolatría, supersticiones, cultos, sincretismo y religiosidad popular. Tales definiciones situadas en un amplio campo semántico tratan de resolver el desconcierto ante el carácter insólito, desenfadado y enigmático de la religión practicada y pueden ser problematizadas por su infértil mirada analítica y la carga valorativa que han llevado implícitas como vías explicativas. Encaminándonos en este sentido, sería plausible plantear una tesis continuadora de las preocupaciones orticianas de captar la persistencia de los hechos como procesos sociales en la larga duración de la historia y, por tanto, comprometida con un programa de investigación cuya robustez demanda muchas más páginas que las de este ensayo. Podría plantearse que las relaciones sociales de evangelización emprendidas por los diferentes sistemas religiosos institucionalizados tuvieron un alcance social limitado porque: a) las prácticas socioculturales y las experiencias singulares de actores inmersos en una mundanidad de intensos contactos culturales y urgentes soluciones de continuidad y sentido vital fueron débilmente sujetadas en los sistemas dogmáticos oficiales, a los que se confirió un papel inestable y frágil en la vida religiosa; b) se involucraron en enérgicas luchas por la hegemonía en la representación simbólica de la realidad y por asentarse en posiciones dominantes en la estructura social sin dominar ni dar respuestas culturalmente pertinentes a la peculiar dinámica colectiva y a las precariedades materiales en contextos rurales y urbanos.

En cada coyuntura histórico-social disímiles materiales y modos de ser sedimentaron la riqueza de rasgos y elaboraciones propios que configuraron la realidad religiosa cubana. Desde una perspectiva histórica se debe partir, primero, del estilo y la ideología de colonización hispana de la isla basada en la inmigración, forzosa o

no. Así, en una cultura hegemónicamente católica, con toda su heterogeneidad de catolicismos, se fueron asentando otras expresiones como las africanas, el espiritismo, el protestantismo, las creencias chinas, el judaísmo y el islamismo, entre otras.

A pesar de la primacía de lo católico por sus profundas y prolongadas imbricaciones con los intereses de poder coloniales aun durante el periodo poscolonial, se acentuó una libertad de ortodoxias en la que se mezclaron la indiferencia y la resistencia en complejos procesos de sincretización. Entre los cubanos se extendió una religiosidad más marcada por el enfrentamiento a las contingencias de la vida mundana, el espontaneísmo y el pragmatismo, que por principios trascendentales inermes y una práctica ortodoxa. Lo trascendente comprendió una serie de causales que se correspondían con las fuerzas representadas en las imágenes y modelos religiosos más extendidos, es decir, con relaciones sociales ordenadas en forma y rito que constituyen el fundamento de todos los fenómenos.

En la medida en que las diferentes relaciones sociales de evangelización no fueron efectivas sobre los inmigrantes y sus descendientes, primó la tolerancia práctica sobre lo formalmente dispuesto y los procesos de resistencia cultural se acrecentaron; se constató históricamente una sincretización, un mestizaje, un continuo ambiguo. Tal constitución religiosa fue el resultado de una conflictiva mezcolanza de ritos, creencias y subjetividades y de un bajo grado de institucionalidad, normatividad y compromisos. El hecho religioso cubano se caracteriza por complejas relaciones e interacciones y por albergar y expresar un contenido claramente híbrido. La religiosidad más extendida socialmente —“popular”— no está reñida con la extensión y consolidación de los diferentes sistemas religiosos. Más bien, los desarrollos de la fe han tenido fundamentos en los catolicismos, pero ni lo católico ni ninguna de las otras expresiones más influyentes en términos culturales —espiritismo, evangelismo, palo y santería— han logrado prevalecer para determinar la religiosidad de la sociedad.² El cubano se movió en un amplio abanico de espiritualidades y el modo de vivir lo religioso se expresó significativamente en la vida económica, cultural y moral del país;³ esa espiritualidad se ha expresado más cabalmente en sistemas mágico-religiosos.⁴ Lo religioso como ámbito de producción cultural informó muchas de las representaciones, los símbolos y los códigos culturales que definen hasta hoy “lo cubano”. Ello debe explicitarse sin llegar a reducir la cultura cubana a su

² Jorge Ramírez Calzadilla, “Religión, cultura y sociedad en Cuba”, *Papers*, núm. 52 (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1997), 139-153.

³ Durante todo el siglo XX prevalecieron criterios que subrayaron la relativa “débil religiosidad” o la “indiferencia” de los cubanos. Así lo interpretó Fernando Ortiz a comienzos de ese siglo y el arzobispo Mons. Jaime Ortega —desde 1994, cardenal— cuando en el Encuentro Diocesano de Pastoral de 1982 hizo referencia a esa religiosidad en el pueblo con fundamento católico pero sin práctica ortodoxa.

⁴ Joel James Figarola, *La brujería cubana: el Palo Monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía* (Santiago de Cuba: Oriente, 2009), 18.

dimensión religiosa ni a identificar plenamente lo religioso con lo nacional, aunque sus cristalizaciones están relacionadas con su organicidad.⁵

Por ello, las relaciones entre religión, sociedad y Estado en el proceso modernizador se caracterizaron siempre por la complejidad. Durante la época colonial el catolicismo fue religión oficial pero, hacia finales del siglo XIX, la Iglesia y el Estado comenzaron a distanciarse cuando este último asumió actividades antiguamente exclusivas del ministerio de lo sagrado a través del Registro Civil, y tras cierta tolerancia religiosa conseguida ante la Corona española por ciertas instancias que pedían la aplicación en la isla de la Constitución de la metrópoli.⁶ A pesar de la significativa intromisión de las instituciones estatales coloniales en las prácticas religiosas no católicas, con persecuciones policiales, violaciones de los lugares de culto, detenciones y decomisos de objetos religiosos, así como con campañas comunicacionales en su contra, éstas se impusieron. Por ejemplo, las religiones de origen africano respondieron para viabilizar sus prácticas con, primero, estrategias como el enmascaramiento de sus deidades con el santoral católico en los cabildos de nación y, después, con la consolidación de redes de familias religiosas o de casas-templos que, en la marginalidad y la clandestinidad, profundizaban el sincretismo y su progresiva expansión entre distintos sectores raciales y clasistas y, espacialmente, por distintas regiones del país.

La encrucijada histórica de fines del siglo XIX y comienzos del XX enmarcó la transición del orden social colonial a otro republicano a tenor de la intervención norteamericana (1898-1902). En el periodo se acentuó una oleada evangelizadora protagonizada por misioneros que identificaban la proyección social del protestantismo con una fuerte orientación norteamericanizante. De este modo, otras expresiones se fueron asentando en una cultura religiosa de hegemonía católica y subalternidad de matriz africana, a saber: el protestantismo, el espiritismo, el vudú haitiano, las creencias chinas, el judaísmo, el teosofismo y otras. A partir de la emergencia de estas expresiones el campo religioso se constituyó en una esfera relativamente autónoma y en un ámbito de fuerzas contendientes que lucharon por capitalizar y movilizar bienes de salvación religioso-simbólicos. Entre todas, las de origen africano y el espiritismo fueron las más cubanizadas.⁷

⁵ James, *La brujería cubana*, 17-18.

⁶ Se trata de las gestiones del episcopal Pedro Duarte para que en la isla se instaurara la libertad de cultos, al menos, para los protestantes.

⁷ Existen cuatro formas religiosas cuyas prácticas concretas varían entre las diferentes regiones e, incluso, los espacios de rito o templos: la santería o Regla de Ocha-Ifá, el Palo Monte o Regla Conga (que puede ser, mayombe, briyumba y quimbisa), el vudú cubano y la sociedad secreta abakuá (aunque algunos la consideran más como una sociedad masculina de ayuda mutua). También está, aunque menos extendida, la Regla Arará e Iyesá, localizada en la región central. En cuanto al espiritismo resultaron “versiones cubanizadas” el llamado “espiritismo cruzado” y el “espiritismo de cordón”. Ver sobre este último: Ileana Hodge Limonta y Minerva Rodríguez, *El espiritismo en Cuba: percepción y exteriorización* (La Habana: DESR - CIPS, 1994).

Con la instauración de la República en 1902 la Iglesia católica se desarrolló como un poder autónomo del poder estatal y se replanteó su relación con la sociedad como una nueva etapa evangelizadora. Esta Iglesia se enfrentó al peso histórico de su complicidad con el colonialismo español y a los nuevos problemas del desempleo, la situación de la clase trabajadora y la educación, entre otros asuntos. En sentido general, en las coyunturas en las que la sociedad cubana estuvo al borde del desarreglo revolucionario por profundas crisis y una alta conflictividad, aumentó significativamente la religiosidad. Se apunta que durante las épocas de crisis republicana, especialmente en los años treinta y cincuenta, la religiosidad del pueblo cubano se revitalizó.⁸

Los procesos modernizadores en la sociedad cubana se acompañaron de una mayor o menor intromisión de las formas estatales concretadas en el modo y las estructuras de las prácticas religiosas otras. La criminalización de prácticas de origen africano desde finales del siglo XIX continuó ocurriendo durante el primer periodo republicano (1902-1940) y los siguientes a pesar de que en 1940 fue aprobada una nueva Constitución política en cuyo artículo 35 se reconoció la libertad religiosa y se mantuvo la cualidad laica del Estado cubano reconocida en su predecesora de 1901 (artículo 26).

Los años cincuenta terminaron con el triunfo de la Revolución y la instauración de un nuevo orden que subvirtió las relaciones sociales neocoloniales y resignificó la vida de los cubanos. La articulación entre el “gobierno de dios” y el “gobierno de los hombres” fue de colaboración, apertura y respeto en los primeros momentos pero, después, se tornó particularmente tensa y delicada. Desde finales de 1959, la política religiosa del gobierno comenzó a expresar la radicalidad de nuevas determinaciones ideológicas y a responder a los intereses clasistas que asumieron las diferentes expresiones religiosas en los conflictos, sobre todo, la tradicional identificación de la Iglesia católica con las élites cubanas. Las primeras contradicciones fueron públicas cuando las autoridades católicas desconfiaron de la radicalidad del proceso revolucionario hacia el “comunismo”, hasta llegar finalmente a enfrentarla con organizada agresividad —incluso armada—. Este fue un conflicto político, un conflicto entre la institución más antigua de Cuba con autonomía cultural e ideológica y el naciente poder revolucionario. Ciertas formas de diálogo permitieron mantener las relaciones con el Vaticano, abiertas las iglesias y los intercambios entre ambos Estados.⁹ La alta jerarquía de la Iglesia católica, como la de los protestantes históricos, se opuso al poder estatal por considerarlo contrario a sus propios valores religiosos y sociales. El pensamiento de las autoridades en pugna era monolíticamente

⁸ Ramírez, “Religión, cultura y sociedad en Cuba”, 139-153.

⁹ Ver algunas evidencias a considerar en: Izaskun Álvarez Cuartero, “Y yo pararé, sereno entre los viles: Estado, Revolución e Iglesia en Cuba, 1959-1961”, *Revista América Latina, Hoy*, núm. 18 (Universidad de Salamanca, marzo, 1998), 89.

preconciliar.¹⁰ El gobierno revolucionario cubano respondió a las críticas de la jerarquía denunciándola, descalificándola, acorralándola y castigándola con el peso de la ley. Se debe tomar nota de que este proceso no se puede comparar con los extremos ocurridos en otras revoluciones mundiales y, sobre todo, continentales. Las presiones del gobierno no sólo se concentraron sobre los católicos, también sobre religiones como la judía, los protestantes y los Testigos de Jehová, el Bando Evangélico de Gedeón y la Iglesia pentecostal. En este conflictivo proceso se equiparó la doctrina de algunas autoridades de las Iglesias con las vivencias del pueblo cubano y, por tanto, se advirtieron principios y valores distintos a los de la revolución en toda forma de religiosidad.

La política, en la medida en que se comprometió con cierta versión de la teoría marxista leninista, ancló su praxis en un materialismo y una ética revolucionaria enfrentada con la Iglesia católica y otras confesiones, y desplazó la experiencia religiosa a espacios privados como los recintos y la vivencia familiar o personal. La ruptura fue violenta y prosiguió con una negación a través de prácticas discriminatorias más o menos sutiles. La politización de la identidad religiosa hizo a ésta incompatible con la revolucionaria, e inició un proceso de repliegue cultural de la religión hacia la esfera privada. Esta situación de “familiarización religiosa” no fue novedosa para practicantes afrocubanos, quienes desde redes de familia y solidaridad continuaron preservando sus ancestrales creencias. Sin embargo, otras religiones más institucionalizadas no mostraron la misma capacidad para desarrollar recursos y respuestas plausibles.

Por ejemplo, la Iglesia católica asumió un prolongado periodo de silencio interrumpido sólo en 1969 y 1986. Según la Iglesia fue:

...una clara opción por la serenidad y la seriedad en el tratamiento de las cuestiones, por el diálogo directo y franco con las autoridades de la nación, por el no empleo de declaraciones que pudieran servir a la propaganda en uno u otro sentido y por mantener una doble y exigente fidelidad: a la Iglesia y a la Patria.¹¹

Tal serenidad se desarrolló a partir de un complejo de gloriosa plaza sitiada que expresaba en su interior la situación política del país y las dudas que siempre tuvo la Iglesia sobre la permanencia de la revolución y sobre su propia capacidad para sobrevivir.

¹⁰ El Concilio Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII, 1962-1965, que proponía un acercamiento entre cristianos y marxistas, llegó demasiado tarde.

¹¹ Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), 2006. Citado en Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *El amor todo lo espera*, La Habana, 8 de septiembre de 1993. <http://www.palabranueva.net/assets/documents/magisterio/El-amor-todo-lo-espera.pdf>

Como respuesta a la reunión de Puebla de 1979 se puso en marcha el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) que se realizó finalmente en 1986. El propósito explícito fue “hacer un Puebla cubano” en el contexto de una realidad más distendida, puesto que ya a mediados de los ochenta comenzaba el “Proceso de rectificación de errores y tendencias negativas”, con el cual la política religiosa fue variando al punto de aceptarse la entrada de religiosos al Partido Comunista de Cuba (PCC) en 1991, es decir, se comenzó a reconocer la necesidad de una inserción más activa en la vida política y social de los religiosos y, en general, de las religiones. Mientras, la mayoría de las Iglesias protestantes habían mantenido sus vínculos con el Estado cubano y celebraban la situación revolucionaria sin la hegemonía de una Iglesia como potencial y realmente igualitaria para la labor evangelizadora de todas las Iglesias.

Desde los años ochenta se desarrolló un intenso clima de diálogos, reuniones, debates e investigaciones que trajo como consecuencia fundamental la revitalización de la Iglesia católica cubana en el ámbito tanto de su jerarquía como de sus bases, y un flujo de información con las comunidades sobre lo que sucedía fuera de los muros. El gobierno dio facilidades para la reconstrucción de los templos y la compra de vehículos para su trabajo, así como apoyo oficial a la labor de las monjas. En ello influyeron decisivamente las reuniones del líder de la revolución Fidel Castro con religiosos latinoamericanos, en las que sostuvo y defendió concepciones y prácticas nuevas respecto a la fe, las religiones y las Iglesias, y la acción social de los creyentes en el continente.¹²

En general, la modernización que se reencauzó por la vía socialista con la Revolución cubana advirtió de manera optimista la desaparición de la religiosidad tradicional —“folclórica”— en tanto que implicaba la persistencia del pasado, mientras la intensa promoción de nuevos valores revolucionarios, por la vía fundamentalmente educativa, debía superarla. Sin embargo, la resistencia y la capacidad de transformación de lo religioso demostró lo contrario, e incluso se aprovechó, como modo de identificación, la política de patrimonialización, rescate o recuperación de tradiciones desplegada en los ámbitos artístico —musical y danzario— e investigativo.¹³ Si algunas formas de la cultura cubana se revelaron como expresiones socialmente significativas de la crisis y de los cambios de la última década del siglo XX, unas de las de mayor importancia fueron las religiosas y, en particular, las religiones sociales de matriz

¹² Se trató de reuniones con líderes religiosos chilenos (1971), jamaicanos (1977), nicaraguenses, venezolanos (1989) y brasileños (1990). Ejemplarizantes son los textos: Frei Betto, *Fidel y la religión* (La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985), y Gianni Miná, *Un encuentro con Fidel* (La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1987). Sobre las relaciones entre marxismo y revolución ver: Fernando Martínez Heredia, “Prefacio”, en François Houtart, *Sociología de la religión* (Managua: NICARAO - CEA, 1992), 7-17.

¹³ Lázara Menéndez, “La santería que yo conozco...”, *Anales del Caribe*, núm. 14-15 (La Habana: Centro de Estudios del Caribe - Casa de las Américas, 1995).

afrocubana. De ello deriva nuestro interés por recuperar en el próximo capítulo una de sus manifestaciones y profundizar en su conocimiento desde una perspectiva socioantropológica, como objeto de investigación, para contribuir a la comprensión e interpretación de su especificidad en relación con el devenir de los actuales procesos de cambio del campo religioso y, en general, de la sociedad.

La implosión religiosa de los noventa. Características

La realidad cubana ha estado impactada por una serie de cambios internos y externos desde finales de los ochenta.¹⁴ Algunos síntomas de los procesos internos se constataron cuando se advirtió una crisis estructural por los problemas para la reproducción ampliada del sistema económico y el desarrollo de las fuerzas productivas,¹⁵ lo que desató una crítica cultural a partir de la vuelta a las raíces, la búsqueda de nuevos placeres estéticos y el encuentro con lo diferente a mediados de los ochenta.¹⁶ También destacados especialistas han demostrado que durante esos años inició un renacer religioso. Aunque hacia finales de la década sólo el 14.2 % de la población cubana eran creyentes claramente definidos por pertenecer, supuestamente, a alguna agrupación religiosa, se constataba un aumento del número de participantes en ritos, ceremonias y procesiones en los que se expresaba la religiosidad común como los tradicionales de San Lázaro, la Virgen de la Caridad, la Virgen de la Merced y Santa Bárbara.¹⁷ En particular, fue significativo el incremento en la asistencia de los jóvenes a las festividades de San Lázaro, con un aumento promedio acelerado que algunos investigadores situaron como superior al 13 %.¹⁸

¹⁴ Entre los cambios externos se ha insistido en la caída del socialismo realmente existente de Europa oriental, la hegemonía internacional y el recrudescimiento del bloqueo norteamericano.

¹⁵ Mayra Espina Prieto, "Transformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana", *Papers*, núm. 52 (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), 46-62.

¹⁶ Jorge de la Fuente, "La joven plástica cubana: ética, estética y contextos de recepción", *Temas*, núm. 22 (La Habana: Ministerio de Cultura, 1992), 61-69. Yoela Chaveco, "La literatura cubana de los 80" (tesis de licenciatura, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana, 1995); Alejandro Campos, "El campo de las artes plásticas en los 80" (tesis de licenciatura, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana, 1998).

¹⁷ Según el Departamento de Estudios Socioreligiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicosociológicas (CIPS), hacia 1989 el 50 % de la población manifestaba una religiosidad popular. Ramírez Calzadilla, "Religión, cultura y sociedad en Cuba", 148. Al respecto pueden consultarse datos estadísticos en: Ana María Díaz Cerveto y Ana C. Perera Pintada, *La religiosidad en la sociedad cubana* (La Habana: Academia, 1997), 18.

¹⁸ Para una comparación entre grupos etéreos en el tiempo en cuanto a la asistencia a los templos los días de festividades, ver: Jorge Ramírez Calzadilla y Ofelia Pérez Cruz, *La religión en los jóvenes cubanos* (La Habana: Academia, 1997), 15-16.

Durante toda la siguiente década, los noventa, fueron más evidentes las contradicciones en las relaciones sociales, y el accionar de los múltiples actores se debatió entre situaciones de reversión y la tendencia gradual a superar la crisis económica y social. En general, se registraron continuidades y rupturas, permanencias y cambios, tradiciones e innovaciones. La voluntad de superar la aguda crisis producto de la abrupta ruptura de vínculos comerciales con los países del bloque soviético de los que se dependía fuertemente, supuso la introducción de una nueva dinámica económica que abrió el camino para la diversificación de los intereses y para que se produjeran fracturas sociales y estados anómicos y vacíos de significación y sentido, con graves implicaciones ideológicas para el proyecto social cubano. Los cambios se advirtieron en la creciente complejidad del entramado social por la mayor diversidad de actores, los nuevos efectos y los mayores alcances de las determinantes mercantilistas en todo lo social. La celeridad con que se transformaron las relaciones no sólo se pudo constatar en la diferenciación creciente y la complejización de la estructura social, con la formación de nuevos grupos clasistas, sino en el redimensionamiento simbólico de las mentalidades de hombres y mujeres, visibles, por ejemplo, en los valores.

Ese universo simbólico de la transición que han vivido los cubanos no ha sido profundamente estudiado desde las ciencias sociales a pesar de su importancia para entender cómo representan el mundo en que viven y las posibilidades de superarlo. La crisis económica y la politización por la intensa lucha ideológica conmocionaron los diversos campos culturales. Al mismo tiempo, éstos se dinamizaron a partir de la improvisación y la creatividad de sus agentes, la creciente autonomía y, en algunos casos, su inserción en las relaciones mercantiles. Los ámbitos del arte, la religión, la educación y la intelectualidad, entre otros, expresaron la tensión entre tradición e innovación y vehiculizaron los cambios de mentalidad por su importancia para dotar de sentido y fuerza la acción sociopolítica con nuevos elementos simbólicos, la reproducción del orden social y la legitimación cultural del campo político.

El Estado cubano, a partir de la hegemonía cultural garantizada por el control de las principales agencias de producción de evidencias, promovió valores, capacidades y modelos de intervención que han codificado moralmente a hombres muy politizados y han forjado unas mentalidades guiadas por valores de igualdad y solidaridad social que se corresponden con actitudes de compromiso y asentimiento favorecedoras de la integración sociopolítica. Con la crisis, estos diferentes ámbitos de producción cultural promovidos por las políticas culturales continuaron informando muchas de las representaciones, símbolos y códigos culturales que han definido “lo cubano”. Sin embargo, la crisis se tradujo en la desvirtualización de la significación de prácticas sociales como el trabajo, el ocio, la sexualidad, la cocina y la educación, lo que desembocó en la problematización de múltiples aspectos centrales en los modos existenciales de los cubanos.

Los cambios estructurales desde la década de los noventa acentuaron la complejidad y heterogeneidad de la sociedad. Las consecuencias ineludibles y objetivas de estos cambios, la jerarquía de las diferencias y las desigualdades, las agudas fracturas por las migraciones internas e internacionales y las recomposiciones de las redes de relaciones se expresaron en la subjetividad, las visiones del mundo y los repertorios simbólicos y de prácticas de los actores sociales para responder a exigentes y críticas condiciones de incertidumbre por más de una década de trance doloroso, crisis o “periodo especial”.

La emergente diversidad social se configuró con múltiples actores cuyos comportamientos existenciales exploraron y vindicaron significados, relaciones simbólicas y prácticas culturales. Estos actores han sentido o vivido sus identidades como *deterioradas* porque creen que su singularidad no es reconocida a plenitud o, al menos, no se realiza de la forma deseada. En la medida en que acumularon amarguras, frustraciones e indiferencias, no dejaron de luchar por una vida pública y notoria, por el reconocimiento social de sus alteridades como participantes del crecimiento y por la consolidación de grupos, formaciones, asociaciones o instituciones que han evidenciado la complejidad de lo social, la diversificación y la dislocación de los dispositivos culturales hegemónicos a partir de la flexibilización del paternalismo y el verticalismo. Ha sido una implosión social de distintos individuos y grupos que han luchado activamente por la dignidad y la legitimidad de sus particulares formas de ser en la vida pública, es decir, han girado hacia prácticas religiosas a puertas abiertas con gran fuerza expresiva y con capacidad de convencer y de hacer sentir. Estos procesos han estado repletos de tensiones, de desequilibrios de socialidad y de vacíos de significación y sentido, que han manifestado las contradicciones de las circunstancias históricas y, al traste, han recolocado en la vida pública la cuestión de las diferencias culturales, la percepción de la alteridad y la tolerancia entre racionalidades diversas. Como resultado, se abrió un abanico heterogéneo de experiencias y subjetividades, de relaciones en las que ningún actor —incluido el Estado— se mantuvo estático ni “mareao”.

La sociedad se abrió con el dinamismo de artificios e innovaciones expresadas en la fuerza de nuevos lenguajes, búsquedas vindicativas, nuevas integraciones y en la emergencia de estrategias resistentes ante los ejes de las desigualdades y ante los despojos culturales y las prácticas racistas sufridas históricamente por los negros a pesar de las políticas igualitaristas. Sin lugar a dudas, se trató de desplazamientos entre identidades múltiples que apenas han alcanzado modalidades difusas y débiles de la identidad —no instituidas, novedosas y, tal vez por eso, muy atractivas—, o que discurren por los bordes de las identidades fuertes, estables, clásicas y duras, al estar constituidas en marcos más institucionalizados por agencias culturales garantes de discursos performativos de la unidad nacional, el consenso amplio y la homogeneidad.

Todo ello ha estado relacionado con problemas de fondo del ser/estar de la sociedad cubana y con los desafíos culturales y políticos que pasan por debates entre tendencias a la despolitización de los discursos, la desmovilización colectiva, la mercantilización de las relaciones y la visualización de complejas situaciones con optimismo crítico, desgarramientos, traumas, insatisfacciones, conflictos y posibles rupturas en las identificaciones. De ahí el reto de dar cuenta de los principios de identidad constitutivos de diferentes grupos sociales a partir de los grados de satisfacción, realización y enajenación experimentados en sus hábitos cotidianos, rutinas, necesidades, gustos y nociones de bienestar y éxito. Sus prácticas culturales se han movido sobre los límites o más allá de normalidades, por una brecha cristalizada en pautas más o menos consolidadas de fuga, donde se funden experiencias y búsquedas de estrategias culturales para trascender las instancias o los espacios de la cultura y, en esa subalternidad, poder expresar o descodificar cuestiones “sensibles” o “ajenas” para la norma.

Estas prácticas y hábitos socioculturales tienen una geometría social variable que no se limita a individualismos, afanes de lucro y egoísmos, sino que se ancla en amplias redes comunitarias, barriales, de amistades, laborales y, fundamentalmente, familiares. Son redes capaces de establecer, a partir de sus propios criterios de normalidad y justicia, cercanías y distancias, integraciones y exclusiones, adaptaciones, asunciones o rechazos culturales. Todas las formas de encuentro y sociabilidad, es decir, las convenciones para entrar en relación con el otro y comunicarse, con muestras de pluralismo y civismo, en centros, espacios o ámbitos de socialización, de encuentro, de interacción social y de participación desde la esfera privada en la esfera pública.

Entre esas formas de la cultura que expresaron las contradicciones de los cambios destacan unas por su notoriedad pública, a saber: las religiosas. La sociedad exteriorizó su diversidad religiosa replegada en los espacios privados tras los “años de ateísmo” y, como consecuencia, los espacios públicos mostraron una iconografía llena de signos y símbolos religiosos. El auge de la vida religiosa se constató con una mayor asistencia a ceremonias religiosas —léase bautizos,¹⁹ iniciaciones, ritos mortuorios o fiestas—, con la notable presencia de signos religiosos como accesorios en el vestir, en los tatuajes corporales o en el decorado de las casas —crucifijos, collares, estampillas—, con una notoria capacidad de mediación de las organizaciones religiosas y con la comercialización de artículos místicos de diverso tipo e, incluso, de los textos bíblicos.

Como se mencionó líneas arriba, la fuerza particular que alcanzó el campo religioso se ha podido constatar en la extensión y consolidación cuantitativa y cualitativa de las múltiples expresiones que lo constituyen. Esta reacción

¹⁹ En 1994 sólo en la Arquidiócesis de La Habana, que incluye la capital y el resto del territorio habanero, se realizaron 55 641 bautizos más que en 1988. De todas formas, advertimos que el bautizo en Cuba no es estrictamente un indicador de catolicidad, sino de religiosidad.

renovadora se dio en todas las direcciones con el aumento del número de feligreses, con el mayor desarrollo de las estructuras organizativas internas y de los recursos materiales de los que disponen y con una creciente importancia como agencias socializadoras de niños y adolescentes, a la vez que con una mayor visibilidad como experiencias públicas.²⁰

Cuando las cargas emotivas de sentido y de compromisos religiosos comenzaron a revelarse como un dato real de las relaciones sociales, la política del gobierno cubano cambió definitivamente terminando con la convivencia paralela de las ideas, instituciones y rutinas de la religión y la política. En la nueva coyuntura histórica la política religiosa pautó una mayor tolerancia del hecho religioso y las limitaciones sobre el ingreso de los creyentes al PCC se eliminaron durante su IV Congreso en 1991. Un año después, la reforma constitucional hizo explícita la negación de prácticas discriminatorias de naturaleza religiosa contrarias a la “dignidad humana” y limitadoras del ascenso social; asimismo, estableció igual consideración para todas las “creencias y religiones” en el artículo octavo de su texto, donde consta el derecho de los ciudadanos a cambiar de creencias o a no tener ninguna. Algunos creyentes han llamado a este proceso “la conversión del Estado cubano de ateo a laico”, dejando ver su percepción de las prácticas antecedentes, aunque en las Constituciones de 1976 y 1992 no se mencionan esos términos y la política oficial reconoció en teoría el derecho de creencias. La nueva situación de libertad religiosa cambió las relaciones entre las lealtades religiosas y las políticas e implicó una crítica a los prejuicios religiosos, a los actos discriminatorios y a las anteriores limitaciones de ascenso social, a la vez que conllevó un reconocimiento de la necesidad de una inserción más activa en la vida política y social de los religiosos cuya potencialidad se manifestaba en el colectivo. Estas disposiciones se unieron a la exteriorización de la diversidad religiosa replegada en los espacios privados años atrás. Así, en los espacios públicos no oficiales del país se mostraba una iconografía llena de símbolos religiosos, mientras en los oficiales se mantenían las estrategias de la revolución de no favorecer un sistema religioso en detrimento de otro y de garantizar a todos el respecto de sus derechos, igual tratamiento y posibilidades para realizar su labor con respeto a la ley.²¹ En momentos de unidad

²⁰ Por ejemplo, la comunidad judía, que era grande en 1959 y se redujo hacia 1989 a una minoría de quinientas personas que leían la Torá y celebraban la pascua con panes ázimos, se duplicó —mil miembros— en los noventa aunque no ha alcanzado las cifras iniciales. Ese crecimiento está asociado además a elementos específicos que se vinculan, en el caso anterior, hasta con la migración y, en sentido general, con la estructura de la población cubana. El trabajo con niños y jóvenes es un hecho de sumo interés atendiendo a que el 52.2 % de la población cubana corresponde a menores de 30 años —exactamente el 28 % oscila entre las edades de 14 y 30 años. María Isabel Domínguez, “La juventud en el contexto de la estructura social cubana. Datos y reflexiones”, *Papers*, núm. 52 (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), 63-81.

²¹ Los sistemas religiosos son autónomos para nombrar a sus representantes, formarlos, mantener

nacional, el gobierno cubano abrió nuevos espacios de integración política y de socialización proponiendo nuevos patrones de relaciones políticas.

El “despertar religioso” fue la acentuación de la tendencia iniciada en la década anterior. Se trata de un proceso de búsqueda de la “comunidad perdida” por una crisis que ha conmocionado la vida económica y cultural del país. La crisis provocó explosiones de identidad individual y social y la apertura de un proceso por el cual los símbolos fueron saliendo a la superficie, a la vez que lo religioso se expuso públicamente a partir de una iconografía repleta de imágenes, con señas, signos y marcas de la diferencia, reservadas en el mundo privado durante algunos años o redescubiertas en las búsquedas de respuestas.

El “comunitarismo religioso” puede explicarse atendiendo a la búsqueda de mejores posicionamientos con respecto a las dimensiones temporal y espacial de la vida social. Temporal, porque se vinculan, con pesimismo, un pasado de abundancia —los años ochenta—, un presente agravante y un futuro poco promisorio y menos transparente. Y espacial porque se plantean preguntas sobre el lugar que ocupan en la sociedad y las posibilidades reales de movilidad teniendo en cuenta los procesos de diferenciación. La crisis y la inestabilidad de los lazos familiares, sociales e ideológicos provocaron sensaciones de “pérdida”, “desconcierto” y “miedo”. Las organizaciones religiosas proporcionaron, por su parte, unas estructuras de plausibilidad que daban un sentido de continuidad e identidad al “yo” y a la individualidad abatida por los desgarramientos y las rupturas de vínculos familiares y sociales. Como espacio retórico y emotivo, produjo respuestas que expresaron la necesidad de encajar el tiempo personal y social en un tiempo trascendental que resultó para muchos, ante la distancia de la utopía socialista, religioso. La velocidad de las reversiones supuso la conmoción temporal del futuro —vivenciado por algunos como un estrangulamiento del presente— y provocó reacciones en las que se privilegió, para la solución de problemas existenciales y hasta materiales a corto y mediano plazo, el tiempo de interacción con lo sagrado y la inserción en estructuras grupales y comunitarias que aliviaran la sensación de pérdida y ruptura.

Debe añadirse que los actores sociales han operado una movilidad en la jerarquía de los valores en la que prima la solución de problemas personales en detrimento del colectivismo y una mayor consideración de lo novedoso sobre lo conocido. Ello no significa que se subestimen la unión y la solidaridad con otros, sino que se limitan a círculos definidos por la familiaridad, la amistad o la empatía religiosa. Generalmente, el cubano interpuso a los impactos de la realidad, la vivencia de la fe con reinterpretaciones del mundo que le permitieron calmarse, consolarse, resignarse o potenciar proyectos individuales o familiares de vida. Así, la aparente

relaciones exteriores, organizar eventos y realizar actos religiosos en los espacios habituales. Hilario Rosete Silva y Julio César Guancho, “Todas las religiones y creencias gozan de iguales derechos”, *Revista Alma Mater*, núm. 378 (julio, 2001).

evasión de las circunstancias reales que supone el refugio en “lo sagrado” se traduce en un reencantamiento de la realidad con explicaciones místicas y mágicas y en la búsqueda de emociones, vivencias y lecturas para hacer soportable la opacidad creciente de las relaciones sociales, con miras a dar sentido a las acciones para salir adelante y reforzar las estrategias que definen el lugar individual y de los grupos de pertenencia en la (re)estructuración de la sociedad.

Las búsquedas pueden ser interpretadas en dos sentidos que no se manifiestan opuestos: uno, que a partir de las carencias materiales subraya la tendencia a “la jabonización de la evangelización”, como llamó el reverendo Raúl Suárez a la orientación económica de estos procesos para la satisfacción de necesidades vitales y, otro, que subraya la tendencia a la búsqueda de bienes espirituales, de tranquilidad, calma y salvación. Es decir, competencias por capitalizar, movilizar y administrar bienes de salvación intra o extramundanos.

La búsqueda no ha significado necesariamente encontrar las satisfacciones deseadas. Tampoco las expectativas han sido tan eficazmente atendidas por los sistemas religiosos como para profundizar en la experiencia religiosa y, como resultado, se aprecia una alta movilidad en este aspecto. La inseguridad y los conflictos interpersonales mueven a las personas a probar diferentes experiencias y, en consecuencia, el fenómeno de los “andariegos” que pasan de una Iglesia a otra ha sido particularmente significativo en el protestantismo, en los grupos afrocubanos y en otras expresiones de la religiosidad común. Algunos pertenecen a varias agrupaciones religiosas al mismo tiempo, vivencias múltiples que pueden ser contradictorias, reflejo de la inestabilidad de los acercamientos y de las averiguaciones individuales o colectivas, y prueba de la debilidad de los entramados de relaciones socioreligiosas a pesar de los esfuerzos de formalización.²² El fenómeno de búsqueda incansable expresa la profunda necesidad de encontrar emociones, convicciones y consuelos profundos en la naturaleza de la religión. La subjetividad humana/cubana necesitó de hondas y complejas expresiones ante la tediosa rutinización, la trivialización de la vida cotidiana, la acumulación de frustraciones, los vacíos de sentido vital y, también, para resolver necesidades materiales a través de los donativos y la gestión de los recursos económicos de los que se disponen en cada caso.

Esta realidad abre nuevas preguntas para una agenda de investigación en torno a si con la tendencia de vuelta a las Iglesias se desvirtúa la tendencia a la sincretización y la pluralidad. Se estima que, con la estabilización del número de creyentes desde fines de los noventa, se refuerza la conformación de un imaginario de significaciones

²² Algunos ejemplos concretos sobre los conflictos entre identidades religiosas yuxtapuestas en la experiencia individual de los creyentes y las dualidades múltiples en las profesiones de fe por la pertenencia a unos grupos con prácticas más sistemáticas o la participación esporádica en otros, pueden consultarse en la tercera parte de este ensayo, sobre todo en el estudio de caso de un grupo de paleros.

socialmente transversales, es decir, de vínculos compartidos por amplios sectores y determinados por las prácticas y problemas cotidianos. Esta apropiación personal o grupal de las profesiones de fe va más allá de las “matrices de sentido del mundo” ortodoxas, elaboradas e institucionalizadas, para darle un sentido religioso a la vida más regido por el pragmatismo que por el trascendentalismo, hacia soluciones mítico-mágicas y prácticas menos comprometedoras en el plano organizacional.²³ ¿Qué ética guía y promueve el asociacionismo religioso?, ¿cuáles son sus principios rectores?, ¿cómo se proyectan socialmente?

De cualquier forma, no debe perderse de vista que las estructuras de plausibilidad de los grupos religiosos, además de seguras y trascendentales, se flexibilizan, estabilizan y presentan con una fuerte carga diferenciadora —como factor de estructuración social— y configurando una serie de actitudes y comportamientos relacionados con el individualismo, el igualitarismo, el trabajo y el asociacionismo. La acción social a través de proyectos de beneficencia y de servicio a los miembros vulnerables de la comunidad como los ancianos, niños y jóvenes es vital para la integración y la solidaridad al ponerse en los zapatos del otro aun cuando esté, en lo general, sesgada por un concepto filantrópico y asistencialista desde lo pastoral, material y formativo. Algunas excepciones son los proyectos participativos promovidos en el Centro de Reflexión y Diálogo de la ciudad de Cárdenas, el Centro Martin Luther King en la barriada capitalina de Marianao y la Primera Iglesia Presbiteriana Reformada de La Habana con, por ejemplo, el programa Teléfono Amigo, una línea telefónica de ayuda y consultas a personas en crisis y con conductas suicidas.

A nivel institucional asistimos a la acentuación de la competencia entre las diferentes congregaciones a partir de sus capacidades para una mayor elaboración de las liturgias y los discursos religiosos, la ampliación de sus redes de familias, de hermanos o instituciones por todo el país y las mayores posibilidades de gestar proyectos de colaboración y de consolidar la construcción de macroidentidades nacionales e internacionales. Estas disputas territoriales se extienden sobre los cuerpos de las personas, los barrios, los municipios, las provincias y las regiones del país.

Así, la renovación se puede constatar en el mayor desarrollo de las estructuras organizativas internas y en el incremento de los recursos de los que disponen, fundamentalmente por la vía de los donativos del exterior. Las iglesias se someten a amplias remodelaciones o se reconstruyen con materiales escasos y costosos e ingeniosos diseños que ejecutan la mayoría de las veces los propios miembros con apoyo estatal. Las “nuevas” iglesias relucientes, pintadas, acondicionadas, ventiladas e iluminadas durante los prolongados “apagones” y con potentes equipos de sonido,

²³ Por ejemplo, es significativa la movilidad religiosa que se produce entre movimientos carismáticos, el espiritismo y las religiones cubanas de matriz africana.

constituyen una dimensión físicamente imponente de las relaciones y estructuras que se tejen a su interior y se asumen en la vida cotidiana, máxime cuando en éstas se depositan la esperanza, la tranquilidad y la fe de superar la dura voráGINE que viven los cubanos. Estos espacios arquitectónicos no deben entenderse sólo como marcos formales de la vida religiosa, sino como ámbitos socialmente conformados e históricamente apropiados, con implicaciones para la reproducción de identidades socioreligiosas en territorios más amplios demarcados simbólicamente hasta por la intensidad de los decibeles sonoros durante las prolongadas reuniones de culto o alabanza.

Resumiendo, los cambios de identidad religiosa han pasado por las adaptaciones de las Iglesias a las evoluciones de la mundanidad a partir de nuevas capacidades que diversifican el proceso de producción de respuestas y valores para profundizar en la religiosidad de múltiples actores. Al mismo tiempo, acentúan la competencia a partir de la importancia del principio de la diferenciación-identificación en relación con otro(s) grupo(s) o individuo(s) religiosamente definido(s).²⁴

Lo religioso se ha venido definiendo a partir de luchas por capitalizar y movilizar bienes de salvación extra o intramundanos. Estas luchas se han instituido como factores dinamizadores del campo religioso. En aras de la capitalización del potencial participativo y asociativo latente en la sociedad, así como de la sed espiritual o material, las diferentes expresiones han desplegado estrategias proselitistas a partir de los recursos de los que disponen. Se desarrollan los discursos y las liturgias religiosas, aumenta el consumo de textos bíblicos o de propaganda,²⁵ y se amplían las redes de familias, de hermanos o institucionales por el país y por todo el mundo en las que se permite hablar de cambios en las relaciones de evangelización. Una situación muy explícita de estos conflictos y luchas se ha podido constatar en las últimas peregrinaciones al santuario de San Lázaro. Así, por ejemplo, a los participantes tradicionales²⁶ se suman grupos de bautistas, evangélicos y pentecostales cantando, repartiendo publicidad y llamando a sumarse a su grupo, que se hacen presentes no

²⁴ El catolicismo es un ejemplo conocido de lo que tratamos de decir. Los nuevos recursos discursivos del papa Juan Pablo II, evidenciados con la visita del Santo Pontífice en enero de 1998, propician la redefinición cultural de una Iglesia que ha basado su permanencia durante siglos en una organización esencialmente eclesial, jerárquica y sacerdotal.

²⁵ Durante la década de los noventa la Biblia volvió a ser un texto imprescindible en las bibliotecas particulares, y su venta en las librerías, ferias y puestos de librerías fue tan exitosa que los ejemplares se agotaban rápidamente. Se calcula que desde 1998 entran anualmente al país más de doscientas mil Biblias. Además, se imprimen diversos materiales de divulgación general que son repartidos en los espacios de culto, en las actividades o en las visitas proselitistas. Por ejemplo, todas las diócesis de la isla publican revistas para reflexionar sobre temas sociales, económicos y culturales desde una perspectiva propia, entre las que destacan: *Palabra Nueva* en La Habana, *Vitral* en Pinar del Río, *Amanecer* en Santa Clara y *Simiente* en la Diócesis Bayamo-Manzanillo.

²⁶ Creyentes católicos, de religiones de raíz africana, devotos y asistentes espontáneos.

tanto definiendo una especie de contraperegrinación, sino reivindicando un lugar diferenciado en el conjunto de la diversidad del campo religioso, es decir, un lugar públicamente reconocido en las lógicas de la diversidad y de la movilidad de las formas religiosas.²⁷

No obstante, puede destacarse en cuanto a su crecimiento, por ejemplo, el movimiento de renovación carismático de las Iglesias metodistas y, por supuesto, las pentecostales porque la creencia en dones del espíritu, como la sanidad, las curaciones divinas, el ritmo de sus cantos y el trance, hacen de sus doctrinas y prácticas algo muy próximo al modo en el que los cubanos expresan su religiosidad. Es de sumo interés destacar que, en la *cresta de la ola* evangélica, el pentecostalismo marcha a la vanguardia tanto en zonas rurales como urbanas pero, fundamentalmente, en las periferias de estas últimas, donde se concentra la mayor parte de la población proveniente de las migraciones internas, por lo general sectores muy vulnerables y en condiciones materiales de vida más precarias. Por su parte, en los pequeños y medianos asentamientos rurales encuentran un mercado de la fe que ha estado tradicionalmente abandonado por la labor evangelizadora. Ahora, los católicos celebran sus misas hasta en casas de familia y el personal eclesial se traslada desde las cabeceras municipales para officiarlas; los pentecostales organizan sus cultos una o dos veces a la semana admirando con la palabra y las pruebas de fe; y, con aparente menos éxito, hasta los Testigos de Jehová echan a andar su maquinaria de conversión. Todos hacen énfasis en una labor social que acompaña a familias vulnerables, a personas mayores solas, a infantes y a jóvenes; de esta manera, realizan un fuerte trabajo social vinculado con su trabajo evangelizador.

A este contexto constituido por complejos y dinámicos procesos le llamamos la implosión religiosa de los noventa. Se trata de procesos endógenos, nacidos de las necesidades humanas y sociales de la crisis; de la explícita manifestación pública de relaciones de fuerza y de sentido entre diferentes actores religiosamente definidos; y de la acentuación y hasta aceleramiento de la tendencia histórica hacia la pluralización, a partir de la marcada diversidad, y la sincretización, de los tomas y dadas entre denominaciones y religiosos. También, se trata de una expresión cultural de interacciones en la que se convocaba a fuerzas simbólicas y divinidades para restar opacidad y violencia al caos, la irregularidad y la ruptura del orden, así como para dar fuerza al misterio de lo nuevo que emerge en el tiempo y el espacio.

Las relaciones entre Iglesia, sociedad y Estado

Hoy el campo religioso cubano es más plural y dinámico. Las relaciones entre los distintos sistemas religiosos son más competitivas y, sobre todo, entre los

²⁷ Notas de trabajo de campo realizado el 16 de diciembre del año 2000.

evangélicos o los no católicos cuyo carisma personal provoca continuas escisiones. En general, se trata de conflictos evidentes cuando las distintas expresiones indican la significatividad social de sus capitales simbólicos y humanos en relación con las formas objetivadas social y territorialmente que incluyen las religiones en un conjunto más amplio de relaciones. Cuando insistimos en los conflictos, lo hacemos para explicar hechos que, lejos de amenazar el concierto social, ilustran más bien la capacidad integradora de la colectividad que lo gestiona, hasta por omisión, y la potencialidad de los debates sobre la actualización de los principios, normas y prácticas del orden social, así como de las dinámicas territoriales que expanden el alcance de la fe por cuerpos humanos, urbanos y rurales, con marcas identitarias cada vez más notorias y públicas.

Actualizar y comprender esos cambios y conflictos identitarios de los distintos sistemas religiosos lleva a insistir en algunas lecturas sobre los cambios en los grados de institucionalidad, normatividad y compromiso de las comunidades religiosas, así como en su dimensión política a partir de las tensiones sociales, y a ejemplificar cómo desde el campo religioso se proponen al mercado simbólico nuevas evidencias que expresan de múltiples maneras la complejización y los nuevos contenidos de las relaciones sociales en Cuba. En nuestra estrategia de análisis interesan las más significativas matrices de sentido religioso del mundo, sin pretender remotamente agotar la diversidad, a saber: la Iglesia católica, por ser la más antigua y una de las más importantes del campo religioso; el conjunto de Iglesias protestantes, veladas por una necesaria generalización que reduce la heterogeneidad y complejidad de su realidad; y, por último, los sistemas afrocubanos, aunque los analizaremos con más profundidad a partir del Palo Monte, una de sus expresiones menos estudiadas, en el próximo capítulo.

Una rápida presentación del accionar de las instituciones que representan a esas matrices de sentido religioso del mundo más significativas en el mercado de las creencias rebela los procesos generales y las estrategias particulares de cada una, para asumir la desbordante demanda en los inicios del “periodo especial” y la necesidad de producir sentido existencial y normativas morales.

En particular, la Iglesia católica comenzó a desarrollar estrategias para asegurar el mantenimiento del compromiso religioso con el catolicismo a partir de la reorganización de sus estructuras, del aumento del cuerpo eclesiástico, de la activación de sus relaciones internas abriendo canales de participación a los creyentes, y de la asunción de responsabilidades y la libre expresión de sus iniciativas. También, se prestó más atención a las zonas rurales con la ampliación de la labor pastoral a partir de la celebración de misas periódicas y hasta casamientos en casas de familia, se produjo un movimiento de renovación interna con elementos de carisma, se aceptó una relativa “religiosidad popular” con prácticas más voluntarias y autónomas de la jerarquía y varió la interpretación del sentido del propio culto. Así, por ejemplo, se incorporaron instrumentos de percusión en los grupos que acompañan musicalmente los cantos y las oraciones de las misas.

Sin duda, la Iglesia católica ganó notoriedad desde los noventa. Así lo demuestran algunos aspectos como la organización de casas familiares para la enseñanza del catecismo, la apertura de casas de oración o de misión y el aumento en el número de bautizados y de matrimonios, así como la demanda de responsos cristianos para los fallecidos. Todas las diócesis de la isla tienen grupos juveniles, de catequesis y, en general, en ellas participan laicos que integran asociaciones que organizan actividades y apoyan la labor de la Iglesia. Se abrieron canales de participación para los creyentes y se les permitió asumir responsabilidades y la libre expresión de sus iniciativas, canalizando la demanda de espacios de integración y socialización. En Cuba se observa una contradicción entre el débil asociacionismo voluntario y el alto potencial de participación del pueblo cubano a partir de su desarrollo educativo y de los valores de la cultura política revolucionaria. Este es un terreno en el que se reafirma la acción de la Iglesia católica y de otros sistemas religiosos. Todos conforman un movimiento religioso que se ha reorganizado con fuerza y, por supuesto, con diferentes puntos de vista y tendencias.

Además, todas las diócesis publican revistas u otros medios impresos para informar sobre actividades pastorales y reflexionar sobre temas sociales, económicos y culturales desde una perspectiva propia. Entre los medios de esta prensa católica sobresalieron: *Palabra Nueva*, en La Habana, y *Vitral*, en Pinar del Río. También destacaron entre las publicaciones diocesanas; *Presencia*, en Matanzas; *Amanecer*, en Villa Clara; *Puentes*, en Sancti Spíritus; *Pasos y Fides*, en Cienfuegos; *Enfoque*, en Camagüey; *Imago*, en Ciego de Ávila; *Iglesia en Marcha*, en Santiago de Cuba; y *Cocuyo*, en Holguín. En general, estas publicaciones han tejido líneas editoriales autónomas que sopesan con relativa prudencia y equilibrio la acción evangelizadora y el papel sociopolítico de la Iglesia católica en la isla desde la voz de sus laicos. No obstante, han sido monitoreadas permanentemente por instancias oficiales y, en algunas ocasiones, se han definido sus responsables como “contrarrevolucionarios”.²⁸

La asistencia social volvió a ser significativa tras la creación de Cáritas Cuba en 1991 y su extensión a todas las parroquias con la apertura de comedores para ancianos, lavanderías para enfermos y espacios de atención a madres solteras, así como con la actuación de la Pastoral Penitenciaria que ayuda a las familias de los presos. La Iglesia ha querido encarnar la representación legítima de las minorías sociales en situaciones de pobreza, presidio o discriminación, como en el caso de la disidencia política o de los migrantes internos que proceden del oriente del país y radican en el occidente, sobre todo en la Ciudad de La Habana. A fines de noviembre de 1994, el cardenal Jaime Ortega Alamino ratificó la voluntad de acercar más la institución al mundo real, actualizando sus referencias con un lenguaje más accesible y “una

²⁸ Como en los editoriales publicados por el diario oficial *Granma* en mayo de 2000: “Aventura contrarrevolucionaria del gobierno de Polonia en Cuba”, *Granma*, 16 de mayo de 2000; “Aventuras contrarrevolucionarias de la SINA en Pinar del Río”, *Granma*, 24 de mayo de 2000.

postura espiritual positiva”. Sirvan de ejemplo sus siguientes palabras en la Carta Pastoral *Un Dios Padre de Todos*, del 18 de octubre de 1999:

Qué atención y respeto merece cada hombre en su extraordinaria dignidad, sobre todo el desvalido, el enfermo, el que está en prisión, el pobre porque no puede adquirir lo necesario para la vida con el salario que gana, el anciano que tiene una pensión muy reducida... todos son hijos de Dios. ¿Cómo pasar de largo ante el hombre maltrecho, cómo hacerse sordo a las quejas de los inconformes con el medio social, sean jóvenes o adultos, que viven en un repliegue parcial o total, aspirando muchos de ellos, especialmente los más jóvenes, a irse de Cuba, porque se sienten cansados de las limitaciones materiales o agobiados por la insistencia ideológica y la falta de opciones? También éstos son hijos de Dios y hermanos nuestros.²⁹

Al mismo tiempo, Ortega insistió en la necesidad de acercamientos y colaboraciones con otras religiones, aunque ésta fuera una vocación problemática para la jerarquía eclesíástica por su anhelo de papeles protagónicos. Estas prácticas se consolidaron, como veremos, con la visita de Juan Pablo II en enero de 1998 como hito fundamental en el empeño de vencer “la crisis vocacional” y otros desafíos de la Iglesia. Todos esos esfuerzos han tratado de hacer plausible la religión a personas codificadas moralmente con una mentalidad formada en las últimas décadas, en la búsqueda de una mayor eficacia discursiva, de deslizamientos simbólicos y de la actualización de sentidos profundos.

La alta jerarquía católica optó por “la serenidad y la seriedad” desde los enfrentamientos iniciales y apoyó la oposición de parte del clero al gobierno revolucionario, al que juzgó de “perverso” y “satánico” por las expulsiones de sacerdotes, la migración, la nacionalización de la enseñanza en los años sesenta y la adopción del ateísmo como doctrina de Estado. Como ya se señaló, el silencio fue interrumpido antes en 1969 y 1986, año este último en el que durante la celebración del ENEC Ortega manifestó diferentes críticas, puntos de entendimiento institucional y disposición a participar en la construcción socialista.³⁰ En 1993 se desencadenaron nuevas desavenencias entre la Iglesia y el Estado cuando los obispos católicos dieron a conocer su tercera toma importante de posición colectiva ante la situación del país desde el triunfo revolucionario. En el contexto aperturista de las reformas en los estatutos del partido (1991) y de la Constitución (1992), interpretaron en *El amor todo lo espera* la crisis económica, su dirección programática y la necesaria participación

²⁹ Jaime Ortega, *Un Dios Padre de Todos*, Carta Pastoral al clero, religiosos y fieles de la Arquidiócesis de La Habana con motivo del año santo jubilar, 1999, 5. <http://www2.glauco.it/nacub/otros/123.htm>

³⁰ Aurelio Alonso Tejada, *Iglesia católica y política revolucionaria en Cuba* (La Habana: Ciencias Sociales, 1997).

de todos los cubanos, incluyendo a los del exilio, en la resolución de los problemas.³¹ En medio de un clima de politización extrema justificado para la salvaguarda de la Revolución, el gobierno respondió con fuertes críticas en los medios, con imágenes de una traición que activaron dispositivos memorísticos sobre las brechas históricas entre la jerarquía católica y el Estado. A pesar de que no se dio a conocer oficialmente el contenido de la pastoral, se generalizó la circulación y el consumo del material impreso al ser distribuido por las iglesias. La avidez por leer el texto se debió tanto a la lectura crítica de la crisis social, económica y política, como a la propuesta de salida por la vía de la acción pastoral y de la renovación ética de los valores que sustentaban los vínculos de la comunidad nacional. La jerarquía de la Iglesia presentó un documento con su proyección eclesiástica ante las incertidumbres de la coyuntura social y económica cubana y definió la posición ambivalente que la ha caracterizado, además de que trató de colocarse en un punto equidistante entre la oposición —externa e interna— y el gobierno. Desde un posicionamiento que definieron de “humildad realista” que resultó lejano a lo oficialmente esperado tras el camino de entendimiento recién desbrozado, se describió la situación, se valoró desesperanzada, se reconocieron los esfuerzos gubernamentales en materia de salud, educación y protección social y, con tímida debilidad, se comenzó a reclamar un papel protagónico en la construcción de un clima de “reconciliación nacional” y un diálogo potenciador de esperanzas y no de culpabilidades.

A pesar del conflicto y de los ejercicios de vigilancia y control, el gobierno cubano no planteó las relaciones en términos rupturistas, sino que siguió consecuentemente su política de prevenir los conflictos (anti)religiosos en medio de la apertura de las reformas económicas, los acuerdos migratorios y la redefinición del proyecto social cubano fraguado en torno a la unidad y los valores nacionales en los que la dimensión religiosa había tenido un peso histórico destacado. Por el contrario, se fueron concediendo espacios de acción a la Iglesia católica en términos de asistencia material y espiritual y, en torno a la primera visita de un papa, se aceptó una ampliación significativa del número de sacerdotes, religiosos y seminaristas. El objetivo prioritario de la Iglesia católica en Cuba, según han reiterado sus máximas autoridades, ha sido ampliar y consolidar los espacios de acción pastoral fuera del control estatal, lo que no es difícil porque el Estado asumió cada vez más políticas descentralizadas, a la vez que limitó sus ámbitos de acción y aceptó la participación complementaria de diferentes agencias en la promoción y, sobre todo, la financiación de programas sociales. Todo ello al tiempo que las políticas sociales no han dejado de ser un tema altamente sensible para el gobierno, cuya legitimidad se ha basado con preponderancia en las conquistas alcanzadas en el plano social por la fuerte

³¹ Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *El amor todo lo espera*, La Habana, 8 de septiembre de 1993. <http://www.palabranueva.net/assets/documents/magisterio/El-amor-todo-lo-espera.pdf>.

intervención estatal en educación, salud y seguridad social. La Iglesia ha reiterado que habla de acuerdo con una doble y exigente fidelidad tanto a sí misma como a la patria, y se empeña en continuar superando el silencio de las décadas pasadas, aunque las críticas se realizan en privado para que el gobierno las estudie. Pero su redefinición es tanto retórica como práctica, y ahí radican sus retos en función de producir respuestas culturalmente pertinentes, es decir, en correspondencia con el contexto social, sus determinaciones político-ideológicas y las expectativas de su rebaño.

En función de la visita de Juan Pablo II a la isla en enero de 1998, las relaciones Iglesia-Estado fueron de entendimiento, cooperación y apoyo. Sin embargo, la estancia del sumo pontífice evidenció las contradicciones de la Iglesia porque tanto antes, como durante y después de la visita, se insistió en que ésta no podía verse ni como una aprobación ni como una reprobación del sistema. En sus homilias el papa hizo referencia a los derechos humanos, a la libertad de “vivir la fe”, a las libertades de prensa, expresión y formación, y a los cubanos del exilio, al mismo tiempo que condenó el bloqueo económico de Estados Unidos, calificándolo de “éticamente inaceptable”, y criticó el “neoliberalismo capitalista”, aunque subrayó que éstas no eran las únicas causas de los males de la sociedad cubana. A su llegada a La Habana el papa animó a los cubanos a “no tener miedo” y exhortó a la apertura para “mirar al futuro con esperanza”. En la misa pública de Santa Clara hizo referencia a la separación de las familias por la emigración, a la apertura de las escuelas a la religión, a la estabilidad familiar y a la condena al aborto. En Camagüey condenó el bloqueo económico y llamó a los jóvenes a ser “los actores de su propia historia” —sin decir cuál—, mientras que en Santiago de Cuba, el 24 de febrero de 1998, insistió en la libertad de pensamiento, en un proyecto de democracia, en la libertad de los presos políticos y en la necesidad de cambios y de reconciliación. En relación con la actividad pastoral Wojtyła subrayó que: “*La Iglesia, inmersa en la sociedad, no busca ninguna forma de poder político para desarrollar su misión, sino que quiere ser germen fecundo de bien común al hacerse presente en las estructuras sociales...*”. Y más adelante se autoafirmaría “Defendiendo su propia libertad, la Iglesia defiende la de cada persona, la de las familias, la de las diversas organizaciones sociales, realidades vivas, que tienen derecho a un ámbito propio de autonomía y soberanía...”³² Antes de estas agudas puntualizaciones, el arzobispo de Santiago de Cuba por 37 años, Pedro Meurice Estiú, le presentó su rebaño cubano y santiaguero a Juan Pablo II, manifestando que sus vidas carecían de sentido y de proyectos por la despersonalización y el paternalismo estatal, el desarraigo y la sobrevaloración del extranjero, a la vez que arremetió con la fuerza que le dio fama como nuevo “león de Oriente”, criticando la identificación de la patria

³² Juan Pablo II, *Homilia*. Misa celebrada en Santiago de Cuba, 24 de enero de 1998. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_19980124_santiago.html

con el partido, la nación con un proceso revolucionario y la cultura con la ideología política.

En La Habana, en la misma plaza donde se celebran los actos políticos y donde se ofició la última misa pública en noviembre de 1959, el papa dirigió sus críticas al “neoliberalismo” y al bloqueo, condenó los regímenes ateos y llamó a los cubanos a “la conquista de la libertad”. Además, se reunió con los intelectuales en la Universidad de La Habana, con el mundo del dolor y el de la cultura. Ofreció discursos llenos de significantes que para cada audiencia adquirieron significados diferentes pero, en general, con criterios referentes al orden global sumamente cercanos a los expuestos por el gobierno cubano en la arena internacional. Sin embargo, el episcopado de la isla no manifestó claramente la misma comprensión.³³

Ahora bien, desde el punto de vista político, la prioridad de las relaciones del Estado cubano con el Vaticano desde 1989 respondieron, en el orden externo, a la necesidad de hacer una presión efectiva sobre los gobernantes de Estados Unidos a favor del levantamiento del bloqueo económico y de lograr apoyo entre los gobiernos europeos y latinoamericanos a esa posición, en medio de su apuesta por reinsertarse en las relaciones económicas internacionales apoyado por valores de universalidad.³⁴ Por otra parte, en lo interno significó reconocer la legitimidad y la fuerza organizativa, socializadora y hasta movilizativa de la religión, convencer a la opinión pública nacional de la sistematicidad de los cambios que se venían dando y refundar las bases de su consenso social y de la legitimidad política en torno a la profundización de su convocatoria política y de su capacidad de tolerancia y diálogo. Se destacó la deseabilidad de unas relaciones de cooperación entre ambos poderes y se subrayó la posibilidad del despliegue de una institucionalidad más dialógica. Socialmente se confirmó la tendencia de cambios que se venían dando en las mentalidades y en las representaciones de los cubanos en torno a las configuraciones del poder y, en general, de la sociedad en el contexto de la crisis y las salidas a la misma. Quizá lo más relevante desde el punto de vista sociológico de la visita del papa Juan Pablo II y de sus actividades por toda la isla no giró tanto en torno a las demandas y al juego de interpretaciones que desataron, como sobre las posibilidades abiertas por el gobierno cubano para la confluencia de la lógica de poder católica en los mismos espacios físicos —las plazas—, comunicacionales y simbólicos dominados absolutamente por el poder estatal. En este sentido, toda la puesta en escena ritual constituyó una forma de resolución de los conflictos, una sobreposición de las legitimidades de los

³³ Aurelio Alonso, “La Iglesia y el contexto sociopolítico cubano”, *Debates Americanos*, núm. 5-6 (La Habana: enero-diciembre, 1998), 144.

³⁴ Ese año (1989) José Felipe Carneado, que estaba al frente de la Oficina de Atención para Asuntos Religiosos (OAAR) adscrita al Comité Central del PCC, entregó una invitación oficial del gobierno cubano en el Vaticano para la visita del papa, meses antes lo hicieron los obispos cubanos de manos de Mons. Ortega.

discursos y las prácticas rituales y, al mismo tiempo, una reabsorción de posibles expresiones desintegradoras del orden social.

Las misas, los ritos y las ceremonias fueron actos masivos porque el gobierno sumó, también, su capacidad de convocatoria y facilitó la movilización y la transmisión televisiva y radial. Como hechos de comunicación social, codificaron claves interpretativas del presente muy importantes para todos los actores comprometidos simultáneamente. Ello tal vez podría traducirse en las mentalidades, como la Iglesia desea, y en la extensión temporal de la imagen de la Iglesia como vehículo mediador y viabilizador del futuro o como agencia moduladora del calendario cívico-político más allá de los feriados de Navidad y Semana Santa. En realidad, para los cubanos la visita fue quedando como un episodio aislado y puntual en el pasado. Ello no quiere decir que se produjera el olvido social del acontecimiento ni que cesaran las actividades de la Iglesia, muy por el contrario, porque el catolicismo experimentó un reavivamiento y sus planes de trabajo ganaron en densidad y precisión en cuanto a los modos y los tiempos en que fueron ejecutados. En 1999 se crearon nuevas diócesis, se organizaron reuniones, simposios y encuentros, y se sostuvieron intercambios intensos con representantes de comunidades locales y del exterior, por ejemplo: la XXVII Reunión Interamericana de Obispos (febrero), la II Asamblea Nacional de la Unión Católica de Prensa y el Simposio sobre la Exhortación Apostólica “Ecclesia in América” (diciembre).

En el imaginario colectivo quedaron la majestuosidad de los actos y el simbolismo de los discursos, mientras que en el de la Iglesia quedaron la confianza en la renovación de la fe en Dios, en su sentido social como “vocera” de ciertas formas de pensamiento y acción colectiva, y una mayor credibilidad de su papel movilizador, así como de mediación ante las autoridades gubernamentales. Por ejemplo, al arzobispado se dirigen decenas de reclamaciones de personas de distintas adscripciones con problemas de orden judicial, laboral, económico o social en general, que son atendidas y canalizadas por la Comisión Diocesana Justicia y Paz. La Iglesia católica tuvo la posibilidad de darse a conocer en espacios públicos en los que no había participado desde tiempo atrás, de distinguirse y de ser reconocida como un poder internacional capaz de asumir roles más activos en lo social y lo espiritual al profundizar en la experiencia de la fe en Dios.

La Iglesia católica desplegó su poder religioso basándose en la nueva relación de evangelización propuesta por el papa Juan Pablo II y en la valoración social del mensaje religioso a partir de una teología en diálogo con el mundo real. A la propia legitimidad religiosa, que es la base de la autonomía de su poder, ha añadido la identidad social que construye como mediadora en los conflictos y como agencia institucional capaz de proponer objetivos para la superación de lo que ha considerado “males o dramas sociales” —el divorcio, el aborto, el sistema de internados en la enseñanza— y para la renovación de los lazos colectivos en términos religiosos. Precisamente esta presencia como interlocutora o profeta puede volver problemática y conflictiva su identidad

institucional. La tarea de esperar a los cubanos ha sido asumida anunciando la utopía cristiana frente a “la ceguera voluntarista” a la que dicen condujo la utopía socialista que defiende el gobierno cubano. Desde el “faro de esperanza”, que según el cardenal Ortega debe ser la Iglesia en “tiempos de renovación”, un nuevo mundo se prefigura “donde brille la justicia, se viva en libertad y se consolide la paz” como “un mundo mejor abierto a lo imprevisto de Dios” porque, de no ser así, se presagian epílogos fatales. Al decir del cardenal Ortega:

Puede ser que con el fin del milenio haya llegado también el final de algunas utopías forjadas por los hombres, según coordinadas demasiado entusiastas y faltas de realismo. Puede ser también que algunos autores hayan confundido la historia con la interpretación filosófica o ideológica que otros hicieron de ella.³⁵

La instrucción teológica pastoral de los obispos cubanos del 8 de septiembre de 2003, titulada *La presencia social de la Iglesia*, a una década de la pastoral *El amor todo lo espera*, denunció la situación de quebrantamiento de los derechos humanos y criticó la campaña gubernamental llamada “batalla de ideas” por su bélico estilo comunicacional y movilizador a través de “marchas”, “tribunas” y “mesas redondas”. Los obispos manifestaron voluntad de reconciliación y diálogo, definiendo un camino constructivo en las relaciones entre la Iglesia y el gobierno cubanos, pero criticaron la falta de comprensión de las autoridades del papel de la Iglesia, la percepción de ésta como “amenaza” o “hecho marginal” y el manejo a conveniencia de las coyunturas dosificando las cortesías y la tolerancia. Entonces, se volvió a apostar por un posicionamiento independiente al mantener un difícil equilibrio entre la crítica y el respaldo, la oposición y la oficialidad, soportando acusaciones de domesticación o aborrecimiento. El énfasis se puso ahora en los aportes de la Iglesia a la sociedad cubana, en su presencia y servicios públicos y en el desarrollo de las relaciones con el gobierno. No obstante, se criticó la identificación absoluta entre Estado y sociedad sin márgenes fuera de la ideología oficial y se solicitó respeto a los derechos integrales del ser humano, a la vida, a la expresión y a la participación sociopolítica, y se reivindicaron las libertades religiosas, la solución de los problemas de interés común y el compromiso político con la transformación de la sociedad como “caridad política”. De esta manera se actualizó la apuesta de la Iglesia en Cuba de “espera con amor”.³⁶

En el mismo tenor conmemorativo de los principales hitos históricos de los posicionamientos públicos de la Iglesia, la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba celebró el aniversario número veinte del ENEC con la presentación de

³⁵ Ortega, *Un Dios Padre de Todos*, 10.

³⁶ Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *La presencia social de la Iglesia*, La Habana, 8 de septiembre de 2003. <http://www.palabranueva.net/assets/documents/magisterio/La-presencia-social-de-la-Iglesia.pdf>.

su Plan Pastoral 2006-2010, *Construimos juntos el futuro*.³⁷ Entonces, los entresijos discursivos mostraron signos indicativos de la conveniencia de la colaboración para la transformación del país y el cultivo de la esperanza. Sin el lenguaje expresivo y comprometido del ENEC, los obispos actualizaron su voluntad de acercamiento al gobierno en el contexto de traspaso de poderes entre los hermanos Castro y de debates entre el continuismo y la profundización de las reformas. En pocas palabras, mostraron mucho sentido de la estructura de las oportunidades políticas abiertas y las expectativas sociales de cambio, adoptando abiertamente un posibilismo político al optar por la negociación y el compromiso con las nuevas autoridades para favorecer su rol coprotagonístico en los “caminos de esperanza” abiertos con progresivas “medidas trascendentales”. La postura táctica con todos sus guiños políticos daría sus frutos.

Las anunciaciones y valoraciones de la realidad cubana continuaron con las visitas de los papas Benedicto XVI en 2012 y Francisco en 2015 y 2016.³⁸ Estas visitas reforzaron las relaciones bilaterales y las coincidencias sobre temas de política internacional —como el proceso de paz en Colombia y otros conflictos bélicos en distintas áreas del planeta—, así como la concertación de las acciones de ambos Estados para distender las relaciones con el gobierno de Estados Unidos y poner fin al bloqueo económico.

Benedicto XVI realizó una visita pastoral y oficial del 26 al 28 de marzo de 2012 en la que conmemoró los cuatrocientos años del hallazgo de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba bendecida por su antecesor Benedicto XV casi un siglo antes. El interés privilegiado del papa en lo que él mismo llamó “este momento especial en la historia de Cuba” fue comprobar el estado de colaboración y confianza de las relaciones entre este país y la Santa Sede, y sobre todo constatar los avances de la comunidad católica en la isla. A su llegada a Santiago de Cuba como peregrino de La Caridad, el papa manifestó su deseo de ir a El Cobre para agradecerle a la Madre de Dios sus desvelos por todos sus hijos cubanos y pedirle

³⁷ Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *Construimos juntos el futuro. Plan pastoral de la Iglesia católica en Cuba 2006-2010*, México: Progreso, 2006.

³⁸ La visita de 2016 fue por unas horas durante una escala en su viaje apostólico a México el 12 de febrero de 2016. Fue muy breve pero de gran simbolismo. Durante cuatro horas se reunió con el patriarca de Moscú, Kirill o Cirilo I, de visita apostólica en Cuba. El papa y obispo de Roma y el patriarca de Moscú y toda Rusia protagonizaron el primer encuentro entre ambas Iglesias desde el gran cisma del año 1054; hablaron de las relaciones entre sus Iglesias, de sus feligresías y de los problemas civilizatorios y, finalmente, firmaron un acuerdo de treinta puntos llamando a la paz, al diálogo interreligioso y a la libertad de culto (al tiempo que criticaban el ateísmo militante). El presidente cubano fue testigo de algo más que de una representación de “la neutral encrucijada del mundo” donde evoluciona dinámicamente la fe cristiana, pues mostraba los oficios de su gobierno en política internacional. Francisco y Kirill, *Declaración conjunta*, Ciudad de La Habana, 12 de febrero de 2016. <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-declaracion-firmada-por-el-papa-francisco-y-el-patriarca-ruso-kirill-en-cuba-83129>.

que guiara los destinos de la nación cubana “...por los caminos de la justicia, la paz, la libertad y la reconciliación”.³⁹

En la misa de ese mismo día, el arzobispo de Santiago de Cuba, Dionisio Guillermo García Ibáñez, le dio la bienvenida a su santidad Benedicto XVI en la Plaza de la Revolución Antonio Maceo con un mensaje de tono patriótico en el que expresó en nombre de la comunidad católica sus recelos hacia toda injerencia foránea y el compromiso de lograr una República próspera, incluyente y participativa, con todos y para el bien de todos. Por su parte, Ratzinger subrayó la necesidad del testimonio de la fidelidad y de construir un futuro por caminos de renovación, esperanza, paz, perdón, comprensión y amor, sembrando reconciliación y fraternidad en Cuba como casa de y para todos.⁴⁰ Asimismo, en La Habana hizo énfasis en la expresión de la virtud, la dignidad y la libertad religiosa en el ámbito público de la sociedad reivindicando que la Iglesia tiene mucho que aportar en Cuba —la patria—, aunque reconoció los pasos dados para que la Iglesia llevara a cabo su misión pública y abiertamente, refiriéndose a su labor mediadora en varios conflictos.⁴¹

En el vigésimo aniversario de la retadora pastoral de 1993, una nueva carta titulada *La esperanza no defrauda* pasó del análisis crítico de las reformas económicas implementadas por el presidente Raúl Castro, a pedidos no muy precisos sobre su acompañamiento con la apertura del sistema político, una reforma del Estado y el reconocimiento de la disidencia.⁴² El estilo de urgencia pública se anudó a un clima de frustración por la falta de coherencia entre el proyecto social y los proyectos familiares e individuales y al desfase entre las expectativas abiertas por las reformas y los pocos resultados de las mismas, lo que concluyó en un resentimiento y una falta de confianza en el futuro sobre todo entre las nuevas generaciones. Las críticas al paternalismo y al verticalismo estatal, a las restricciones a la participación horizontal y a los grupos de poder y de interés que no representan a la sociedad, indicaron por su generalidad más coherencias que divergencias con la crítica oficial. En este sentido, otros puntos focales de la carta fueron la denuncia de la pobreza material extendida, el reclamo del derecho a la diversidad de pensamiento y creación, la proclamación de mayor autonomía para la sociedad civil, y diálogo entre todos los cubanos

³⁹ Benedicto XVI, *Discurso*. Ceremonia de bienvenida, Santiago de Cuba, 26 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120326_benvenuto-cuba.html.

⁴⁰ Benedicto XVI, *Homilía*, Santa Misa, Plaza de la Revolución Antonio Maceo, Santiago de Cuba, 26 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120326_santiago-cuba.html.

⁴¹ Benedicto XVI, *Homilía*, Santa Misa, Plaza de la Revolución José Martí, 28 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120328_la-habana.html.

⁴² Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *La esperanza no defrauda*, La Habana, 8 de septiembre de 2013. <http://palabranueva.net/assets/documents/magisterio/la-esperanza.pdf>.

independientemente de donde radicarán. Además, ese modelo de justicia y paz se potenció con las dimensiones religiosa, humana y social de la misión evangelizadora de la Iglesia, exaltada por la valoración de los aportes de las visitas de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Se habló en nombre de amplios grupos religiosamente definidos o no, representativos de las precariedades y las limitaciones que obligan a migrar sacudiendo toda la riqueza humana de la sociedad cubana. Los obispos trataron de emular la perspectiva polémica de la pastoral de 1993 pero el contexto era muy diferente. Sin embargo, se definieron en términos más ecuménicos como voceros de una sociedad plural y, al igual que en sus posicionamientos públicos anteriores, lanzaron un llamado posibilista a la esperanza, la buena voluntad y el diálogo para la búsqueda y la siembra de futuro en una “sociedad abierta y solidaria”. Ese llamado por “un camino que sea esperanza alegre de vida”, a pesar de las decepciones fue refrendado en el nuevo plan pastoral (2014-2020), *Por el camino de Emaús*.⁴³

En 2015, el papa Francisco llegó para celebrar los ochenta años de relaciones diplomáticas entre los Estados vaticano y cubano y la reanudación de las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y Cuba unos meses antes. Francisco criticó la supremacía de las ideologías en el desarrollo social por considerarlas lecturas parciales, deformadoras de la realidad o esquemas preconcebidos, y subrayó la vocación de servicio a las personas, no a las ideas, en la misa habanera del 20 de septiembre. Llamó al fortalecimiento de una identidad institucional con siembras de ilusión, de esperanza en un futuro mejor y de vocaciones de servicio, así como a una misión moralizadora de la política porque, al decir del papa Francisco al final de su homilía en la misa celebrada en la habanera Plaza de la Revolución: “...quien no vive para servir, no sirve para vivir”.⁴⁴ También hizo llamados de conversión como un “juego de miradas” y dio un reconocimiento a la Iglesia en Cuba y a las “casas de misión” en la oriental ciudad de Holguín el 21 de septiembre.⁴⁵ Asimismo, el día siguiente, en Santiago de Cuba, llamó a la “reconciliación”, refiriéndose al acercamiento entre La Habana y Washington del que fungió como mediador y a una “revolución de la ternura” en la que la Iglesia continuara siendo “signo de unidad de un pueblo noble y digno... [y] una Iglesia que salga de casa para tender puentes, romper muros, sembrar reconciliaciones...”.⁴⁶

⁴³ Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *Por el camino de Emaús. Plan pastoral de la Iglesia católica en Cuba 2014-2020*. La Habana: 2014. <http://iglesiacubana.org/cocc/pages/textos>

⁴⁴ Francisco, *Homilía*, Santa Misa, Plaza de la Revolución, Ciudad de La Habana, 20 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150920_cuba-omelia-la-habana.html

⁴⁵ Francisco, *Homilía*, Santa Misa, Plaza de la Revolución, Holguín, 21 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150921_cuba-omelia-holguin.html

⁴⁶ Francisco, *Homilía*, Santa Misa, Basílica menor del Santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, Santiago de Cuba, 22 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150922_cuba-omelia-santiago.html

En todas sus intervenciones públicas, el papa Francisco hizo énfasis en criticar el individualismo, el egoísmo y la indiferencia, así como exhortó a no encerrarse, a la solidaridad y a atender a los necesitados y más frágiles. Al tiempo que se exaltaba la vocación de grandeza del pueblo cubano y del alma cubana, se promovió una cultura del encuentro y del diálogo liderada por la Iglesia de Roma.⁴⁷ Los representantes de esta Iglesia saben que sus relaciones con la sociedad y sus interacciones con los diferentes elementos que integran la estructura social cubana son conflictivas, teniendo en cuenta que las proscipciones de la doctrina social encuentran resistencias que pasan por diferencias de género, generacionales y de mentalidades a la hora de interpretar temas como, por ejemplo, el noviazgo, las relaciones sexuales preconyugales, el cuerpo de las mujeres, el aborto, el uso de anticonceptivos, la subordinación de la libertad a la libertad religiosa, la homosexualidad, el modelo de familia, las formas de vestir y de peinarse, el reconocimiento de la virtud y los valores por la fe. Lo distintivo consiste en que la Iglesia arremete con su restauración moral convencida de que a nivel individual se produce una subversión en la jerarquía de los valores y, por tanto, se debaten “lo conocido” y “lo novedoso”, viejas y nuevas certezas. Asimismo, se inserta socialmente como potenciadora de esperanzas, dando cobijo a individuos y grupos sensibles a la política y proponiendo la utopía del “reino de Dios” al mercado de futuros posibles.

El poder religioso y el político se posicionan en sus interacciones: el primero, proponiendo una actitud espiritualizada positiva y la consolidación de sus estructuras organizativas, orientándose ambigüamente entre la *inmanencia* y la *trascendencia*,⁴⁸ es decir, viviendo su tiempo sin sacrificar futuros posibles y, con ellos, asegurando perdurabilidad temporal.⁴⁹ El segundo, reconstituyendo su legitimidad sobre la base de un consenso lo más amplio posible manteniendo una *radical intransigencia estratégica* en cuanto a conservar el orden social revolucionario y adoptando una *flexibilidad táctica* para adaptarse raudo a coyunturas y contextos variables.

El esquema religioso, sobre todo de la Iglesia católica aunque generalizable a todo el pensamiento religioso, mantiene la polaridad de dos hitos fundamentales de orden cósmico, el origen y el destino final, y, por tanto, pretende subrayar aspectos

⁴⁷ <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-cuba-usa-onu-2015.html>

⁴⁸ Tal esquema, generalizable a todas las religiones, subraya aspectos tradicionales de la vida cotidiana y, al mismo tiempo pero con dudas, abre o deja abierta la posibilidad de la innovación, de lo novedoso como dispositivo del cambio. Niklas Luhmann, “Religión y sociedad”. *Revista Signos*, núm. 43 (Santa Clara, 1996), 21.

⁴⁹ Así, según sus autoridades, cumple la exhortación apostólica “Ecclesia in America” de Juan Pablo II, donde se dice: “La Iglesia que por razón de su dimisión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”.

tradicionales de la vida cotidiana, al mismo tiempo que, con muchas dudas, pretende abrir o dejar abierta la posibilidad de la innovación, de lo novedoso como dispositivo del cambio, mientras el símbolo de la cruz es cada vez más público y publicitado. Por su parte, el gobierno se acerca a todo lo latente socialmente, atendiéndolo, como llave para el mantenimiento de la gobernabilidad; con este fin, confía en la ciencia y en la capacidad del ser humano y de la razón para caminar con una lógica gradual que introduce cambios lentamente según se estiman pertinentes. Ambos actúan, eso sí, bajo el imperativo de integrar nuevas formas de asociacionismo en lo político y de generar certidumbres para su actuación en un escenario más solidario y controlado socialmente. Proceden con estilos, modelos y corporizaciones en agentes diferentes pero, de igual modo, se aseguran algunas claves para su reproducción temporal, por lo que se originan inevitablemente descuidos y otras incertidumbres en su empeño por ocultar sus miedos.⁵⁰ Cuentan con diseños estratégicos de la sociedad en la que operan o desean operar.

Las relaciones han sido difíciles y tensas a pesar de la coexistencia y el clima de diálogo en pro del mutuo beneficio. Ambos poderes no se identifican plenamente y la desconfianza mutua mantiene ciertas distancias que son más evidentes en puntos de vistas diferentes y hasta opuestos en torno a la legislación penal —en particular, a la pena de muerte y los presos políticos— y a demandas específicas como el acceso a las instituciones educativas y a los medios de comunicación, aunque en fechas señaladas u ocasiones extraordinarias se han abierto algunos espacios radiales y televisivos. La encargada de la Oficina de Asuntos Religiosos del gobierno cubano, Caridad Diego Bello, ha apuntado que los problemas del Estado cubano con la Iglesia han sido coyunturales, a lo que Aurelio Alonso se ha referido como una “normalidad accidentada”.⁵¹

Y, en efecto, los problemas se han planteado contingentemente con publicaciones o manifestaciones de sus líderes. Además de los ejemplos más señalados pueden citarse, por ejemplo, las declaraciones realizadas por el cardenal Jaime Ortega y por monseñor Pedro Claro Meurice, arzobispo de Santiago de Cuba, por la aceptación de los títulos de doctores *Honoris Causa* en varias universidades norteamericanas; por ejemplo, al primero en la Universidad de San Francisco (California, noviembre de 1999) y, al segundo, en la Universidad de Georgetown (mayo de 1999). Monseñor Meurice Estiú, una de las voces más críticas del episcopado cubano, afirmó que en Cuba se asistía al “...deterioro ético y cívico que ha llevado al vacío experimental, a la despersonalización y a todo el tejido social a un proceso de desintegración por corrupción interna”.⁵² En este sentido opinó que lo difícil era reconstruir la

⁵⁰ Alonso Tejada, *Iglesia católica y política revolucionaria en Cuba*, 147.

⁵¹ Aurelio Alonso Tejada, “Iglesia católica y política en Cuba en los noventa”, *Cuadernos de Nuestra América*, núm. 22 (La Habana: julio-diciembre, 1994).

⁵² Pedro Meurice, “Presente y futuro de la Iglesia cubana”, mayo de 1999. <http://www2.glauco.it/nacub/otros/121.htm>

subjetividad social y restablecer la autonomía de la persona. Su crudo inventario de los principales problemas subrayó la angustia existencial, las desigualdades, las limitaciones de las libertades fundamentales, las medidas económicas restrictivas, la despersonalización y el desaliento y, en último lugar, el bloqueo exterior y las injustas relaciones internacionales. Sin embargo, la Iglesia tomó distancia de estas posiciones y de las de los laicos con perspectivas políticas más enfrentadas.

En general el gobierno cubano ha ido matizando su política religiosa desde reconocer la militancia de los religiosos en el Partido Comunista y la libertad de culto como Estado laico, hasta proporcionar acceso a los religiosos a prisiones y hospitales y autorizar la entrada al país de curas, ministros y pastores extranjeros para impartir cursos técnicos en las iglesias, pero no ha descuidado su ejercicio de regulación y control, por lo que ha impuesto restricciones en el derecho y en la práctica. La inscripción en el Registro de Asociaciones del Ministerio de Justicia es un requisito para el establecimiento legal en el que quedan definidos con énfasis el lugar o los espacios de actividades y las fuentes de financiamiento, así como el acceso a ciertos servicios como los bancarios. En el registro están asentadas más de seiscientas instituciones religiosas entre las que predominan las espiritistas, evangélicas y protestantes y, en menor medida, las hebreas, yorubas, islámica y budista. No cuentan con reconocimiento oficial los Testigos de Jehová, la *Iglesia Bautista Misión Bereana*, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días o mormones, la Alianza Evangélica Cubana y otras de movimientos neoevangélicos. Como parte del repertorio de acciones de seguimiento las autoridades mantienen un estricto protocolo para otorgar los permisos de construcción de nuevos templos o iglesias y las concesiones de terrenos para ello, con algunas notables excepciones entre las que destacan las catedrales ortodoxas griega (2004) y rusa (2008) y un nuevo seminario católico. Además, se ocupa de: la regulación con decisiones consideradas por algunos como discrecionales de los permisos de reparaciones y mantenimiento de lugares de culto y otros edificios, la autorización de procesiones o eventos fuera de los recintos reconocidos, el registro de todas las publicaciones, la importación de materiales y ayudas, los viajes al exterior, las relaciones con asociaciones extranjeras, y las inspecciones a bienes, publicaciones y registros de asistencia.

Si bien el catolicismo experimentó una tendencia a la recuperación desde los ochenta, ésta devino en condiciones de cierta desventaja política por lo antes expuesto. Mientras la Iglesia católica se retraía, crecieron en importancia otros grupos religiosos como las Iglesias protestantes,⁵³ las evangélicas y los sistemas

⁵³ Se han reconocido más de cincuenta Iglesias protestantes, desde las más tradicionales presbiteriana, metodista, bautista, episcopal y luterana, a las pentecostales, con un total de aproximadamente 1100 pastores, 900 templos, más de un centenar de casas de culto y cinco seminarios, así como campamentos, misiones y varias publicaciones. A diferencia de la Iglesia católica en la que abunda personal extranjero, la totalidad de los pastores y ministros son cubanos. Aunque se suele afirmar que

religiosos de origen africano, que a pesar de ser catalogados como “cosas del pasado”, gozaron de una extendida aceptación social, respeto y espacios de diálogo con las autoridades como reconocen sus líderes.

En el mundo cristiano no católico se habla del protestantismo para englobar a un conjunto muy diverso de Iglesias, convenciones, movimientos, ligas, hermandades, misiones y sociedades.⁵⁴ De ello puede advertirse cómo los cristianismos, como movimientos de expansión religiosa, tienden históricamente a poseer un carácter misionero centrado en el carisma de sus líderes para satisfacer las necesidades del ser humano. Pero misión y evangelización no han constituido procesos unitarios, por lo que se producen continuas rupturas e incisiones que acentúan la heterogeneidad y la división, así como las relaciones de conflicto y competencia entre las Iglesias madres y sus más heterodoxos desprendimientos. Esta realidad expresa el accionar de un conjunto diverso y fraccionado de Iglesias cristianas, una territorialidad en expansión por todas partes.

Quizás por estas razones, las Iglesias protestantes han desarrollado un fuerte movimiento ecuménico como espacio de diálogo y encuentro para el acuerdo y la puesta en marcha de un proyecto común, una macroidentidad evangélica con capacidad de interlocución social y política. En Cuba dicho movimiento se ha destacado por un pensamiento religioso, elaborado teológicamente, de un profundo interés por cuestiones públicas, que comparte objetivos del proyecto social cubano y, por tanto, más acordes con ideas de la utopía de la Revolución cubana. Esta “nueva teología cubana” no renuncia a cierta “vocación profética”, es decir, a la posibilidad de realizar críticas constructivas a la realidad en la que se considera una protagonista social más.

En general, sus proyecciones pueden evidenciarse con la convocatoria a un Congreso Evangélico Nacional por parte del Consejo de Iglesias de Cuba (CIC) con la visión de que participarían todas las Iglesias evangélicas del país y no sólo las integrantes del CIC.⁵⁵ Dicho congreso, tras sucesivas posposiciones por diferentes razones económicas y coyunturales —como la visita del papa—, se propuso para finales de 1999. Un Comité Nacional de quince miembros comenzó la organización

puede considerarse comprometido con ambas Iglesias un conjunto poblacional más o menos similar, hoy realmente se asiste a un incremento del número de evangélicos, sobre todo de pentecostales.

⁵⁴ Como ya hemos dicho, todas se fueron asentando en Cuba desde la senectud del siglo XIX con algunas misiones evangelizadoras que acrecentaron su actividad con la primera intervención norteamericana en la isla (1898-1902), por lo que para muchos tuvieron un sello “norteamericanizante.”

⁵⁵ Integrado por veintiocho iglesias miembros, catorce movimientos ecuménicos o centros y diez asociados fraternales u observadores (<http://consejodeiglesiasdecuba.org/>). No son miembros del CIC la Iglesia Bautista Oriental, la Iglesia Los Pinos Nuevos y la Asamblea de Dios. Precisamente las Convenciones Bautistas Occidental y Oriental, la Liga Evangélica de Cuba (LEC), las Iglesias Metodistas, Buenas Nuevas y Evangélica Betel y Asamblea de Dios, fundaron la Alianza de Iglesias Evangélicas Cubanas (AIEC) en junio de 2019.

de la Celebración Evangélica Cubana bajo el lema: “Jesucristo por todos y para todos”; y tres temas centrales de discusión: “Amor, paz y unidad”. Finalmente, la celebración debió adelantarse para los meses de mayo y junio debido a razones prácticas y a la celebración de la Cumbre de Presidentes de Iberoamérica durante el mes de noviembre en La Habana. El propósito central fue realizar una gran reunión en la que participaran diferentes denominaciones, una “aventura de fe” no con fines proselitistas, sino para promover el amor, la paz y la unidad, para subrayar su carácter “evangélico y cubano”.⁵⁶ Las autoridades del gobierno brindaron todo su apoyo y los principales líderes asistieron a las actividades públicas centrales junto a líderes religiosos extranjeros, fundamentalmente norteamericanos. En general, fueron exitosas las diferentes actividades, no tan masivas como las católicas organizadas un año atrás, pero sí se trató de verdaderos hechos comunicacionales por su alcance nacional, el despliegue propagandístico y la trasmisión televisiva de las cuatro reuniones más significativas. Sin embargo, algunas Iglesias se abstuvieron de participar alegando distintas razones e, incluso, subrayando alineamientos políticos y contradicciones éticas.

La diversidad del mundo protestante se ha expresado, además, en las posiciones y proyecciones sociopolíticas que vibran entre el compromiso, la abstención y la crítica directa. Así, al llamar la atención sobre la expresión “aventura de fe”, como propuesta de una aventura existencial que se inspira ideacionalmente en un viaje, nuevas experiencias y cogniciones, se dimensionaron dos imaginarios según la lectura *progresista* o *fatalista* de los posibles participantes: *a*) la utopía cristiana revelada a través de la palabra de Jesucristo como sinónimo de unidad y paz en contra de *b*) la perdición y la nada del infierno. Si bien para algunos “el reino de Dios” en la tierra se acerca al proyecto social cubano, para otros es el segundo destino el que define al mundo real. Ambos configuran connotaciones de sentido para el contexto cubano, como más adelante veremos: el cielo y la luz o el infierno y las sombras.

En general, el mundo protestante ha desarrollado un fuerte movimiento ecuménico que, si bien no está exento de divisiones, le garantiza representatividad nacional e internacional y capacidad de acción colectiva en la organización de la labor evangelizadora de sus iglesias miembros, la formación de su personal especializado⁵⁷ y la gestión de los recursos con que cuenta. El Consejo de Iglesias de Cuba (CIC),

⁵⁶ Fue concebida en dos partes: la primera consistió en celebraciones conjuntas entre iglesias locales y otras actividades y, la segunda, los actos públicos en por lo menos diez provincias y seis municipios.

⁵⁷ Los graduados de bachilleres, licenciados o diplomados en teología de seminarios cubanos suman cientos. Los centros más destacados son: el Seminario Evangélico de Teología (SET) de Matanzas, el Seminario Las Palmas de la Misión Mundial en Cabañas provincia Habana, el Seminario Teológico Bautista Dr. Rafael A. Ocaña de la Convención Bautista Occidental y el Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos (ISEBIT) adscrito al Centro de Estudios del CIC.

bajo el lema “Unidos y unidas para servir”, ha desarrollado varios programas entre los que han sobresalido *El evangelio en marcha* que tiene una cita radial mensual,⁵⁸ el de *Educación cristiana* y el de *Análisis de la realidad social* del Centro de Estudios. También, desarrolla un fuerte trabajo comunitario con proyectos como “Vida plena: por la inclusión social en igualdad de derechos y oportunidades de las personas con discapacidad”,⁵⁹ “Comunidades urbanas por el desarrollo”⁶⁰ y “Formación integral ecuménica con enfoque de género”.⁶¹ Sus miembros realizan sus propias intervenciones sociales, como la denominación evangélica cristiana Ejército de Salvación, presente desde la segunda década del siglo XX en Cuba, que ha atendido materialmente el Hogar de Ancianos William Booth en el municipio habanero de Marianao, y un centro para alcohólicos en Vertientes, Camagüey, en conjunto con el Ministerio de Salud; asimismo, ha actuado con ayuda material en situaciones de desastres socionaturales.

De este modo el ecumenismo no católico deviene como un fenómeno cultural que constituye un fuerte contrapeso a la Iglesia católica en condiciones en las que el Estado garantiza igualdad de oportunidades, es decir, actúa sin favoritismos ni privilegios, dejando emanar la posibilidad de acción del diálogo social o la negociación política dentro de los principios que éste promueve y defiende. No obstante, ciertos posicionamientos del CIC en torno a los presos políticos en los últimos años han tensado las relaciones oficiales con el gobierno cubano.

Por su parte, las experiencias religiosas de esencia africana e, incluso, el espiritismo y la religiosidad socialmente practicada, mostraron mayor capacidad de adaptación que las familias eclesásticas a los enormes desafíos del “periodo especial”. Éstas tienen gran significado en la vida de los cubanos con sus creencias y prácticas curativas, la comunicación con los espíritus y distintos elementos que subrayan el sentido utilitario y pragmático de la religiosidad común entre la población.

Las religiones cubanas de raíz africana tienen unas estructuras organizativas basadas en redes de casas-templos cuyas normativas se constituyen más bien como pactos de fidelidad personales entre los miembros de grupos relativamente pequeños, es decir, con una densidad moral formalizada o prescrita de palabra que garantiza flexibilidad y apertura al amparo de cualquier individuo. Estas características han permitido históricamente su sobrevivencia en la clandestinidad, la transmisión oral de su patrimonio y la resistencia a las agresiones u hostilidades, al tiempo que han acentuado las variaciones locales y regionales y han impedido la intelectualización y

⁵⁸ Los primeros domingos del mes a través de la emisora CMBF Radio Musical Nacional. <http://www.cmbfradio.cu/>

⁵⁹ <http://consejodeiglesiasdecuba.org/index.php/proyecto-vida-plena/>

⁶⁰ <http://consejodeiglesiasdecuba.org/index.php/proyecto-comunidades-cubanas-por-el-desarrollo/>

⁶¹ <http://consejodeiglesiasdecuba.org/index.php/proyecto-formacion-integral-ecumenica-con-enfoque-de-genero/>

burocratización excesivas que sí amenazan a otras matrices religiosas. Sin embargo, ello les confiere una arquitectura institucional que es problemática en términos de representatividad ante otras instituciones religiosas y estatales,⁶² y limita sus capacidades para profundizar en mecanismos de socialización en una cultura letrada⁶³ y en la institucionalidad de los entramados de relaciones. Esta situación puede ser, sin lugar a dudas, revertida con innovaciones en el plano asociativo.

Por ejemplo, líderes de las órdenes religiosas y sociedades masculinas abakuá iniciaron un proceso de organización para unir todos los juegos, potencias, tierras o partidos en una Asociación Abakuá de Cuba con burós municipales, provinciales y un Consejo Supremo Abakuá que regulariza algunas normas y asumió la representación social de todos sus miembros con reconocimiento oficial. El Consejo Supremo Abakuá fue constituido a mediados de los años setenta y oficializado el 18 de febrero de 1996, junto a sus burós provinciales en la capital y Matanzas, y municipales en Guanabacoa, Regla, Marianao, Arroyo Naranjo y San Miguel del Padrón. Luego continuó el trabajo organizativo como Consejo Abakuá de Cuba y Organización para la Unidad Abakuá con vistas a lograr su reconocimiento jurídico en el Registro Nacional de Asociaciones, el cual se logró con la resolución 65 del 18 de octubre de 2005 del Ministerio de Justicia, bajo la denominación de Asociación Abakuá de Cuba. Este proceso sistematiza el asociacionismo de una red de sociedades que lucharon secretamente por subsistir frente a discriminaciones, persecuciones y marginaciones desde los espacios barriales, donde tuvieron su origen, se enraizaron y extendieron sus membresías y agrupaciones en templos con fuertes vínculos solidarios.⁶⁴

Todas las expresiones religiosas de matriz africana reciben un especial reconocimiento político y social como dimensiones significativas de la cultura nacional en el contexto de la revaloración de los distintos elementos identitarios de “lo popular” en tanto factores centrales del nuevo consenso alrededor de lo nacional. Sin embargo, se produce una sobrerrepresentación de lo cubano como lo afrocubano en términos religiosos, a constatar en todas las manifestaciones artísticas, en las

⁶² Por ejemplo, el papa Juan Pablo II no los recibió durante su visita aludiendo a esta situación y a la comercialización de sus creencias. Matizando, el cardenal Jaime Ortega estimó que los consideraban como parte de la Iglesia porque estaban bautizados.

⁶³ Aunque las libretas de palo o de otras expresiones continúan siendo vitales para el estudio de los religiosos, es común usar como materiales de referencia para la acción las obras editadas o reproducidas como resultado de trabajos investigativos. En este sentido, los más demandados han sido *El Monte*, de Lidya Cabrera (La Habana: Letras Cubanas, 1993) y *Los orishas en Cuba*, de Natalia Bolívar (La Habana: Ediciones Unión, 1990). A ello se suma el cúmulo de material en distintos soportes escriturales o visuales, de carácter testimonial, divulgativo, formativo y promocional, que está disponible en internet para toda la diáspora religiosa.

⁶⁴ Ramón Torres Zayas, *Relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2010), 122-133.

políticas culturales y en las ofertas turísticas. Esas situaciones y las respuestas de los mismos actores religiosos se expresan en la comercialización, la ritualización y la folclorización de las prácticas religiosas. Esta realidad suma, a la debilidad institucional, escisiones entre los practicantes y sus formas organizativas en torno al sentido social o comercial de sus creencias, un debilitamiento de los compromisos, el descrédito y la crítica pública y, a largo plazo, la recreación del capital cognitivo y simbólico conservado y transmitido de generación en generación.

De hecho, hoy conviven varios procesos que se superponen e identifican claramente con las distintas tendencias y proyecciones de los practicantes en relación con la robustez de sus estructuras organizativas. Como ya hemos dicho, la *institucionalización* se constata no sólo en el caso de la Asociación Abakuá de Cuba, sino en el de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba como representación de un grupo de sacerdotes de Ifá y de santeros que convergen en la necesidad de modalidades organizativas más formalizadas para la representación y la acción pública. Otro proceso al que no se puede permanecer ajeno es el de *expansión transnacional*, es decir, la territorialidad de las prácticas, fundamentalmente de la santería y del palo en países hacia donde se dirigen los flujos migratorios cubanos y de donde proceden los turistas que visitan el país.⁶⁵ Otra tendencia, apuntada por la socióloga Annet del Rey,⁶⁶ es la *africanización* de las creencias para recuperar las raíces de la africanía y la fuerza de los credos y prácticas en resistencia a la *cubanización* como resultante histórica y a la *patrimonialización*, por intereses individuales, de formaciones culturales o de políticas nacionales. Y, por último, la tendencia hacia la *familiarización* de las creencias en un empeño por unir la familia sanguínea y la religiosa y por evitar la corrupción de los dogmas con prácticas mercantilistas y folcloristas y, por esta vía esencial para tales expresiones, asegurar solidaridades y su reproducción en el tiempo.⁶⁷

A modo de síntesis de este contexto amplio, se puede advertir cómo los sistemas religiosos van recuperando espacios de acción y potenciando cierta capacidad de intervenir y negociar en la vida social a través, fundamentalmente, de su papel en los procesos educativos y de socialización cívica. También recuperan en cierta medida su papel tradicional a la hora de estructurar el calendario social, de tal forma que se fomenta la conciencia religiosa por medio de la actualización de días de fiesta —como el 25 de diciembre— y fechas de procesiones —como las de Semana Santa,

⁶⁵ Olatz Goiri Elcoro, “Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa: Cuba-España y el universo virtual” (tesis de doctorado, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, 2002).

⁶⁶ Annet del Rey Roa, “La tendencia de africanización. ¿Un desafío para la identidad cubana?”, en *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambrano (Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002), 229-254.

⁶⁷ Ivor Miller, “Obras de fundación: la sociedad abakuá en los años noventa”, *Caminos*, núm. 13-14 (enero-junio de 1998), 24-35.

la Caridad del Cobre, la Virgen de Regla o San Lázaro—. Esta es la intersección en donde se torna conflictiva la relación entre lo estatal y lo religioso, lo público y lo privado, lo institucional y lo individual, y la tradición popular, porque lo socialmente dominante por la acción del gobierno no necesariamente coincide con lo que los grupos religiosos demandan, como tampoco concuerda lo que proponen las jerarquías de las instituciones religiosas con las demandas y sentimientos de los creyentes.

Las tensiones se plantean en torno a la identificación de —o la resistencia a— los valores promovidos oficialmente a través, por ejemplo, de la acción educativa de los aparatos del Estado en el caso del catolicismo por el choque entre la moral de la trascendencia de la matriz religiosa y la propuesta socialista y humanista de la matriz sociopolítica.⁶⁸ Como problemas sociológicos, estas realidades no reclaman necesariamente una lectura política, pero tienen un potencial de conflictividad que en determinada estructura de oportunidades puede desatarse con agudeza a partir fundamentalmente de cómo se interrelacionen tres realidades-problemas: a) la creciente reflexividad social en torno a la sociedad, sus características, contradicciones y problemas; b) la capitalización de los intereses colectivos a partir de la eficacia de los discursos para nombrar la realidad, formar nuevos valores o encauzar pertinentemente los cambios simbólicos; y c) el dimensionamiento del poder en la sociedad con las acciones contingentes, conflictivas o consensuadas, que se desaten a partir de las capacidades desplegadas para imponer como verdadero un ordenamiento del mundo a partir del desarrollo de conciencias obedientes o subversivas.

Son conflictos de identidad en la continuidad, conflictos que implican afirmaciones de programas y operaciones propias según códigos identitarios que sólo pueden ganar en autonomía en la sociedad y no fuera de ella. El desarrollo y el encauzamiento de intereses colectivos depende precisamente de la eficacia simbólica de los sistemas religiosos. Es decir, la representación encarnada de esos intereses sociales dependerá en buena medida de cómo las religiones produzcan unas definiciones singulares del mundo, de la sociedad y de sí mismas que sean más o menos pertinentes en el contexto de la sociedad cubana, y de cómo el Estado amplíe o no el reconocimiento de la diversidad con inclusiones y ejercicios amplios a partir de políticas que aseguren la igualdad de todas las identificaciones religiosas. Esas definiciones, que acompañan el proceso de diferenciación al que se asiste en la sociedad cubana, pueden contribuir a potenciar conflictos interdenominacionales y entre feligreses y no creyentes pero, más que eso, al desarrollo de la reflexividad social y de conciencia histórica de determinaciones sociales, políticas y económicas.

⁶⁸ Sin pensar en extremos, un buen ejemplo es la conflictividad latente entre los Testigos de Jehová y el Estado, que se manifiesta en torno a temas sociales con implicaciones éticas y morales como la donación de sangre o el aborto.

El gobierno cubano continúa controlando las principales agencias generadoras de evidencias sociales que conforman la trama ideológica y cultural de la revolución aunque se desdibuje su perfil prometeico al continuar cautelosamente con la política de descentralización, los programas nacionales de contingencia y las reformas económicas que dan juego a las relaciones de mercado, la iniciativa individual y la propiedad privada. En cuanto a la política religiosa, ha privilegiado especialmente a una u otra expresión o Iglesia y, aprovechando que no existe el monopolio de ninguna en el campo religioso, ha contrapesado los poderes religiosos dando facilidades a todos por igual, aunque sí discriminó positivamente el mayor compromiso, colaboración y comprensión del movimiento cristiano que integra el Consejo de Iglesias. No obstante, una nueva fase de entendimiento y diálogo con la Iglesia católica devino cuando la misma fue reconocida como interlocutora y mediadora privilegiada a nivel internacional y nacional en 2010 a través del cardenal para solucionar la situación de los presos de la llamada Primavera Negra (2003) con excarcelaciones y exilios, así como el acoso y las restricciones a manifestaciones de oposición como las de las Damas de Blanco.⁶⁹ Por ello, el propio Raúl Castro reconoció “los laureles” de la institución religiosa al inaugurar el VI Congreso del PCC y actualizar las formas de ejercicio de control social: sin renunciar a nada, la legitimó para la mediación y la concertación de las cosas públicas.⁷⁰ Un reconocimiento del César dándole a Dios lo que “es” de Dios. Finalmente, lo religioso y lo político se exponen con sus mediaciones históricas en una relación de reconocimiento y complementariedad como ha sido a lo largo de la modernidad.⁷¹

Sea viendo por encima del hombro el orden religioso como externalidad o desde sus profundas internalidades, se constata que su constitución heterónoma ha evitado la preponderancia de alguno de sus agentes sobre otro en el campo religioso, así como su constitución en un interlocutor representativo de opciones reales frente al poder político o encaminando disposiciones legales para una mayor libertad religiosa. Este es un rasgo que conoce el Estado cubano y le permite desarrollar una política religiosa con mano de hierro que, más allá de las discusiones con unos y otros, presenta con guante de seda como garante de identidades denominacionales múltiples en un

⁶⁹ Lenier González Mederos, coord., “La mediación de la Iglesia católica en Cuba. Panel de la X Semana Social Católica”, *Vitral*, núm. 101 (enero-marzo, 2011). Lenier González Mederos, coord., “La mediación de la Iglesia católica en Cuba. Panel de la X Semana Social Católica (continuación)”, *Vitral*, núm. 102 (abril-junio, 2011).

⁷⁰ Raúl Castro, “Informe central al VI Congreso del Partido Comunista de Cuba”, *Granma*, edición especial (La Habana: 17 de abril de 2011).

⁷¹ Rita Segato, “La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, ed. Aurelio Alonso (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 58.

espacio abierto a la pluralidad y al ecumenismo heterónomo. Un espacio ideal así fue performatizado por un programa televisivo el 25 de diciembre de 2002, en calidad de mesa redonda, con la participación de representantes de diferentes grupos, instituciones y líderes religiosos.⁷²

No obstante, las Iglesias ganan más panorama de futuro y el Estado está retado por la complejidad de sus legados culturales en distintos contextos, por la transformación de símbolos de identidad y por la emergencia de contradicciones y antagonismos sociales de clase, raza, género, generacionales, origen o procedencia regional, ideologías políticas, creencias y prácticas religiosas. Los correlatos están explícitos y las variaciones sobre las fugas religiosas plantean el reto de dignificar a los sujetos culturales ante las brechas sociales abiertas por las disparidades, las inequidades y sus violencias, así como por la distribución de poderes y de espacios de inserción e incidencia pública que acortan distancias entre las instituciones religiosas y la sociedad cubana.

⁷² A esta mesa redonda asistieron los máximos representantes del CIC, el Seminario Teológico de Matanzas, el Buró Supremo Nacional Abakuá, la comunidad hebrea y algunos católicos laicos y monjas. Se dijo que la jerarquía católica se autoexcluyó, restándole prodigalidad al modelo de integración.

CAPITULO II
CONFLICTOS Y CAMBIOS
DE IDENTIDAD RELIGIOSA

Apuntes imprescindibles sobre el Palo Monte

Los brujos son los sacerdotes de las religiones de los vencidos

Marcel Mauss

El violento proceso de esclavización del negro africano produjo desgarrantes transformaciones en su régimen de vida y en todas sus expresiones culturales. Ante una situación social extraña y totalmente extrema, su continuidad cultural estuvo determinada por extendidos y alternativos procesos de ruptura, en los que sus raíces se transformaron pero no desaparecieron, se negaron por arriba pero se afirmaron por abajo, aparentemente destruidas al tiempo que preservadas en redes de solidaridad forjadas en la marginalidad y articuladas, según sus propias jerarquizaciones, alrededor de la figura del “brujo”.

Han sido ricas y variadas las expresiones sociales en las que los excluidos procuraron recrear y, al mismo tiempo, fortalecer sus vínculos de pertenencia al contexto que les era negado, e incluso hostil, que los discriminaba y en el cual se esforzaron, por una parte, en conservar su cultura de origen y, por otra, en evitar o hacer desaparecer los motivos que generaban las tensiones, conflictos y desigualdades. Con ello devino en la historia social de Cuba el singular metabolismo y el hondo significado de las figuras sociológicas de la resistencia, la disidencia sociocultural¹ y la transculturación. Las condiciones de vida a las que fueron sometidos impusieron una dualidad moral y social, inevitable y cargada de encono, para poder participar en el “orden” económico y sociocultural, compulsados a manipular a la vez los elementos de la cultura dominante sin abandonar los suyos propios: sus reafirmadores “símbolos culturales”; todo esto, en un proceso desgarrador, tanto psíquico y físico como social, puesto que esa reconstrucción de los complejos religiosos de matriz africana se realizó con la oposición oficial y al margen de las leyes, con muchos de sus practicantes dispuestos a sufrir la persecución y los rigores de la ley antes que a perder su “identidad” con el rito, el “orisha”, el tambor o el “misterio”.

Estas ideas pueden explicar la conservación en Cuba de ritos religiosos de origen africano con fidelidad como respuestas situadas en un plano simbólico y como apropiaciones sincréticas de las determinaciones de la cultura dominante a partir de la utilización de instituciones instituidas por el poder colonial, como los “cabildos de negros de nación”, para comunicar y preservar, con enmascaramientos, tradiciones y

¹ Alain Basail Rodríguez, “El arte de disentir entre cubanos (siglo XIX)”, *Boletín Red Intercatedras de Historia de América Latina*, núm. 3 (Rosario, 1999), 11-22.

creencias culturales de África. La constitución de los cabildos de nación armó a los negros esclavos y libres y a su descendencia de un mecanismo de refugio y defensa cultural. Algunos cabildos destacados en los que lo católico era vivido a la africana fueron el Cabildo Congo Mambalá bajo la advocación de Nuestra Señora de Regla y el Cabildo Rey Mago, formado por los congos reales. Los cabildos fueron templos, espacios de las festividades y bailes al estilo de sus países, escuelas de las lenguas y de las tradiciones de cada grupo africano y, en muy importante medida, sociedades de instrucción, socorro y ayuda mutua. En diciembre de 1884 se prohibió la fiesta de Reyes y hasta la circulación de los miembros de los cabildos por la ciudad en Noche Buena por un bando del Gobierno Civil de La Habana. Así se daban pasos hacia una “nueva civilidad” impulsada por las autoridades coloniales para un mayor control social de las formas de asociacionismo.

Estos procesos favorecieron el desplazamiento de las prácticas religiosas —sobre todo las de origen congo— por todo el territorio insular, que dieron origen a las también llamadas “conguerías” formadas por individuos libres. Con la abolición de la esclavitud (1880-1886) no se detuvo esta dinámica cultural, ni siquiera la transformación de algunos de los cabildos y la aparición de otras agrupaciones en la década de los ochenta del siglo XIX como la Asociaciones de Pardos y Morenos. A las sociedades se integraron negros, mulatos o blancos de pocas posibilidades económicas, que formaban los antiguos cabildos; éstas en su mayoría se unieron al Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color entre 1887 y 1894. El Directorio celebró un importante congreso en julio de 1892 en el que se resumieron sus problemas y estrategias de acción para resolverlos, y se definieron procedimientos de lucha por la ciudadanía de los negros y sus derechos de igualdad social y jurídica. En la realidad se forjaron redes de familiaridad religiosa a través de casas-templos que permitieron preservar núcleos culturales básicos heredados por las generaciones siguientes de cubanos negros, mestizos y, con el tiempo, blancos. Tras la desaparición de los cabildos la ritualidad y las creencias africanas no se desvanecieron, clandestinamente fueron reafirmadas en los espacios privados y en las vivencias individuales o familiares domésticas al margen de la legalidad y la moralidad dominantes.

Tal estructura organizativa permitió el desarrollo de expresiones religiosas que devinieron, bajo el dominante dogma católico, como un producto cultural singular que al tiempo que daba continuidad a prácticas y creencias ancestrales, sumaba características peculiares en las diferentes regiones del país. Ello se sumó en la sociogénesis de la sociedad cubana como un proceso colectivo de identificación local o regional, a una imaginería religiosa popular que resignificó los símbolos católicos tradicionales desde las etapas iniciales de la colonización.² La sociedad cubana

² Entre las imágenes más conocidas destacan las de San Cristóbal en La Habana, la Caridad del Cobre en el oriente y la Virgen de los Remedios en el centro norte de la isla. Fernando Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (La Habana: Ciencias Sociales, 1975).

surgió como un producto histórico de la mezcla de diversos factores humanos y de contradictorios procesos sociales en los que la africanía fue fecunda. De ahí deriva una de las razones de la heterogeneidad de dichas prácticas.

Los antiguos esclavos pertenecientes a diferentes tribus y etnias africanas forjaron en Cuba una amalgama de creencias y prácticas religiosas que constituyeron la esencia de las “religiones afrocubanas”, que aparecieron más o menos consolidadas con estructuras parecidas a las actuales entre finales del siglo XIX y principios del XX, a saber: la Regla de Ocha o santería y la Orden Ifa, la Regla Conga o Palo Monte (mayombe, briyumba y kimbisa), las Sociedades Secretas Masculinas Abakuá y las Reglas Arará, Iyesá y Longobá. En todas ellas, pero específicamente en el Palo Monte, la herencia de los más de cuatrocientos distintos grupos étnicos del complejo lingüístico-cultural bantú es de gran importancia.

El área bantú abarca los territorios comprendidos por el centro, sur y occidente de África, desde las actuales Camerún hasta Somalia, incluyendo los de la cuenca del río Congo y del centro norte de Angola, Angunga, Banguela, Busango, Bungame, Cambinda, Mayambe, Mesabila, entre otros. Los hombres procedentes de esta región fueron ubicados, fundamentalmente, en la amplia zona azucarera de la llanura de Colón, en las actuales provincias de La Habana, Matanzas y Villa Clara, así como en el sur de la región central. También fue notable su presencia en los cafetales y cañaverales del occidente de la isla, donde aún pervive su memoria cultural. A esta expansión geográfica hay que añadir la extensión de su influencia entre todos los sectores y grupos sociales y raciales del país, por lo que sus prácticas culturales dejaron de ser “cosas de negros pobres”.

Las redes familiares han constituido verdaderos espacios de comunicabilidad a través de las cuales se ha transmitido oralmente y trasferido de generación en generación un capital cognitivo y simbólico trascendental en la formación de la cultura y de los valores del pueblo cubano. Los negros incorporaron a la sociedad cubana sus saberes, sus imaginarios, su sensualismo, su impulsividad, sus lenguajes, sus danzas. También la creencia en la supervivencia real de los antepasados, en los poderes de algunos símbolos, en la posibilidad de que ciertas palabras y objetos puedan producir efectos impredecibles sin que medien acciones. El animismo y el totemismo con los que se atribuyen propiedades sobrenaturales a cosas y animales son elementos transmitidos en los diferentes *patakies* e historias que perviven a través de los siglos como patrimonio ancestral, produciendo un *imago* mágico-religioso. El barracón, el palenque, los cabildos, el batey y la casa doméstica —redes de familia— acogieron a los negros y sus afrosaberes, deidades y símbolos. Aquí dioses blancos y negros, los batá o cajones acompañados de enseñanzas, consejos, rezos y canciones, fueron conformando definitivamente la cultura distinta y la identidad diferenciada: cubana.

Fundamentos esenciales

*Es muy peligroso vivir aquí sin un resguardo.
¡Ay! ¡Cuba es tan brujea!*³

El Palo Monte fundamenta su sistema religioso, en esencia, en las fuerzas sobrenaturales presentes en la naturaleza —las plantas, los palos del monte, los animales, el aire, el mar, el sol, la luna y los astros—, donde habitan además los espíritus. Sus muertos principales están sincretizados con las deidades de la Regla de Ocha y, por consiguiente, con el santoral católico.⁴ Sin embargo, la cultura palera es una compleja elaboración de sabidurías y maneras de obrar porque:

El sacerdote de Palo Monte sabe que tal o cual palo, animal, sustancia, ser o agente natural no es un dios, sino una fuerza, un poder que puede producir efectos definidos que él conoce por enseñanza oral y práctica reiterada. Él sabe que las plantas tienen una vitalidad de distinto grado en distintos momentos solares o lunares. Él sabe que puede apoyar la idea sugestiva que condicione la mente utilizando como símbolos partes del cuerpo de un animal. Maneja así un mundo de ideas simbolizadas en cosas materiales que relaciona entre sí para que la mente subjetiva funcione en ese esquema-trabajo con el que obrará sobre otras mentes...⁵

Los conocimientos acumulados sobre las causalidades complejas de los seres naturales y los repertorios de prácticas para adorar esos poderes invisibles y manipularlos a través de la materialidad simbólica a su alcance (magia), configuran culturalmente a los paleros con su filosofía y su teología singulares. Según sus concepciones religiosas, los espíritus pueden realizar el bien o el mal de acuerdo con el trabajo encomendado. En algunos hay dualidad, es decir, pueden hacer los mismos trabajos para el bien y para el mal, excepto *Tiembra Tierra* y *Paso Largo* que sólo realizan trabajos para el bienestar. Las llamadas malas artes son para guerrear con enemigos, para defenderse de agresiones, vencer obstáculos, enfrentar adversidades, luchar o porfiar por algo, asumir retos, abrir o cerrar caminos y apoyar el desarrollo de una vida. Así expresan complejas concepciones de las relaciones humanas (permeadas por la competencia, celos, envidias, traiciones, maldad), del mundo natural regido por leyes biológicas (vida/muerte) y físicas (acción/reacción, positividad/negatividad) y de la ética de

³ Cabrera, *El Monte*, 20.

⁴ Siete Rayos - Changó - Santa Bárbara; Madre de Agua - Oshun - Caridad; Madre Chola - Yemayá - Virgen de Regla; Zarabanda - Oggún - San Pedro.

⁵ Teodoro Díaz Fabelo, *Diccionario de lengua conga residual en Cuba* (Santiago de Cuba: ORCALC/ UNESCO - Universidad de Alcalá - Casa del Caribe, 1998), 13.

los vínculos entre los humanos y entre éstos con la naturaleza sobre la base de un ideal de justicia alcanzable a través de actos que reequilibren los poderes malignos y benignos, defiendan bien y respondan a los ataques del mal.

Los practicantes paleros tienen una concepción del mundo, de los ciclos de la naturaleza, de la vida y la supervivencia después de la muerte que se acompaña de un sentido de la realidad esencialmente práctico. Frente a los problemas tienen explicaciones sencillas que expresan relaciones causales inmediatas, prevaleciendo lo mágico con carácter utilitario. El nexo con lo sobrenatural se establece en la cotidianidad con fines manipulables por los creyentes, en función de la satisfacción de necesidades terrenales y de asegurar la fertilidad y la fecundidad, es decir, la reproducción de la vida e, incluso, la continuación de la existencia en otro plano después de la muerte biológica. La praxis cotidiana de los creyentes está determinada por los supuestos mágico-religiosos y en relación con un “muerto” específico.

“Los congos” re-crearon una serie de objetos que en sus realidades coloniales no tenían, es decir, buscaron equivalencias para sus fetiches y tótems. Por ejemplo, al no encontrar tigres o leones ni árboles o muchas yerbas específicas, tuvieron la necesidad de sustituirlas por las que hallaron en los montes de Cuba, como las palmas y las ceibas. Las formas de comunicación y las complejas lenguas propias de los grupos de origen bantú quedaron reificadas como congas. Reflexión e imaginación se relacionaron activamente para desarrollar creencias y adorar poderes que alumbran y movilizan.

Como ya hemos dicho, existen tres reglas congas que desnaturalizan al conjunto “paleros” diferenciándolos por sus contenidos específicos, aunque la más extendida es la Mayombe. Siguiendo a Jesús Guanche⁶ y nuestros informantes, se presenta a continuación una división sólo como una clasificación para el estudio, dado que en la realidad es más compleja por estar sujeta al carácter y la interpretación individuales de las prácticas:

1. Regla Conga Briyumba, que busca el favor de las modalidades llamadas *nkitos* y de los espíritus llamados *fumbi*. Está relacionada con la idea del bien y del mal.
2. Regla Conga Mayombe, que busca favores que están relacionados con el mal, *Centella ndoki*. Aunque sus integrantes tienden a trabajar con fines maléficos con sus *bilongos*, también realizan el bien.
3. Regla Conga Kimbisa o Santo Cristo del Buen Viaje, quizás la menos frecuente y más criollizada, fundada por Andrés Facundo Cristo de los Dolores, conocido como Petit, en La Habana. Tiene mucha relación con la imaginería del cristianismo católico.⁷

⁶ Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba* (La Habana: Letras Cubanas, 1983).

⁷ Respecto a “El Caballero de Color”, como se le conoció a Petit, ver: Tato Quiñónez, *Ecorie Abakuá* (La Habana: Ediciones Unión, 1994), 35-43.

Aquí estudiaremos un grupo de mayomberos Siete Rayos Zarabanda Malongo. Para describirlos de manera más general desarrollaremos los siguientes tópicos: “*Nganga*: naturaleza y poder” y “Rituales y ceremonias”.

Nganga: naturaleza y poder

“*De Angola nos viene a los criollos la picardía de apoderarnos de un difunto para que sea nuestro socio*” —dice Baró.⁸

Se denomina palero o mayombero, indistintamente, a todo aquel individuo que esté iniciado o rayado en el Palo Monte, y *ngangulero* a quien posea una *nganga* —muerto, espíritu—, ya que a partir de su tenencia o tratado se cobra vida como tal.

La *nganga* o prenda es el recipiente de barro o metal donde se consagran las fuerzas de la naturaleza y se guardan las cosas sobrenaturales que le sirven al palero, concentradas en huesos, troncos, palos, bejucos, tierra o animales, es decir, allí se reúnen todas las fuerzas tangibles e intangibles de la naturaleza. También se incluye el *matari*, piedra de río donde se asienta el muerto. Es el centro simbólico que concentra las fuerzas materiales y espirituales del universo y las representa en su totalidad en las intermediaciones mágico-religiosas.

Algunos paleros tienen *nganga*, prenda o fundamento como suele llamársele. La *nganga* puede ser heredada de un padrino o se recibe después de ser iniciado, tras un amplio aprendizaje. Es construida por el *Tata Nganga*, con el permiso del mundo y del muerto, siguiendo los lineamientos de un tratado secreto.

El muerto es sometido allí a través de un pacto o negociación con el palero que lo va a “alimentar” a cambio de su voluntad de recompensarlo con su ayuda, con su poder de ultratumba. El palero se adueña del espíritu de un muerto, apoderándose de sus huesos ya que cada fragmento vale por la totalidad: “El muerto cierra un pacto con el vivo y hace todo lo que el vivo le manda. *Nganga* quiere decir muerto, espíritu... misterio”.⁹

El mayombero que va a construir su *nganga* o la de su ahijado cuando el muerto lo reclama y por las características del *ngangulero*, va al cementerio con su *bakonfula*¹⁰ para realizar rituales fundamentales para la integración de los elementos que dotan a la *nganga* de relaciones de sentido y relaciones de fuerza mágicas y de poder. Allí, tras regar aguardiente sobre la tumba y pagar un derecho, se recogen los restos del cadáver en un paño negro para luego sellar un pacto con el muerto o *nfumbi*. Si el

⁸ Cabrera, *El Monte*, 119.

⁹ Cabrera, *El Monte*, 119.

¹⁰ El *bakonfula*, conocido también como mayordomo, es el oficio o plaza de mayor confianza, compromiso ético, adiestramiento y conocimiento de complejo ceremonial en un munanzo o casa.

resultado del pacto es positivo, es decir, si el muerto decide quedarse a su servicio, se escribe su nombre en un papel, se paga el derecho con unas monedas, se deja en el fondo del caldero y, entonces, se le dará de comer un gallo, preferiblemente. El muerto y el *matari* o piedra de rayo son elementos centrales de la prenda o *nganga*, la cual incluye también otros componentes de variado origen como polvos de yeso, esperma de vela, cabo de tabaco, perro macho y negro para que olfatee y siga el rastro y tierra de bíbijagüero:

Palos como ceiba, cuaba, ayúa, tengue, cocuyos, garayua, laurel, jegüey, palma, los bejucos batalla, jimaguas y las yerbas canutillo, grama, escoba amarga, entre otros. [...] Se echa, además ají, pimienta, ajo, jengibre, cebolla blanca y se termina con cabeza de querequeté, carpintero, aura, murciélago, zunzún y bichos: jubo, mencaperro, ciempiés.¹¹

Si se quiere que esa prenda sea “cristiana” sólo se le echará un chorro de agua bendita, mientras que si no, la prenda será mixta “judeocristiana”, es decir, para hacer el bien y para hacer el mal con la presentación o no del crucifijo. Cuando se termina el procedimiento de construcción, se enterrará el caldero durante tres viernes en el cementerio y otros tres debajo de un jagüey o ceiba. Sólo después de estos procedimientos está lista la *nganga* para ser llevada a la casa-templo donde es integrada a un “espacio escénico” en el que el caldero, como corporeidad, se instala en tierra con los trazos de su firma o expresión gráfica y artística externa y se le da de comer.¹²

La *nganga* es un instrumento indispensable para “jugar palo”, es decir, para que los practicantes puedan trabajar al ponerse en contacto, movilizar y dominar las fuerzas sagradas del universo, la naturaleza o el cosmos. En resumen, es un complejo conjunto simbólico en el que todos los poderes y fuerzas naturales se objetivan materialmente y se corporizan en un plano “infrahumano” en el que los muertos siguen trabajando activamente en el mundo de los vivos en las condiciones de trato hecho entre iguales.¹³ Es un espacio de convivencia entre representaciones de seres humanos, animales y elementos vegetales y minerales como síntesis de los poderes del universo, que perviven en una esencia de sobrevida póstuma e invisible bajo unos principios de armonía, dirección, diversificación y complementariedad de fuerzas.¹⁴ También, un vehículo de comunicación y mediación directa entre lo sagrado, lo natural y lo mundano, que se integran para producir nuevos lazos sociales entre sujetos de este (y el otro) mundo que intercambian, negocian, discuten, exigen, se alían, crean y sirven según sus conveniencias, necesidades, querencias y poderes. Se

¹¹ Cabrera, *El Monte*, 162-164.

¹² James, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, 14-16.

¹³ James, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, 180.

¹⁴ James, *La brujería cubana: el Palo Monte...*, 11-18, 311.

trata de un conjunto de tratados estructurados como parte de una tradición ancestral de luchas y sacrificios entre fuerzas variables o flexibles cuyo fundamento moral es hacer justicia como un ejercicio deliberativo. Con la *nganga* se apela a la mágica y misteriosa intervención de lo sobrenatural para expresar la ética y la sensibilidad de una comunidad religiosa caracterizada por el respeto a los animales, la naturaleza, el cosmos, los antepasados y la familia religiosa, además de a la disciplina de los compromisos rituales. Incluso, yendo más allá, expresa una ancestralidad como marcador de identidad que relaciona con las raíces, dando continuidad al territorio físico y social de origen —África—, a la comunidad con sus jerarquías y su propia lengua, y a los saberes, principios filosóficos y conocimientos prácticos acumulados y transmitidos por generaciones.

Entre los espíritus que viven en las *ngangas* se encuentran los *mpungo kula*, que viven debajo de la tierra y ayudan a los creyentes, especialmente personas fallecidas de generaciones anteriores; estos son considerados espíritus superiores y se igualan a los orishas yorubas y a los santos católicos. Continúan en orden jerárquico los *nkitos*, dueños de los ríos, los *nkitos ninséré*, dueños de los montes y, por último, los espíritus del mal, llamados *ndokis*.

Dentro de la Casa Mundo, Casa *Nganga* o, simplemente, Casa Palera, de Palo o del Palero, es posible encontrar diferentes elementos que pueden ser de origen mineral, vegetal o animal, entre los que se encuentran, por ejemplo: el mortero, recipiente que se utiliza para triturar las sustancias con que se realizan los diferentes trabajos; el guayo, instrumento para rayar los trozos de madera y los huesos humanos y de animales que se utilizan; el agua bendita, es decir, el agua bendecida por el ritual católico u obtenida del primer aguacero de mayo; palos de diferentes especies cortados con tratado y permiso de *Gurunfinda* u *Osain*; la *chamba* o *malafo*, bebida sacro-mágica preparada y consagrada por los paleros con múltiples propósitos en distintos rituales como agasajo energizante, fortalecedor, limpiador o sanador que incluye alcohol o aguardiente, pólvora, ajís picantes, jengibre, sangre humana y de animal, polvo de hueso, ajo, cebolla, palo de canela y agua de río, de mar y de lluvia. Además, la mezcla se realiza entre firmas, mambos y rezos, integrando elementos como hilo de cáñamo, tijeras, cuentas de collares, sal en grano, almagre, pimienta, azufre, azogue, velas, tizas blancas, carbón, tabaco, majá o *ñaca* y algunos otros añadidos que se consideren pertinentes.

El Monte, además de ser un corpus material, es el centro mismo de los poderes y fuerzas de la naturaleza, el signo más importante de lo sacro a disposición del ser humano, ligado a él para ser utilizado en su vida real por las facultades curativas que posee y por su esencia fecunda de la vida. En el Palo las plantas, incluyendo yerbas, palos y bejucos, tienen un significado simbólico. Los practicantes las utilizan tanto con fines medicinales como religiosos en relación con su poder curativo de enfermedades y males biológicos, síquicos o sociales. Además, aparecen relacionadas con diferentes muertos, y entre las más utilizadas se destacan: Abre Caminos

—*Lucero*—, Vence Batalla y Salvadera —*Madre de agua*—, Vencedor —*Madre Chola*—, Jagüey —*Zarabanda*—, Espantamuerto —*Centella*—, Almácigo —*Sambia*— y Escoba Amarga —*Siete Yagas*—.

Árboles y plantas desempeñan un papel demasiado importante en la religión y en la vida mística de los negros en Cuba —y de todo el pueblo mestizo de Cuba—, para que éstos, como observa Catalino, “no sean legales con el monte” [...].

Por las facultades curativas, por el poder mágico que atribuye a árboles y plantas, el negro no puede prescindir, casi a diario, de utilizarlas y de invocar la protección de los espíritus o fuerzas que a ellos se fijan [...].

Árboles y yerbas, en el campo de la magia o en el de la medicina popular, inseparable de la magia, responden a cualquier demanda. No es de extrañar que, considerados como agentes preciosos de la salud y de la suerte, nuestros negros —y quizá debamos decir nuestro pueblo, que en su mayoría es mestizo física y espiritualmente— tienen por lo regular un gran conocimiento de las virtudes curativas que atribuyen a los poderes mágicos de que están dotadas las plantas. “Curan porque ellas mismas son brujas”.¹⁵

Así, las propiedades y las apariencias de las plantas son interpretadas y resignificadas como propias de cada deidad o muerto que trabaja con ellas. En su uso complementario están la fuerza y el capital cognitivo del palero, que es quien sabe de la utilidad social del Monte.

Con el sistema de adivinación se invocan las fuerzas de la naturaleza, el espíritu o el muerto para obtener, a través de procedimientos mágicos, respuestas a diversas cuestiones. Hay variados métodos: todos los paleros cuentan con el *mpaka*, instrumento que utilizan para recibir las respuestas, un cuerno de res lleno de sustancias mágicas con un espejo incrustado. Otro método es con pólvora, que colocan en siete montoncitos y se indaga a través de ellos. Otros, como uno de los *Tata Nganga* de la familia estudiada, se comunican con su fundamento y consultan con los caracoles y luego con chamalongos, y de acuerdo con su posición y disposición se advierten al palero y al consultado las repuestas afirmativas o negativas a las preguntas con las que se averigua sobre un misterio.

Cada fuerza sobrenatural tiene una firma que la representa. Ésta es trazada con ceniza, yeso, hueso blanco o carbón vegetal en el fondo de la *nganga*, sobre las paredes, en el suelo o en la puerta del cuarto o la casa de palo y, además, se borda en los pañuelos y frontiles.¹⁶ El Tanta *Nganga* y los iniciados tienen firmas que

¹⁵ Cabrera, *El Monte*, 20-21.

¹⁶ Jesús Guanache las clasifica como firmas indicadoras evolutivas de las fuerzas sobrenaturales. Guanache, *Procesos etnoculturales de Cuba*, 414.

indican sus nombres rituales, que los identifican desde que son trazadas durante la consagración sobre una superficie de madera y, por tanto, se guardan en secreto como denominación de identidad.¹⁷ Éstas tienen diferentes y complejas formas de acuerdo con el muerto, la cosmología religiosa que representan, las referencias a la naturaleza y el sentido artístico que adquieren. Cada firma tiene las funciones de distinguir la individualidad con respecto a otros por su significación simbólica, su sentido estético y, como resultado plástico, de destacar las raíces y de re-presentar su identidad religiosa personal/colectiva.

Cuando en algunos trabajos se firma con yeso o hueso blanco, ello representa que se hará el bien, mientras que cuando se hace con carbón negro, es para el mal.¹⁸ Las firmas no siempre están completas como protección y se complementan con otros atributos simbólicos como el frontil, el pañuelo o la bandera, cuyos colores se identifican con el muerto. Éstos se atan en la frente en el caso de los hombres —frontil— y en la cintura en diagonal, en las mujeres.

Por último, cuando el dueño de la *nganga* muere, expresa su voluntad con respecto a ella: decide qué hacer, si lo acompaña hasta el otro mundo o si quiere por algún motivo deshacerse de ella “...se le da camino a la *nganga*, se despide”,¹⁹ se le paga un último derecho y se le entierra. Otras *ngangas*, cuando el dueño muere y “ella no puede morir”, pasan generalmente a manos de un ahijado, quien se responsabiliza de desarrollarla y fortalecerla.

Rituales y ceremonias

*Yo vine pá vé un congo.
Yo vine pa' bailar.
Yo vine pa' jugar.*

Los mayomberos reconocen a Dios —Sambia— y su figura oscura como diablo o Satanás —Kadiambembe o Lungambe—. A Sambia no se le rinde culto ni se le realizan sacrificios, solamente se le solicita permiso para llevar a cabo las diferentes actividades.

Se rinde culto a todas las deidades y muertos, tanto del monte como del agua. Las ceremonias religiosas se hacen dependiendo de la Casa *Nganga* y de las características de su *Tata Nganga*, en cuanto a fecha y especificidades. Cada operación, cada trabajo a realizar por el *ngangulero*, lleva su tratado, es decir, cada trabajo tiene sus normas establecidas y sus orientaciones precisas de orden secreto. Además, tiene un fin práctico explícito.

¹⁷ Las llamadas firmas indicadoras de los nombres rituales de los practicantes vinculados a la *nganga* y de la propia *nganga*. Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*, 415.

¹⁸ Firmas indicadoras representativas del trabajo. Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*, 415.

¹⁹ Cabrera, *El Monte*, 168.

Las varias ceremonias que se realizan pueden ser clasificadas de manera sencilla como internas y externas. Estas últimas pueden tener un carácter público y están en función de acoger y ayudar a todos aquellos que acuden a la casa en busca de ayuda, incluyendo los rompimientos, recogimientos y limpiezas que tienen como finalidad descubrir la causa de determinadas situaciones indeseadas, reestructurar formas de pensar la vida y ganar en seguridad y confianza. Por su parte, entre las ceremonias internas, de carácter reservado para los miembros de la familia, están las iniciaciones, las consagraciones, los sacrificios, la preparación de resguardos y otras que tienen como fin ampliar el grupo, reproducir sus lazos individuales y grupales o conservar la tradición y la propia vida vinculante de la religión.

La iniciación es el ritual de paso de más significación para el grupo religioso. En el rayamiento, que es como le llaman ellos a la iniciación, se consagra al que se va a incorporar al mismo. Tras una situación preparatoria de bautismo, limpieza, purificación y penitencia, se inicia la fase liminal para separar la vida mundana anterior de la nueva vida dentro de la comunidad religiosa: ritos sagrados y secretos en los que se hace contacto con las fuerzas y poderes sobrenaturales, se pacta con ellos y quedan huellas corporales que lo ratifican. Luego de terminado el tránsito iniciático se pertenece a la Casa *Nganga* y la *communitas* celebra su hermandad. El rito es de gran importancia tanto para la persona que acaba de iniciarse como para el grupo ya que se refuerzan los vínculos y la solidaridad y, entonces, se adquieren derechos y deberes de membresía, se asumen sus normas y desempeñan nuevos papeles.

Por regla general, para el proceso de iniciación se requiere estar bautizado por la Iglesia católica y no se exige exclusividad, por lo que las condiciones religiosas son contiguas, no excluyentes. La primera fase del ritual, o fase de separación del individuo o el grupo, es de preparación y de acuerdo mutuo.²⁰ Durante la misma se realizan ritos de limpieza y purificación con baños con palos de tipos diversos, continúa una penitencia en la que se permanece arrodillado, con los ojos vendados, y se sostienen con las manos los gallos que se ofrendarán luego a la prenda o *nganga*. Las madrinas o padrinos acompañan a los “pinos nuevos” llevando consigo una vela y tabaco, suelen imponer pequeños castigos al dejar gotear la esperma sobre sus espaldas y, en general, asumen la responsabilidad de las futuras actitudes de los ahijados. Se trata de una fase propiciatoria del “rayamiento” que tiene su correlato en el cuarto o casa de palo donde se ha cantado, invocado y comunicado con lo sagrado.

Cuando los nuevos ahijados se incorporan a la casa prosigue la ceremonia consagratória de forma secreta con todos los miembros de la familia y otros invitados

²⁰ Seguimos para esta descripción las tres etapas o fases del hecho ritual descritas por Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza, 2008[1969]), 20.

también paleros. Esta fase liminal o de umbral implica una situación de ruptura del estatus social y una nivelación con los demás miembros a través de cantos y toques de tambor. Uno de los elementos centrales de esta reunión es el rayamiento propiamente dicho o las pequeñas incisiones con instrumentos cortantes o espuelas de gallos que se hacen en varias partes del cuerpo de acuerdo con la jerarquía que se tiene como ahijado o como padre o madre —jerarquía superior— y con las marcas identitarias de la familia y el camino del nuevo miembro según dicta el muerto: en la frente, el pecho, la espalda, los brazos, las manos, las piernas y los pies. Este hecho constituye la máxima expresión del pacto con la *nganga*, de la aceptación de jerarquías y de la unión con el grupo puesto que la propia sangre sella el tratado cosmogónico como parte del sacrificio personal para alcanzar apoyos con el fin de lograr metas o resolver problemas de salud, familiares o laborales.

La consumación no es total hasta que no se da de comer a la *nganga* y se sacrifican los gallos y demás animales, con la plena participación de los nuevos miembros. Es obvio que los ritos iniciáticos varían de una casa a otra, con sus singularidades. No obstante, todos tienen en común que marcan un segmento de tiempo con un presente prolongado en el que el pasado y el futuro se confunden, un ahora mismo en el que se profundiza en la fe y se refuerza la solidaridad. Por ello, suelen concluir con fiestas de un marcado carácter participativo, donde la música y los cantos —mambos— desempeñan un papel importantísimo en la comunicación colectiva con lo sobrenatural.

En este ritual es donde se tiene una experiencia telúrica como mayomberos, en tanto se recibe al muerto con sus primeras instrucciones y se da nombre y firma al iniciado. En resumen, un hecho consagradorio con fuerte carácter simbólico y mágico que determina la pertenencia al grupo religioso y garantiza el desarrollo tanto de una identidad propia (yo) en relación con el estatus y las funciones asumidas dentro del grupo religioso, como de los valores y conocimientos que se incorporan. Al final, todos vuelven a la estructura social con la sensación y el convencimiento de un estatus más alto y con la conciencia de pertenencia a una comunidad mayor con la que comparten en igualdad un patrimonio simbólico, que los trasciende a cada uno y asegura el mantenimiento de un orden cósmico que supera el miedo, la negatividad y la opacidad de la naturaleza y la sociedad.²¹

²¹ Victor Turner, “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *comunitas*”, en *Antropología. Lecturas*, eds. Paul Bohannan y Mark Glazer (Madrid: McGraw, 1998), 517-543.

Un grupo de paleros

Historia y conformación de la identidad

En 1979, Luis, el líder religioso del grupo, heredó “la prenda” o complejo simbólico llamado Siete Rayos, mientras que Roberto, el otro líder, recibía la llamada Zarabanda. Siete Rayos y Zarabanda son los “muertos” o *mpungos* principales con que están fundamentadas sus prendas con un fuerte arraigo ancestral. Por otra parte, Malongo hace referencia a la rama, el linaje o el orden de origen africano de los espíritus y del fundador o los fundadores y a la región originaria de donde procedieron quienes se representan y quien formuló los primeros tratados asumiendo su atención y cuidado, el espíritu ancestral y el primer líder del grupo religioso. Vinculan con el respeto sagrado al origen y con el celo de un tratado secreto con la naturaleza, “Con tierra ná má / Yo compongo mi nganga” y remiten a una dinastía de guías y líderes religiosos²² que han sido siempre el centro cohesionador de un quehacer palero con un estilo familiar e integrador.

Luis y Roberto, ambos amigos paleros, unieron sus poderosas prendas en la casa Mayombe Siete Rayos Zarabanda Malongo. Los *mpungos*, muertos o espíritus les pidieron unir sus secretos y terrenos divididos por un río cuando evocaron su hermandad y cariño como príncipes nacidos en un lejano reino africano.

El grupo estaba constituido en 1994 por más de ciento veinte ahijados, unos en calidad de practicantes —iniciados— y otros, familiares, amigos o conocidos, participaban sólo por el hecho de recibir consultas periódicas y algunos trabajos —no iniciados—. A las celebraciones más importantes acudían cerca de cincuenta miembros, entre mujeres y hombres, de diferentes edades, desde niños de cinco años hasta adultos de más de sesenta.

Las vías de entrada a este grupo religioso variaban entre sus miembros en correspondencia con las exigencias sociales de cada momento específico; por ejemplo, algunas de las más citadas en las entrevistas e historias de vida realizadas fueron los ingresos porque comenzaron a relacionarse a través de un amigo —grupo informal—, por problemas de salud y, sobre todo en los noventa, por problemas con la “justicia” o para asegurarse un exitoso “desenvolvimiento” individual. Fue muy reiterada la influencia de los vínculos familiares, puesto que la familia es la institución que ha jugado el papel más importante en la socialización religiosa, más si tenían algún miembro con antecedentes notables de prácticas religiosas de algún tipo que propiciara la incorporación de valores y actitudes religiosas.

²² Conocidos como Tata Nganga.

Yo... fue por gusto, por un grupo de amigos, porque quise, porque me gustó [...]. Yo estuve un tiempo dando cabezazos de aquí para allá y cuando me encontré con el Tata..., que ya yo conocía, porque había estado en el rayamiento mío. Ya yo conocía a Luis y con los años, en el ochenta y pico, me encontré con él y empecé a visitarlo, a ir a su casa. Empecé a asistir ahí, hasta que él me rayó a padre...²³

Algunos miembros no se iniciaron en esa casa, pero al cabo del tiempo se insertaron en el grupo a través de un proceso consagradorio.²⁴ En resumen, estos hechos reafirman la importancia de los nexos de amistad y consanguinidad y, por otra parte, evidencian el conocimiento, constatado en las entrevistas y en discusiones presenciadas en fiestas, reuniones y actividades religiosas de los actores, de toda una amplia red de Casas de Palo, de la historia que legitima el prestigio de las más importantes, y el valor de pertenecer o haber pertenecido a algunas de ellas como miembros o ahijados.

Mi padrino y mi hermano vinieron aquí a la casa a hacer un recogimiento, en la casa, de un muerto oscuro que había, y ahí es que sale que yo tengo un problema de operación y de todas esas cosas que yo he tenido en el vientre, debido a que yo tenía un muerto que me habían echao' a los dieciocho años. Entonces, se me hizo el recogimiento del muerto ese, después que se me hizo, y entonces vino el resultado de que todo me salió bien y que las dos personas que me echaron ese espíritu oscuro, en ese mismo año se murieron del corazón las dos; entonces, yo cogí y me llevaron a "la casita" [así se conoce el local de consultas del *Tata ngangá*] para hacerme..., que me dijeron que me tenía que rayar... entonces me hice hija en el año noventa...²⁵

Lo anterior ratifica algunas ideas expuestas acerca del tema que tratamos y es valioso, además, para destacar las conexiones y semejanzas que existen entre un grupo religioso y la familia consanguínea. El grupo religioso puede funcionar como familia en tanto que responda a redes sociales e individuales de solidaridad, afecto y compromiso. Tal es el ejemplo de lo que deben constituir "la madrina" y "el padrino" en el grupo, que juegan papeles semejantes a los del padre y la madre con relación a las funciones a cumplir para lograr la inserción total de las personas recién incorporadas tales como la educación y el desempeño de roles; sin embargo, esto no es estrictamente así porque hay casos en los que el aprendizaje es individual en correspondencia con el interés de cada participante. Al interesarnos por las formas en que aprendieron a "jugar palo" nos respondieron como en los siguientes casos:

²³ Texto de la entrevista al informante A.

²⁴ Ritual que garantiza la aceptación en el grupo religioso de quien no se haya "iniciado".

²⁵ Texto de la historia de vida de la informante F.

—[...] por los libros, por las cosas que me pasan a mí, pero yo voy a “la casita” y ahí no enseñan nada, ni cómo tirar los caracoles, ni dicen... Yo tengo mis libros, mis cosas y las intuiciones mías, ¿tú me entendiste? Pero yo de Palo no sé nada.²⁶

—Mirando, yo ayudaba y aprendía.

—¿Y tu padrino te enseñó algo?

—Sí, mi padrino antes de irse me enseñó lo elemental, y por el muerto...²⁷

Los procesos de socialización en los que estuvieron insertos los miembros del grupo son muy disímiles. Se mezclan diferentes intereses tanto de los ahijados como de los padrinos y del propio líder, que naturalmente se manifiestan en el tiempo que dedica cada uno en función de sí mismo y del grupo, y el mayor o menor grado de conocimientos que éste posee. Tal situación trae consecuencias negativas a la hora de valorar los elementos con que se autodefinen como paleros. La mayoría de los miembros del grupo estudiado subrayó como la vía más importante para la transmisión, conservación y enriquecimiento de los conocimientos en los que legitiman sus prácticas, lo revelado por sus protectores espirituales —muertos—, es decir, aquello que individualmente les viene dado por lo trascendente —sobrenatural—. Este elemento define la mencionada heterogeneidad como un rasgo de gran valor, porque la creatividad individual puede estar dejando disímiles huellas que pueden leerse como cambios más o menos significativos en la identidad de la familia religiosa y, en sentido general, de los paleros. No obstante, la transmisión y conservación dependen realmente de la oralidad, de lo contado generación tras generación de paleros, y de la experiencia acumulada y compartida al “jugar palo”, es decir, al trabajar, guerrear, sacrificarse y esforzarse por hacer justicia uniendo pensamiento y acción, reflexiones y resoluciones atesoradas como una filosofía pragmática.

El conocimiento que tienen estos informantes de su religión, el valor que atribuyen a sus prácticas y el grado de compromiso y emotividad que a ella los une están correlacionados con la satisfacción de expectativas no lejanas de las socialmente dominantes, es decir, con las posibilidades de resolver sus problemas cotidianos y de materializar metas, en lo posible a corto plazo. Tal es el caso que a continuación se cita:

...yo tengo una confusión porque ahora estoy en la Iglesia²⁸ y estoy aquí, y tengo una confusión entre las dos cosas, ¿que yo no sé? Hay veces... ¡Oye! Ya yo le tiro más a Dios, hay veces, de lo que le tiro a esto [el Palo]. Mira otra cosa. Yo tenía problemas con mi esposo, ya más o menos, y yo he ido a “la casita” dos veces y no he podido hablar con Ganduley, porque Ganduley no me ha dado el frente. Y yo

²⁶ Texto de la historia de vida de la informante P.

²⁷ Texto de la entrevista del informante E.

²⁸ La informante se refiere a una Iglesia pentecostal a la cual asistía desde hacía poco.

digo si el Tata es mi padrino, yo sé que el muerto es el muerto, y allí el muerto le dice cosas a una pila de gente..., cómo el muerto, que yo soy su ahijada, que soy de su prenda, no me va a llamar a mí y va a saber que yo estoy sufriendo por un problema, porque lo estoy sufriendo.²⁹

El ejemplo anterior sirve no sólo para demostrar la fe con la que un creyente recurre, en los momentos que considera los más significativos y decisivos de su vida, al espacio social donde fue y debe ser siempre ayudado, sino para pensar en las consecuencias del interés desatendido o la necesidad no satisfecha para la identidad individual (yo) o grupal (nosotros). Este ejemplo permite subrayar cómo las dinámicas de cambio cultural y religioso discurren a través de procesos de movilidad religiosa por distintos motivos, de idas y vueltas abiertas entre una y otra fe: “[...] yo hablé con la Iglesia pa’ ver cómo yo podía quitar to’ eso, y me dijeron que si me bautizaba ellos venían, me mandan una persona y me quitan to’ eso...”.³⁰

La conformación de la identidad religiosa como un viaje con equipajes culturales que se hacen y deshacen hay que analizarla también teniendo en cuenta las diferencias generacionales porque a partir de los distintos grupos etarios pueden encontrarse singulares contrastes en las maneras de percibir y sentir dicha identidad. Cuando se conversa con los de mayor edad, hay un reconocimiento pleno de ser “palero”, pero en el caso de los jóvenes y de los recién iniciados no se manifiesta así, ellos expresan dudas, inconformidades e insatisfacciones por no cumplirse sus expectativas iniciales. Si nos preocupamos más detalladamente por la cuestión generacional, se observan diferencias no tanto entre coetáneos por sus edades cronológicas como respecto al tiempo que llevan de haber sido iniciados, es decir, a la duración temporal de las vivencias religiosas y a la acumulación de un capital distintivo. Por ejemplo, mientras que una informante que lleva cinco años de rayada expresa: “...yo del Palo no sé nada”, otro, cuyas raíces y pasión lo atan al Palo desde hace más de treinta años, se emociona durante una entrevista al compartir cómo los paleros hablan con la luna, el lucero, los astros y, en general, con la noche en un canto:

Yaya yayita, buey suelto.
 Lucero viene alumbrando, madruga.
 Yaya yayita, buey suelto.
 Lucero viene alumbrando, como é.
 Pa’ Centella, Nganga, mundo, congo:
 ¡Lucero viene alumbrando!³¹

²⁹ Texto de la historia de vida del informante F.

³⁰ Texto de la historia de vida de la informante F.

³¹ Texto de la entrevista a informante E.

El problema generacional no explica por sí solo estas diferencias en las afiliaciones al grupo religioso porque hay personas recién iniciadas que, siendo de avanzada edad, no tienen amplios conocimientos de la religión y, sin embargo, otras a pesar de su juventud son respetadas por todos porque conocen variadísimos mambos y dominan a la perfección el significado de las firmas y el lenguaje palero. Asimismo, un análisis de género permitiría profundizar en los roles diferenciados de mujeres y hombres en medio de múltiples relaciones cósmicas y personales.

La conformación de la identidad en este grupo está marcada por una “condición espiritual”, un pacto superior, “ser paleros”, como condición que es construida durante toda la experiencia religiosa de cada actor a partir de los momentos más importantes de la historia de su yo en relación con los poderes de la mente y el ser inmortal. Para ellos, a pesar de los cuestionamientos y las dudas que nacen en todas las relaciones humanas como relaciones de fuerza, “la casita” es parte de su mismo ser, el lugar simbólico y sagrado donde sienten, hablan, proyectan y obran por causas justas, para ayudar a los demás y resolver conflictos puntuales con relación a la familia, el trabajo, la salud y de orden personal. Es el lugar donde pueden encontrar, en sus propias palabras, “al médico de la familia”, el espacio religioso al cual le deben respeto, dedicación y, sobre todo, compromiso. Para los miembros del grupo “la casita del médico”, del Tata o padrino, es el lugar donde se define y concretiza la pertenencia simbólica y socioespacial al grupo religioso. La pertenencia a esta casa es fuente de prestigio y distinción dentro del campo religioso. La conciencia de esa pertenencia al grupo y el reconocimiento de su ascendencia remiten a un vasto conjunto de prácticas religiosas cuya significación debe ser estudiada.

Prácticas religiosas

*Campana la Luisa se rompió.
Campana la Luisa se rompió.
Yo mando mi nganga a componer.
Patito florido dime adiós.
Donde vive mi nganga,
Vivo yo.*

La concreción de las identificaciones se da a partir de las prácticas religiosas del grupo. El grupo religioso estudiado celebraba tres grandes fiestas anuales en las que juntaba sus más importantes ritos y ceremonias: la primera, el 3 y 4 de diciembre dedicada a *Siete Rayos* —Santa Bárbara—, coincidiendo con su fecha como santo católico y, sobre todo, por el cumpleaños de la prenda; la segunda, el 26 y 27 de mayo, dedicada a *Zarabanda* —San Pedro—, también por el cumpleaños de este muerto fundamentado en la prenda; la tercera, el viernes santo, dedicada a Centella, con características muy específicas por tratarse de trabajos con el diablo, es decir, trabajos para hacer el daño,

por ello no tiene el carácter participativo de las otras dos a las que asisten la mayoría de los ahijados y mayor número de invitados. También celebraban mensualmente misas espirituales en la casa del tata.

Entre los ritos que se realizan con mayor frecuencia tanto a practicantes sistemáticos como a los que no lo son están los siguientes: recogimientos, rompimientos, limpiezas, misas espirituales y licenciamientos.³²

Las fiestas de la casita a mí me gustan porque es el gran homenaje que uno le hace a los muertos. El muerto se pone muy contento, muy alegre y lo disfruta y lo disfruta uno también...³³

El muerto se fortalece, toma todos sus animales que tiene que tomar y come... a *Chola* se le dan gallos, a *Centella*, murciélagos...³⁴

Se puede apreciar cómo el trabajo colectivo, es decir, el desempeño aparentemente armónico de las tareas y funciones del grupo, ratifica la solidaridad y las interacciones entre todos sus miembros. Deben primar, en sentido general, las aspiraciones comunes: homenajear al muerto de la fiesta, agasajarlo con cantos y ofrendas, recibir las consultas personales, realizar la iniciación exitosa de los nuevos miembros, que exista solidaridad con ellos o que se haga el sacrificio de los animales. Lo más privado se observa en los casos de comunicación personal con muertos y espíritus por parte de aquellos paleros con “poderes” para llegar a estados de trance. Aunque esta experiencia es individual, siempre tiene una función colectiva porque todos los participantes de la fiesta esperan de los muertos un saludo, aclaraciones de su vida sobre su pasado o futuro, recomendaciones, soluciones a sus problemas y limpiezas con los animales que se ofrendan a los espíritus durante la primera parte de la fiesta. Los participantes ofrendan flores, ron y tabacos a los que entran en trance; además, colocan sus resguardos junto a la *nganga* para que sean refortalecidos y dinero en banderas o en algún recipiente para ayudar en los gastos de la fiesta. Algunos “en trance” propician la participación de todos los asistentes en danzas y limpiezas colectivas que son verdaderos dramas en los que se escenifican la lucha contra el mal, la división de géneros y el poder vencedor del protagonista. Una mujer en trance, por ejemplo, representando a una gitana, hace que todas las mujeres le presten joyas para lucirlas como tal.

En las fiestas también se reflejan las discrepancias entre algunos miembros y, por tanto, ruidos o limitaciones en las relaciones entre éstos y en el funcionamiento del grupo. Este aspecto debilita el sentimiento de pertenencia.

³² Rituales cuya finalidad principal es el restablecimiento del orden individual o familiar alterado por la fuerza de un maleficio. Son de desarrollo colectivo o privado e incluyen ofrendas a lo sobrenatural.

³³ Texto de la entrevista al informante H.

³⁴ Texto de la entrevista al informante J.

Sí, cuando yo estoy allí me siento bien, me siento bien y me llevo bien con ellos, independientemente que me siento bien desde un punto de vista, porque me siento mal desde otro, pa' que tú lo sepas... Me siento bien con un grupo, con otro no me siento bien, pero no me siento bien por las cosas que veo que hacen y no se deben hacer y entonces nadie las ve...³⁵

Yo fui a dormir pa' casa de mi hermano y después vine, porque las únicas que estábamos trabajando éramos yo y mami, en los rayamientos y eso, cuando llegamos, porque ahí nadie quiere entrar a la casita a trabajar, entonces todo el mundo quiere estar conversando allá fuera...³⁶

Varios son los indicadores elementales de las prácticas religiosas que definen la identidad, a saber: el saludo, la música, los cantos, las limpiezas con animales y, sobre todas las cosas como veremos, el secreto: “A mí me gustan los mambos, y lo que más me gusta es que me sacan lo negro y empiezan a montarse to' los muertos...”.³⁷

El saludo es muy importante entre ellos. El hecho de responder a “*Nsala Malekum*”, “*Malekum Nsala*”, y la forma peculiar con que este saludo se acompaña por movimientos de las manos, implican identificación a pesar de que los miembros no se conozcan porque refieren a esa comunidad construida a partir de la iniciación. En las fiestas se comparte la misma música, los mambos, el baile, las bebidas, el ron y el lenguaje; se responde, además, a un mismo líder, lo que da muestras de la unidad y de la cohesión del grupo. En ellas no se observan distinciones entre los participantes por raza ni edad, pero sí por género puesto que, por ejemplo, las limpiezas con los animales a sacrificar son diferentes para hombres y mujeres: los primeros purifican su virilidad pasando la cabeza del animal —chivo o carnero— por sus órganos genitales y, las segundas, aseguran su distintivo poder reproductivo limpiando sus pechos. Estos hechos simbólicos, junto a otras características de las fiestas, resaltan lo masculino sobre lo femenino y, a nuestro parecer, tienen su punto máximo en la castración de los animales y en la colocación de sus órganos viriles —signo de poder, fuerza y perdurabilidad— en la caldera del muerto al que se le ofrenda dicho animal. Por tanto, aunque la fertilidad es celebrada, creemos que ratifican tanto la construcción sociohistórica de los roles dominantes masculinos que prevalecen en la sociedad, como las jerarquías e ideologías machistas que se evidencian en la propia organización y en el funcionamiento del grupo.

La expresión “la casita” define el espacio religioso de pertenencia donde se concretan los hechos más importantes para los miembros del grupo y, sin lugar a dudas, algunos de los más significativos entre ellos son las fiestas. Éstas tienen un

³⁵ Texto de la entrevista al informante P.

³⁶ Texto de la entrevista al informante F.

³⁷ Texto de la entrevista al informante D.

carácter anual que define el tiempo religioso para cada uno de los miembros y para el grupo en general, puesto que su esencia revitalizadora marca de manera profunda la experiencia religiosa de los participantes y, concretamente, contribuye a reafirmar su identidad. En las fiestas se demuestra que los valores del grupo sobreviven a la desaparición o deserción de algún miembro. La fiesta es el esfuerzo colectivo por fortalecer la cohesión grupal, por lo que no existen fronteras para la comunicación con los espíritus, antepasados o muertos; adaptándose a las circunstancias propias de cada fiesta, se reafirman los valores existentes sobre la amistad, la honestidad, la bondad y, también, sobre la maldad, la venganza y la muerte porque: "...el palo es pa' trabajar con Dios y para trabajar con el diablo...".³⁸

Sin embargo, las malas artes encierran una moralidad asentada en un ideal de justicia, en códigos éticos basados en la reciprocidad que contraponen las causas justas o defensivas a los ataques y agresiones. En este sentido, son ajustes en la correlación de fuerzas mágicas, y resistencias ante dominaciones o humillaciones. También encierran un conocimiento sobre la complejidad y multiplicidad de las relaciones cósmicas y humanas, y voluntad de poder y sabiduría experiencial para atraer o rechazar, equilibrar y reencantar las fuerzas de la naturaleza, los seres y los fenómenos en esas relaciones por propia cuenta.

Todos los ritos y ceremonias, concretados en el espacio doméstico y privado, propician el ajuste a los cambios principales en la vida de cada uno de los actores religiosos. En particular, algunos definen los hitos que marcan puntos de transición vitales para cada trayectoria individual: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Las consultas contribuyen, en sentido general, a que cada actor reconstruya sus experiencias vitales pasadas, comprenda el porqué de sus acciones actuales y se proyecte en sus acciones futuras con nuevas ideas y modos de pensar, y con comportamientos más coherentes con sus proyectos personales. Además, cumplen la función de reafirmar valores ya existentes, es decir, de reforzar una visión de las cualidades de la experiencia religiosa ajustadas a las nuevas exigencias individuales o grupales.

En resumen, cada nueva fiesta, rito, ceremonia o consulta promueve prácticas religiosas que configuran un ciclo ritual en el que el practicante se sujeta al grupo y viceversa. Al tiempo que se fortalece la afiliación individual, se ratifica la pertenencia colectiva y se activan los sentimientos de encuentro en una totalidad social definida como parte del reconocimiento en una comunidad emocional que revisa sus rutinas establecidas. Las fiestas dimensionan ese significado conservador en el tiempo del orden religioso y, también, revitalizan las experiencias y potencian las expectativas personales o grupales actualizando la conciencia de la identidad en su correlato con los cambios sociales.

³⁸ Texto de la historia de vida de la informante F.

El nosotros: su importancia

Tata: ¿Somos o no somos?

Coro: ¡Somos!

El secreto es característico en los paleros. Se refieren a la religión como un secreto que no es revelado a nadie que no haya sido iniciado en ella. El secreto da unidad, hace que respondan como grupo, como paleros, y no como individuos aislados, hecho que principalmente permite hablar de un compromiso ancestral y de una complicidad social apoyada en lo propio que distingue y capitaliza la conciencia del nosotros. Lo críptico, lo misterioso y lo iniciático fortalecen los vínculos internos de la familia religiosa como una fuerza vital protectora que entrelaza los planos de fuerzas sobrehumanas y humanas. La secrecía es la fuente de la independencia, la autonomía y la autenticidad cultural, una clave de la resistencia.

Los entrevistados al responder a la pregunta ¿cómo son los paleros?, se refieren a la imagen que se tiene de ellos socialmente a partir, por supuesto, de cómo se les ha representado. Sobresalen como elementos que los caracterizan su maldad, su rapidez y su fuerza porque “...la profundidad del Palo es inmensa”; por tanto, la imagen social dominante sobre los paleros coincide muchas veces con la que muchos de ellos poseen al menos como referente por negación, aunque subrayan sus valores positivos y su utilidad social, como en la historia contada por un informante que a continuación reproducimos:

Entonces, mi abuelo tenía una piedra que trabajaba sola: ¡solaaa! Había ahora uno grave en el hospital que se estaba muriendo..., y él estaba consultando 17 o 21 persona... y llegaba una persona corriendo buscando ayuda y él le decía, se la sacaba y le decía: “Mírela bien, mírela bien... cuando usted llegue al hospital ella va estar allí trabajando, o sea, va estar esperando en la puerta del hospital, cuando entres al hospital va a entrar contigo, se va a meter debajo de la cama de tu hijo y la vas a sentir allí abajo raspando al piso, cuando ella sale, y sale, y se para al lado de usted y pasan dos minutos, y luego sigue andando, no hay problemas: su hijo se salva, no tiene problemas; si cuando ella sale... sale, directo saltando, van, van, van y van, y se detiene: no te lo salva ni el médico chino”.³⁹

Pero ello no debe extrañarnos porque:

El campo del Palo es muy profundo y tiene mucho alcance, y resuelve muchos problemas. Desde luego, hay también algunos paleros que se “guarabean”,

³⁹ Texto de la entrevista al informante M.

porque por eso muchas personas le temen mucho a la línea del Palo, especialmente las mujeres.⁴⁰

Es cierto que los paleros tienen un conocimiento muy profundo de la naturaleza, del cosmos y sus fuerzas y de la utilidad social del Monte, lo que justifica su nombre y su existencia como reservorio de saberes y prácticas ancestrales profundamente respetuosas del monte, la naturaleza, los antepasados y las jerarquías. En su quehacer se expresan relaciones dicotómicas entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, la paz y la guerra, la armonía y el desorden. Ellos se consideran como portadores de una creencia “hecha” para la prosperidad, para hacer justicia y transformar las violencias cotidianas y para contribuir a la construcción de la sociedad, a los cambios en el orden y al fluir de la vida social. Sus actos tienen consecuencias esperadas o no, tienen alcances temporales y espaciales al dominar múltiples fuerzas físicas, biológicas y sociales, materiales, culturales e históricas. Sin embargo, en algunos practicantes se priorizan intereses comerciales que, unidos a las discriminaciones de género, a malas teatralizaciones y a la folclorización socialmente extendida —ventas de artesanías, representaciones para turistas—, propician cierta “crisis de credibilidad”.

El Palo es para hacer trabajos buenos y para hacer trabajos malos. Hay algunos que no lo hacen, porque yo soy palero hace treinta y pico de años y no lo hago. No soy nadie para mandar a nadie para el hospital ni para hacer ningún tipo de daño a nadie. Yo lo tengo como medio de defensa para que me cuide, que me acompañe y me proteja, para tratar de resolver los problemas y situaciones de la gente...⁴¹

Todo un conjunto simbólico los une: su historia, las mitologías, las leyendas, las características de los muertos y hasta el conocimiento del poder de las hierbas, los animales, los cuatro vientos, los astros, el rayo, el agua, el cielo, la tierra, el fuego y los palos del monte. La concepción del nosotros se ve debilitada, en ocasiones, por problemas en la socialización, estereotipos e ideologías de género, y por los rigores de los tiempos de crisis que amontonan necesidades reales —sean estrictamente materiales o espirituales— y condicionan cambios en los comportamientos individuales y grupales, aunque ello no incluya a todos los miembros ni niegue el enriquecimiento de determinadas normas y valores como el de la solidaridad. De esta forma, es normal encontrarse criterios como los siguientes en los que, a pesar de los cambios en la identidad individual o grupal, todos la reconocen:

⁴⁰ Texto de la entrevista al informante M.

⁴¹ Texto de la historia de vida del informante M.

La casita de nosotros es bastante formal, bastante buena, se trabaja bien, no hay desorden. Me va bien...⁴²

Yo he tenido bastantes reveses en esa religión. Demasiados reveses, las cosas no me han salido como yo he querido. Y yo no veo el avance mío ninguno, tampoco. El muerto viene y te dice: “porque tú...” Qué sé yo... Qué sé cuándo... “...que te va a pasar esto o lo otro”; y, después, no pasa lo que dice el muerto... entonces: ¿qué es lo que tengo que pensar?⁴³

El “nosotros”, por último, se concientiza aún más al sentirse diferentes de otras religiones y velar por respetar los límites que las distinguen a pesar del sincretismo o la religiosidad social. Se sienten diferentes, por ejemplo, a la santería o al espiritismo; tales barreras constituyen una defensa sociológica frente a las dudas sobre su identidad.

Transformaciones de lo religioso

*Y de repente unos brujos congo
nos llevaron pa'l monte.
Nos convirtieron en camaleones,
en gavilanes, jutías y hurones.
Y un iroco rompió el hechizo,
aclarando lo sucedido:
era que los montes querían
darnos como regalo
un garabato pa' abrir caminos.
Esos son palos.
¡Qué palos!⁴⁴*

Las religiones estaban supuestamente llamadas a desaparecer con el desarrollo de la sociedad moderna que se intentó por la vía socialista en Cuba, especialmente las llamadas “religiones primitivas”. A pesar de ello, éstas no sólo se han conservado, sino que se han transformado y enriquecido al margen, muchas veces, de las normas sociales que las censuraban. ¿Cómo se han reproducido? ¿Por qué juegan un papel tan significativo?

⁴² Texto de la entrevista del informante A, de 50 años.

⁴³ Texto de la historia de vida de la informante F.

⁴⁴ Los Van Van, “Permiso que llegó Van Van”, en *Llegó... Van Van. Van Van is here* (Nueva York: Atlantic Recording Co, 1999), Track 1 (5:54).

Las permanencias y reajustes de algunas expresiones religiosas en Cuba, como la que casuísticamente interesó, se deben al mantenimiento de una identidad diferenciada a lo largo del proceso histórico de la sociedad cubana, además de a que la religión cumple el encargo social de explicar y dar un significado y una finalidad a la vida de muchos actores cuya experiencia vital trasciende lo personalmente religioso para engrandecer lo realmente social. La constitución religiosa cubana tiene una estrecha relación con las formas y las vías por las cuales se ha “modernizado” la sociedad cubana: es un resultado causal y la manifestación de los cambios en esa idea de sociedad moderna, civilizada, blanca, patriarcal y heteronormada, así como de los esfuerzos de los individuos por comprender la naturaleza del universo y los procesos psicológicos, de ahí la imposibilidad de pensar la identidad religiosa si se obvia la relación entre la sociedad, los individuos y sus trayectorias de cambios.

En sentido general, la identidad en el grupo religioso de la casa Malongo Mayombe Siete Rayos Zarabanda remite a un fondo de historia abierto a un período de transformaciones, de reajustes y de apertura a la “brujería despenalizada”.⁴⁵ No todos se sienten paleros solamente, hay algunos a los que sólo les queda la imagen de su proceso de iniciación porque su fe, su confianza, el respeto, la emotividad y el compromiso son hoy más relativos y cuestionados a partir de la no concreción de proyectos de vida cuyo éxito han confiado a la religión en sus praxis cotidianas; o porque se expresan en otras formas del continuo de religiones, sobre todo de iniciación, y no reniegan de otras adscripciones o de pertenencias anteriores complementarias como la católica, o de nuevas a través de conversiones. A nuestro entender, la “crisis” de identidad del grupo expresa, en primera instancia, las fuertes tensiones psicológicas y sociológicas que han caracterizado a la sociedad cubana tras la crisis iniciada en los noventa.

En nuestro estudio en particular no aparecieron explícitamente procesos de mercantilización. Sin embargo, el prestigio y el estatus de los miembros y allegados dentro del grupo estaban en estrecha relación con las posibilidades de “aportar” al desarrollo de las actividades y a la capacidad de gestión para el apoyo mutuo. De todas formas, estas diferencias son parte de las contradicciones mismas de la realidad que esta religión contempla como imperfecta e inacabada obra humana.

Esta llamada “crisis” o transformación de identidad se debe también en importante medida a exigencias de la capacidad socializadora que, por una parte, no logró profundizar con celeridad en la fe, en las creencias, en los valores y en las normas que le dan unidad y continuidad en el conocimiento de sus raíces históricas y de los elementos fundamentales que la caracterizan porque su transmisión es lenta o progresiva y, por otra parte, debido a la conflictiva interacción entre agencias religiosas con estilos y prácticas disímiles por una creciente competitividad para ganar

⁴⁵ Frank Delgado, “Johnny, el babalao”, en *Trova-Tur* (La Habana: Mutis Discos, 1995), track 10 (3:51).

feligreses a través de diferentes recursos y vías. Ello se manifiesta principalmente en algunos jóvenes y personas recién iniciadas, mientras que los de mayor edad, los que sufrieron las discriminaciones y la clandestinidad, no tienen ninguna duda de su condición de paleros, de que sus trabajos son: “rápidos”, “efectivos” y “fuertes”, “buenos” o “malos” según la necesidad y la exigencia que se imponga.

En la familia religiosa estudiada se constató que el proceso de socialización religiosa es heterogéneo y espontáneo porque no ha sido formalmente estructurado, aunque llevaron a cabo intentos de organizar reuniones para clases teóricas y prácticas —“la escolita”—, lo que originó diversos grados de identificación y compromiso respecto a la importancia de los “Palos” y “el Monte” y de la religión en la vida humana. La tradición individual o colectiva juega un papel importante como elemento dador de prestigio, respeto y cohesión. El principio de la voluntariedad es el que garantiza la conformación de grupos que se apoyan en un conjunto de normas no formalizadas —aunque pueden estarlo en algunos casos— que por común acuerdo imponen el respeto y la pleitesía a lo sacro y, al mismo tiempo, al hermano. Es en este punto donde se advierte el interés por el mantenimiento de una conducta ética elevada como garantía de prestigio y honor: “ojo por ojo y diente por diente”. Los valores transmitidos expresan la polaridad con la que entienden sus compromisos mundanos y sus pactos ambiguos con lo sobrenatural, a saber: por un lado, la amistad, el respeto, la solidaridad, el bien, la disciplina, la libertad y la cura y, por otro, el odio, la envidia, la presión, la venganza y la maldad. No se trata de un orden moral rígido ni modélico para todos; más bien, de un realismo pragmático basado en una reciprocidad radical o ley de acción y reacción: “voy a pedir pa’ ti, lo mismo que tú pa’ mí”, bien por bien, mal por mal, pregunta por pregunta, respuesta por respuesta. En fin, ningún acto aparece sin consecuencias ni permanece incontestado en el sentido y la magnitud contrarios.

Su identidad religiosa expresa una peculiar visión del mundo, presentada por la cultura, que se sustenta en la naturaleza de los conflictos humanos y en la lucha social entre fuerzas o poderes que encarnan el bien y el mal, el bienestar y el malestar, que para ellos caracteriza la vida humana y, en su prolongación escatológica, la vida de ultratumba de los espíritus. El Palo Monte propone una compleja cosmología que se refiere a la totalidad de lo existente en el cosmos, a la forma, al contenido y a la dinámica del universo, así como a las determinaciones últimas que explican su origen y devenir con imágenes del mundo, afirmaciones trascendentes, creencias firmes y respuestas concretas para resolver problemas esenciales de la condición humana y social tales como: la muerte, el fracaso, la enfermedad, la frustración, el miedo, las traiciones, el éxtasis, la desigualdad, los obstáculos y los desafíos. Esta dimensión cosmológica compleja relaciona el orden universal y el orden humano por medio del sacrificio y el ritual y, en general, lleva consigo una antropología positiva en la que el ser humano adquiere un estatuto no sólo simbólico y sensible, sino conocedor y racional: se comunica, ora, siente, piensa y actúa. Este concepto de lo humano encierra una positividad que transita con la negatividad como partes de la vida misma.

El Palo es un proyecto y una proyección de búsquedas de seguridad, determinación, firmeza, fuerzas, energías y poder para enfrentar la vida, las penas, las traiciones, las enfermedades, los tropiezos y los retos. En cada encrucijada hay una toma de conciencia de determinaciones y posibilidades históricas y una apertura a parábolas interpretativas en las que ponen en juego sus capacidades de conocer, observar y discernir. La escucha y la autorreflexión sobre diferentes criterios son parte de los procesos de deliberación y unificación de acciones donde muestran capacidades de adaptación, flexibilidad y reflexividad, inteligencia y decisión, respeto y paciencia.

El “yo” se construye paralelamente al “nosotros” a partir de cada individuo que se responsabiliza con una tradición familiar y, en muchas ocasiones, con su forma espontánea de concretar la fe, así como con integrar, a su vez, el grupo religioso en el que se relacionan todos como amigos y hermanos para seguir comportándose como “paleros”. En la concepción del “nosotros” es donde prima la comunicabilidad con lo otro —humano o sobrenatural—, donde se revitaliza y refuerza el “yo” con las mediaciones sociales del patrimonio de símbolos y prácticas ancestrales.

La familia ritual constituye un espacio de integración e interacción social desde los propios tiempos de la esclavitud, las cofradías o cabildos y las sociedades de socorro y ayuda mutua. Ésta siempre se ha planteado en términos de continuidad con la familia consanguínea, con la que comparte los papeles socializadores a partir de la práctica y la comunicación oral. Sin embargo, los cambios en la estructura social y las contradicciones socioeconómicas enfrentan la ética —valores de prestigio y honor— con el mercado —la ganancia— y sus otros valores. Ello ha impuesto nuevos retos a esas vivencias cercanas en el círculo familiar que oscilan entre la propagación y el hermetismo.

Entre las características que definen la identidad del grupo religioso para asegurar su permanencia con flexibilidad en la sociedad hemos apuntado: las fiestas y su significado individual o grupal —la de Siete Rayos y la de Zarabanda—, el líder religioso y su papel cohesionador y asegurador de la permanencia de sus miembros, el carácter esotérico basado en el secreto, el misterio y los símbolos religiosos, como también “lo propio” y “lo nuestro”. En general, esa es la estructura social subyacente a varios dispositivos simbólicos que se expresan en formas discursivas, códigos éticos y prácticas socioculturales especiales; prácticas religiosas que se resignifican a partir de la experiencia individual o colectiva, al hacerlas propias o interiorizarlas desde múltiples sentidos relacionales con la alteridad y las diferencias: “jugar” junto a otros, “jugar” frente a otros y “jugar” para otros. Así, los pensamientos de liberación y sociabilidad adquieren funciones discursivo-simbólicas y práctico-significativas que sostienen el orden religioso —simbólico, material y social— como totalidad relativamente autónoma, diferenciada y original.

CAPITULO III
RELIGIOSIDADES E IDENTIDADES
COLECTIVAS

Religiosidad social e identidad colectiva

*Atiendan, amigos, mi son, que acaba así:
Salga el mulato,
suelte el zapato,
diganle al blanco que no se va...
De aquí no hay nadie que se separe;
mire y no pare,
oiga y no pare,
beba y no pare,
coma y no pare,
viva y no pare,
ique el son de todos no va a parar!*¹

El hecho religioso cubano expresa un contenido claramente transcultural no sólo como expresión de fe, sino también como vértebra de la cultura cubana. Predominan socialmente creencias en lo sobrenatural sin ser en específico católicas, africanas, espiritistas o evangélicas. Esta religiosidad ha bebido principalmente de la matriz cristiana, pero ni ésta ni ninguna otra expresión prevalecieron para definir su carácter, sobre todo porque las diferentes relaciones sociales de evangelización propuestas por las Iglesias —en especial la católica— no fueron efectivas sobre los inmigrantes ni sobre los descendientes de éstos; asimismo, la acción pastoral fue poco eficiente y casi nula en las zonas rurales, donde la confesión no logró constituirse en vehículo de la doctrina oficial, máxime cuando su actuación legitimó la esclavitud, el colonialismo incluso después del periodo colonial, la dominación clasista, la corrupción del clero y otros problemas éticos. A ello debe sumarse el papel de una *intelligentsia paria* que obligada por las circunstancias tomó distancia crítica de los valores dominantes y se acercó a prácticas concretas y marginales.²

El catolicismo fue una práctica sociocultural muy plural y, en la realidad, primó la tolerancia práctica sobre lo formalmente dispuesto, con un bajo grado de institucionalidad, normatividad y compromisos. También hubo fuertes procesos de resistencia cultural, acatando lo socialmente dominante e informalizándolo

¹ Guillén, “Son número 6”, 105-106.

² Como el ya mencionado párroco y comisario, José González de la Cruz, que intervino en los episodios remedianos del siglo XVII estudiados por Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*.

—incumpléndolo— en la vida real, constatándose una transculturalidad no sólo en tanto convivencia, sino en cuanto compleja mezcla de ritos, creencias y subjetividades, así como en cuanto a la recreación de narrativas de identidad y prácticas socioculturales.

Sin embargo, tales procesos muestran la fragilidad de la religión eclesial a partir del papel inestable que le ha otorgado la población al marginarla de su vida, tolerando el ejercicio de su poder o incorporándola “parasitariamente” en un tipo de relación que implica anudamientos, pero en el que los contenidos y apropiaciones los impone la religión real o socialmente practicada.

Las situaciones descritas nos permiten dar cuenta de un complejo conjunto de experiencias, prácticas, ritos, concepciones, representaciones y símbolos religiosos que en el contexto cubano sustentan a una comunidad de actores que le reconocen un valor institucional, pragmático y axiológico. También, reflejan la conformación de un imaginario religioso heterodoxo de matriz católica y africana, que alcanza un carácter “profanador” con una relativa autonomía de las formas confesionales y que define elementos comunes de la identidad colectiva de los cubanos tales como su teatralidad y anticlericalismo.

En este sentido es que algunos hablan de la tipicidad religiosa cubana subrayando rasgos “populares” en oposición a los oficiales y estructuralmente homologados en la religión teológicamente elaborada. El pueblo cubano es un pueblo con fe, es decir, es religioso a su modo ya que comparte una idea de la trascendencia que se expresa en su concepción de los principios causales que, sin manifestarse en los fenómenos, son el fundamento de todos ellos.

Ahora bien, al explicar la riqueza de la vivencia de la fe se han desarrollado moldes sobre su carácter “popular” o “católico” que no podrán igualarla. La polémica sobre el apellido de la religiosidad difícilmente se llegará a zanjar. Sin embargo, se puede advertir que, cuando se dice “popular”, se expresa (in)conscientemente un menosprecio, una subvaloración o una oposición, como si fuera verdad que existe algo “culto”, “oficial” o “correcto” contrario a lo que todos profesamos: “lo popular”, del pueblo, que aparece como el dominio de lo absurdo, lo insensato, ingenuo e irracional, situado al margen o acampando en la periferia de la religión instituida. Hay un fuerte sentido elitista o intelectualista entre quienes hemos usado esta expresión en discursos condenatorios o redentores que niegan alteridad a “prácticas folclóricas” distantes de las prácticas oficiales o deseadas. Y cuando se intenta sobredimensionar la importancia del catolicismo, se olvida que no es convicción, sino conveniencia o tradición que habla del limitado eco social de su ideología. También se menosprecian otras decisivas influencias como la propia imaginaria pagana que llegó con los inmigrantes ibéricos —como los canarios y sus creencias en brujas o mal de ojo— y la dinámica social, donde se desatan la creatividad de la población, las reflexiones sobre lo vivido restándole opacidad y neutralizando la efectividad de las lecturas hegemónicas y se forja un imaginario religioso con nuevas y originales comunidades de sentido y pertenencia a esta tierra.

A la religiosidad realmente practicada por los cubanos, como rebelión de sentido iconoclasta, hay que reconocerle, primero, su existencia como práctica social en tanto producto cultural resultado y resultante de un valor institucional, pragmático y axiológico que la misma comunidad —nacional— ha legitimado como propio y tan válido socialmente como cualquier otro. Luego, su naturaleza reflexiva en tanto trabajo de negación y réplica de los símbolos de los grupos dominantes a partir de la autonomía simbólica de los actores, sus cosmovisiones y las múltiples pertenencias de éstos a los grupos religiosamente definidos. Y, por último, es de reconocer su calidad como experiencia de fe que se inserta en un orden místico en el que, para esos actores, la relación intersubjetiva y la emoción dicen más de tradiciones populares y alteridades sociales que la racionalización, la instrumentalización o la demarcación identitaria. Así se constituyen unos repertorios de identidad religiosa polisémicos, amplios y transversales en cuanto a vínculos y lazos sociales localmente riquísimos.

Es por estas razones, y teniendo en cuenta otras discusiones sobre el carácter original, legítimo y creador de la “cultura popular”, así como por las dificultades metodológicas de esos enfoques, que es plausible hablar de, por ejemplo: religiosidad común, religiosidad practicada,³ sistema religioso,⁴ complejo cultural cubano de naturaleza religiosa⁵ o imaginario religioso.⁶ Las características de la religiosidad practicada socialmente por la generalidad de los cubanos pueden inventariarse bajo el supuesto de complementarse y fundamentarse con investigaciones sustanciales, teniendo en cuenta los siguientes factores: la escasa vocación metafísica sin pretensiones de honda espiritualidad ni de especulaciones teológicas; la obsesión por el cuerpo, lo sensorial y lo tangible —lo que se siente, lo palpable: el cálido abrazo, la mano, la herida, el resguardo, el objeto, la estampita—,⁷ donde cohabitan el trance de la sensualidad telúrica y las punitivas o promesas más duras por violentas y sangrientas que sean; el abierto anticlericalismo evidente en las blasfemias habituales u hostiles en mayor o menor grado a la instancia eclesial; el sentido pragmático y utilitario de la religiosidad asociado a la solución milagrosa de situaciones cotidianas; y, en general, prácticas poco comprometidas en el plano organizacional pero con alta reflexividad social, ética inconformista y estéticas potentes. Así se constata una devoción

³ Manuel Delgado, “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, núm. 10 (Universidad de Granada, 1993).

⁴ Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* (México: Plaza y Valdés - CEIICH, 2004); Joel James Figarola, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores* (La Habana: Unión, 2001).

⁵ Lázara Menéndez, “Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano”, en *CUBA: sociedad y trabajo*, ed. Julio Busquets (Barcelona: Canigó, 2000), 152, 159.

⁶ Daniel Álvarez Durán, *Los acuáticos. Un imaginario en el silencio* (La Habana: Ciencias Sociales, 2002).

⁷ Cercano a lo que se ha llamado el “materialismo espontáneo”. Ramírez y Pérez, *La religión en los jóvenes cubanos*, 24.

espontánea e incluyente a figuras religiosas sincréticas y consideradas milagrosas, vivas socialmente. Ideas, símbolos, atributos y representaciones de los repertorios del catolicismo, la santería, el palo y el espiritismo adquieren significatividad social polisémica con: cruces, imágenes, santos u orishas, vasos de agua, objetos minerales y orgánicos, resguardos, estampas, colores, hierbas, palos, piedras, tierra, entidades espirituales, lenguajes y performances.

Estas atribuciones pueden ser complementarias y neutralizar las diferencias o fuente de conflictos o controversias por sentidos diferenciados de interpretación. Quizás lo más característico reside en lo mágico-milagroso que se expresa en distintos tipos de desnaturalización de situaciones riesgosas o adversas como las promesas —incluso acompañadas de mortificaciones corporales—, los bautizos para la protección, las velas encendidas para alumbrar el camino, la gracia de adivinar o curar, los actos de agresión secreta a los enemigos —brujerías, males de ojo—, el portar amuletos o resguardos y leer ensalmos u oraciones para volverse invulnerables uno y los que lo rodean —incluso los animales—. Otra característica es la vocación de sacrificio encarnada en esfuerzos y heroicidades cotidianas para poder sobrevivir y alcanzar resultados en la vida.

Al mismo tiempo, se constatan precarias sujeciones al sistema católico oficial mediadas por la espontaneidad, la informalidad, la emotividad y la circunstancialidad. El poco apego a la praxis litúrgica oficial es paralelo a la fidelidad casi extrema a ciertos cultos tradicionales: no hay inconvenientes para seguir paseando a los santos en ciertas procesiones, para bautizar a los hijos, para procurar el agua bendita, para visitar a la virgen o al santo en su día o para tener una réplica de ellos con flores en un altar doméstico. Esto nos lleva a subrayar el criterio selectivo tanto del proceso cultural de apropiación y transmisión de los objetos religiosos, con excepción de aquellos que han estado integrados históricamente a un sistema de religiosidad que resulta cultural y significativo, como del éxito reciente de la Iglesia católica en el mercado de los recuerdos con disímiles reproducciones de imágenes de papas, vírgenes, santos, santuarios, basílicas o diversos objetos religiosos. Este es el caso citado de las tradicionales procesiones de la religión católica en las que, según Ortiz, los negros bailaban las imágenes católicas que les confiaban, tal vez influenciados por danzas procesionales o religiosas de sus propias culturas africanas también sometidas a la colonización, tan alegóricas a su personalización de lo sobrenatural. Así, la realidad religiosa oficial y la socialmente practicada se articulan y complementan. Las fiestas religiosas son, por ejemplo, de origen católico, pero su catolicismo es más que dudoso.

La peregrinación al santuario de San Lázaro en las proximidades de la capital cubana tiene un atractivo muy fuerte y carácter contagioso por su asociación a lo festivo, al esparcimiento, al paseo con las más leves restricciones y al encuentro con lo diverso, donde se habla con el lenguaje de lo carnal y, además, de dones milagrosos. Se constatan dos realidades: la primera, un respeto por la fe individual, por la fuerza

que habita y emana de las personas que cumplen las promesas, negociaciones o pactos que han entablado con el santo; y, la segunda, la relación entre lo público y lo privado, lo sagrado y lo profano: "...es flexible en virtud de la inexistencia de dogmas como ejes estructuradores de la religiosidad".⁸ En el santuario de San Lázaro, en la localidad del Rincón, se ha observado desde las peregrinaciones de diciembre de 2001 cómo al tradicional empeño del personal eclesial por mantener el orden y evitar las ofrendas más "indecorosas", se unió el esfuerzo de muchos de esos representantes por dialogar cara a cara con todos los asistentes y, sobre todo, con negros y jóvenes; tanto dentro como fuera de la capilla se bendecía, hacían cruces en rostro, oraban y usaban y bebían del agua bendecida que los participantes tenían en sus botellas para "llevar a casa". Lo interesante es que todos aceptaban este nuevo tipo de comunicación religiosa directa. Mientras, en colectivo se daban vivas al santo milagroso, tal vez para dar respetabilidad a su causa.

El vínculo con lo sobrenatural adquiere sentido como herencia ante situaciones muy conflictivas o en fechas religiosas determinadas. Las acciones rituales con un fuerte contenido pragmático, mítico, mágico y supersticioso tienen una ascendencia heredera de los mitos, las leyendas y la historia que la transculturalidad ha aportado. La magia o mística de la fe, el misterio y el pragmatismo de los ritos y ceremonias en Cuba resultaron de la confluencia de la decisiva herencia de las religiones de origen africano y, por ejemplo, de la centralidad de los rituales de protección, curación y adivinación.

Todos los símbolos socialmente entendidos como sagrados son usados y manipulados a través de rituales que constituyen representaciones con funciones sacramágicas (cura, protección, seguridad), relacionales (encuentro, solidaridad, amistad), de encantamiento (mitos, símbolos, imágenes) y de comunicación con los otros (reconocimiento, celebración y afirmación). El mundo mágico de las religiones africanas, el espiritismo y el catolicismo aportan como claves constitutivas de la religiosidad cubana santos, deidades, orishas, antepasados, iremes, muertos, eggún, espíritus, brujas, guíjes, madres de agua, demonios y aparecidos. Como en las religiones africanas, todas son tenidas por representaciones milagrosas, como seres "naturales" y "semejantes" que conviven constantemente con los seres humanos y los animales, y perviven en una esencia de sobrevida póstuma e invisible, en un inframundo. Como dice Inés María Martiatu, sólo una "cortina" los separa del mundo visible, y ésta se descorre cuando se desea y necesita, por medio de la aparición, por la representación musical y danzaría y por transportes como cantos y bailes que tienen función dramática.⁹ Así es como la gente experimenta su religión, a través de la comunicación directa con lo sobrenatural, estableciendo un continuo entre lo

⁸ Menéndez, "Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano", 155.

⁹ Inés María Martiatu, *El rito como representación* (La Habana: Ediciones Unión, 2000).

sagrado y lo profano, y no una separación, refiriendo unos principios de armonía, dirección y diversificación de fuerzas, y expresando la sensibilidad de una comunidad religiosa caracterizada por el respeto a los antepasados, a los animales, a la familia ritual y a los compromisos rituales.¹⁰

Si en lo ritual se ubica lo más teatral de estas vivencias,¹¹ en lo transmitido a través de historias orales e impresas hay una proyección comunicativa cuya teatralidad expresa el cosmos religioso a través de imágenes y categorizaciones con una protesta contra las condiciones de vida y, alentados por ese resentimiento, los actores imaginan y luchan por una realidad alternativa donde resolver los problemas y rescatar solidaridades y relaciones más igualitarias. Detrás se revela una particular idea de la trascendencia envuelta en principios causales correspondientes a fuerzas, estructuras de plausibilidad y sentidos revitalizados con cada práctica ritual.¹²

Estos medios son de importancia capital para la articulación de un imaginario en el que tiene cabida la opinión resistente/disidente, que manifiesta su importancia y operatividad para un colectivo en los horizontes de significación o verosimilitud. Al mismo tiempo, contribuyen a potenciar cierta conciencia emergente en un entramado cultural que reestructura simbólicamente lo negado o marginado por la realidad oficial y sus instituciones socializadoras, de control y ocultamiento. En este sentido, los procesos socioreligiosos aquí resumidos plantean el debate sobre las narrativas de identidad en las que los discursos públicos y los ocultos se vinculan en relaciones de poder, de dominación y de disenso social. Las formas de ser religiosas de los cubanos han propuesto relecturas de los sentidos históricos, de la significación de representaciones simbólicas y de ordenamientos de las realidades históricas, con la conciencia de que participan de una idea o sentimiento común y de que esta participación atañe a la colectividad. Así, una conciencia de pertenencia a una cultura religiosa claramente resistente es expresada de manera colectiva en oposición a otras formas de objetivación y naturalización de la fe que, a pesar de su consolidación, muestran señales de impertinencia o extemporaneidad. Pensamos en la “crisis de vocación”, la “crisis de confianza” y los problemas de representatividad social. Pero, sobre todo, en los problemas para asumir la naturaleza real y los cambios en la demanda religiosa y, por tanto, para asegurar un aura de efectividad y eficacia simbólica al sistema religioso. De hecho, ello lo demuestra la necesaria búsqueda de ecumenismo.

Las religiones oficiales, instituidas y reconocidas socialmente siempre privilegian una visión de los movimientos resistentes que los sobredimensiona como parciales, conspiratorios y clandestinos, ocultando la intensa comunicación e intercambio

¹⁰ Menéndez, “Tres reflexiones sobre la religiosidad...”, 151, 168.

¹¹ Martiatu, *El rito como representación*, 26.

¹² Menéndez, “Tres reflexiones sobre la religiosidad...”, 151.

de informaciones y saberes que se produce entre actores convivientes en redes de solidaridad más o menos amplias. El disenso social como expresión de la conflictividad de los vínculos colectivos es un problema de identidad social y de conciencia de identidad, es decir, de la unidad y las permanencias de la reciprocidad de acciones en que se encuentran atrapados los actores. Los individuos y los grupos religiosamente definidos mantienen tensiones de identidad y participan de identidades colectivas múltiples entre las que fluctúan en el tiempo y en situaciones variables dependiendo de la acentuación de sus alteridades y conflictualidad. Restituir esta dimensión de alteridad nos lleva a interesarnos por los comportamientos, las respuestas y los mecanismos de creatividad a través de los cuales los actores sociales buscan y encuentran estructuras de plausibilidad con las que reducir sus disonancias y refrendar sus intereses o diferencias, hasta llegar a constituir un espacio cultural propio/alternativo para la producción de nuevos valores, símbolos y ética vital. En ellos tienen un lugar central las estrategias de comunicación.

En esas acciones rituales y pragmáticas, que devienen episodios de representación de la resistencia, entran en juego la violencia y la muerte con voluntad de resurrección.¹³ Adquieren su verdadera dimensión los aspectos ético-religiosos más o menos sistematizados pero evidentes con concepciones sobre la naturaleza y la vida humana, con valores morales, ideales de vida, y modos de enfrentar los problemas cotidianos y, en general, el universo espiritual de los individuos.¹⁴ En la religiosidad practicada en Cuba la muerte es un cambio de materia, no un fin. Los muertos pasan al plano “infrahumano” que no los saca del mundo, sino que los lleva a seguir entre los vivos aunque en otra condición. A la alternativa vida/muerte se responde con múltiples ideas, liturgias y prácticas supersticiosas, que son dramas escenificados a través de los que se apela a la mediación mágica y misteriosa de lo sobrenatural.¹⁵ Por eso, todos los ritos y prácticas cumplen la importantísima función de producir nuevos lazos sociales entre sujetos de este (y el otro) mundo. A través de experiencias y representaciones de fe en las que se habla, gesticula, danza y canta, se tejen tramas de relaciones colectivas.

Es un imperativo científico, social y cultural investigar más sobre las narrativas de identidad religiosas de los cubanos para evidenciar (o no) relaciones de continuidad en la larga duración de la historia cultural y conocer nuevas cualidades metafóricas de la poética religiosa cubana. Estas experiencias religiosas ponen a circular sus ideas, representaciones y maneras de ver, recordar, ocultar e interpretar la realidad —o parte de ella—, cuya eficacia social se dirime según expresen intereses sociales, rasgos de la mentalidad y la idiosincrasia, y sean apropiados y reformulados por los

¹³ Martiatu, *El rito como representación*, 26.

¹⁴ Menéndez, “Tres reflexiones sobre la religiosidad...”, 152; James, *Sistemas mágico-religiosos cubanos*, 115. Al decir de James, la muerte es fenoménica no óptica.

¹⁵ Ramírez y Pérez, *La religión en los jóvenes cubanos*, 14.

actores que establecen pertenencias, referencias, reconocimientos o extrañamientos en medio de un proceso de reflexión y abstracción. Estos actores son los que plantean retos a la eficacia de los sistemas religiosos más estructurados porque se resisten ante las instituciones. En este sentido, deberá continuar la multirreligiosidad propia en un contexto de transculturación donde la tensión tiende a la fusión, a la unidad, a la transformación. Pero, ¿encontrará esa religiosidad terreno más firme? Habría que ver aunque, como ya sabemos, los resultados de tales procesos siempre tienden a devolvernos un pasado más actualizado y una tradición más vívida —cercana o reciente— que burla los riesgos de la cristalización inmóvil y, tal vez por ello, maneja reflexivamente las contingencias sociohistóricas.¹⁶

Glosando a Ortiz cuando demostró la teatralidad intrínseca en los sistemas mágico-religiosos, la religiosidad social en la que el negro, el mestizo, el blanco y, en fin, el cubano viven lo suyo y lo dicen en su lenguaje, con sus modales, en sus tonos y en sus emociones, todo indica que ese “trance de transculturación” continúa bajo nuevas relaciones sociales de evangelización impulsadas por diferentes instituciones religiosas que tienen el imperativo estructural de aculturar y significar la acción social desde la alteridad, es decir, asumiendo rasgos de todas las experiencias que perduran y de las innovaciones que constituyen las religiones sociales cubanas. También persiste la tarea de establecer relaciones complejas entre los contenidos y las formas de las experiencias, las reacciones emocionales y los hechos religiosos, con la naturaleza humana y la exterioridad del mundo profano, como claves del sentido de la trascendencia en la cultura común y de las prácticas terrenales en la identidad de los cubanos.

Escenas profanas: religiosidad vivenciada

Para poner en perspectiva las características de la religiosidad vivenciada por los cubanos se reconstruyen algunas “escenas profanas” definidas por la cultura oral a finales del siglo XX. Las escenas rasgan los discursos doctrinales al estar constituidas por chistes o cuentos circulados oralmente entre los cubanos como un conjunto de evidencias excepcionales a raíz de la visita de su santidad Juan Pablo II a la isla en enero de 1998. Todas son interpretadas en estrecha relación con los escenarios o la mundanidad en que se propusieron como vehículos para el trasiego de información con dimensiones críticas sobre las relaciones sociales de evangelización, las luchas por la hegemonía en la representación simbólica, los procesos de secularización, los conflictos de valores, los cambios de mentalidad, la precariedad material y el reordenamiento de la vida social. Al final, dan cuenta de prácticas comunicacionales e imagerías religiosas que, como prácticas de inversión, alcanzan un carácter “profanador” con relativa autonomía de las formas confesionales y definen elementos

¹⁶ James, *Sistemas mágico-religiosos cubanos*, 83.

comunes de la identidad colectiva de los cubanos afincados en dispositivos culturales como el rumor, el humor y el choteo.

Antes de realizar este análisis es necesario un breve repaso histórico que permita situar procesos y prácticas culturales en el tiempo. Debe considerarse, por ejemplo, que a fines del siglo XIX, siendo aún Cuba de los restos del otrora gran imperio ultramarino de España, la modernidad se asentaba localmente en las formas de gobierno, la racionalización legal, la vida política partidista, la fuerte dinámica mercantil, la creciente tendencia al asociacionismo y la secularización de las instituciones y las costumbres. La secularización de la sociedad se fue propiciando en la misma medida en que se desarrollaba una racionalización de la vida social, de sus realidades científica y técnica. Desde entonces, la Iglesia católica experimentó una sensible y progresiva pérdida de preeminencia ideológica en comparación con la ciencia positiva y las ideologías políticas. Vio deteriorarse su autoridad y poder tradicionales con la pugna entre institucionalistas y católicos por el control de la enseñanza pública y el distanciamiento entre la Iglesia y Estado. Sobre todo porque, aun cuando continuó siendo religión oficial y de su dominio casi exclusivo la vida pública,¹⁷ tuvo que convivir con otras expresiones religiosas toleradas por mandato constitucional que le disputaban el mercado de los fieles —espiritismo,¹⁸ protestantismo e imaginario socioreligioso—¹⁹ y aceptar el fortalecimiento de las libertades civiles como el matrimonio y el surgimiento del Registro Civil en 1889.²⁰ Este devenir de lo civil, junto a la secularización educativa, fortaleció la profesión

¹⁷ La Ley de Reuniones Públicas del 15 de junio de 1880 subrayó el artículo 13 de la Constitución de 1876 que autorizaba sólo a los religiosos y creyentes católicos la organización de manifestaciones o procesiones y establecía el encarcelamiento o enjuiciamiento penal de otros promotores.

¹⁸ En marzo de 1875 fue autorizada la publicación de *La Luz de Ultra Tumba* dedicada al estudio y explicación de la llamada filosofía espiritista y a la defensa razonada de los ataques de los que era víctima. Archivo Nacional de Cuba (ANC), Fondo Gobierno General, Leg. 170, N^o 8772.

¹⁹ La asunción del catolicismo en Cuba fue siempre muy particular y, en general, superficial. El fracaso de las relaciones de evangelización propuestas llevó a que la proyección del catolicismo fuese más social que mística y eso influyó, sin lugar a dudas, en la manera en que fueron percibidos los sacerdotes y en la “teatralidad religiosa” de la población.

²⁰ El problema religioso quedó planteado en el artículo 11 de la Constitución de 1876, que fue el más debatido de todos por la presión vaticana y de la Iglesia española. Presentaba una ambigüedad definida por el reconocimiento de la religión católica como oficial del Estado y, al mismo tiempo, el establecimiento de la tolerancia de las minorías religiosas, aunque quedaban limitadas al culto privado. De este modo, España resolvía conflictos internos por la presencia de comunidades protestantes, e internacionales por las presiones que recibió especialmente de Inglaterra durante el reinado de Isabel II. Desde el Vaticano y tras el Concilio I (1870), el papa León XIII (sumo pontífice entre 1878 y 1903), desarrolló una política diplomática de colaboración de los católicos con el mundo oficial para favorecer la integración de la Iglesia a la sociedad salvaguardando, en particular, el control de la enseñanza y el de la familia, lo que se manifestó activamente en las publicaciones —populares y universales— y la asistencia social o benéfica, sobre todo después de la encíclica *Rerum Novarum* de 1891.

de una vida social cada vez más pública, esbozando un peculiar orden moderno en oposición y conviviendo con el orden colonial que adjuraba fidelidad a España.

En esa transición de la sociedad esclavista a la sociedad capitalista de libre mercado, la modernización en la esfera cultural pasó por grandes debates. Los conflictos culturales mostraban antagonismos sociales y contradicciones políticas sobre las formas de reorganización de la sociedad que emergió de ese convulso siglo XIX, cuando revueltas, sublevaciones y las guerras de independencia —la Guerra de los Diez Años (1868-1878) y la Guerra del 95 (1895-1898)— fueron fragua de alianzas interclasistas, así como de representaciones, sentimientos y prácticas socioculturales de un acento singular, insular, criollo, cubano. Parte de esos orígenes de la identidad cristalizada como nacional en el siglo XX fue el emplazamiento de la religión católica como oficial a través del cuestionamiento de su hegemonía y del papel del clero, que alcanzó unas dimensiones críticas sin precedentes, por una parte, como símbolo del atraso cultural, del control ideológico y de la corrupción de las clases privilegiadas del Estado colonial y, por otra, como expresión de un imaginario religioso caracterizado por su anticlericalismo y construido entre los límites de lo sagrado y lo profano.

En el siglo XX continuó la ardua lucha cultural por definir la identidad nacional y los sujetos de la comunidad política constituida con la proclamación de la República liberal (1902). Se persiguió una racionalidad moderna, científica y secular impulsora de un desencantamiento del mundo y, sobre todo, de sus formas religiosas. El debate sobre la religiosidad y la etnicidad, es decir, sobre la articulación de las pertenencias religiosas y las diferencias étnicas, raciales, clasistas y genéricas en el orden poscolonial, fue parte de contiendas políticas y culturales sobre las dinámicas de la identidad cubana en medio de la mercantilización de las relaciones sociales y del capitalismo periférico y dependiente. La imagen de nación blanca, viril, civilizada y moderna se enfrentaba con las figuraciones de otros internos, subalternizados o esclavizados de otras formas, como “el negro brujo”, que constituyeron narrativas del cambio y del poder en el proyecto hegemónico de nación racializada.²¹

Las políticas de la identidad del Estado cubano buscaron definir culturalmente una comunidad nacional que tenía el imperativo de ordenar las relaciones de los diferentes grupos sociales que la formaban. La subalternidad de la descendencia africana integrada en sectores populares rurales y urbanos, con sus religiones como vencidos, se definieron inevitable y reductivamente como “amenazantes”, “indignas” e “inciviles”. De hecho, las construcciones discursivas sobre la pertenencia de todos a la patria —como patriotas— y de sectores diferenciados a la nación —como ciudadanos— mostraron cómo se fundió una “unidad política” negando la diversidad sociocultural o, en realidad, jerarquizando la sociedad sobre bases biológicas,

²¹ Alain Basail Rodríguez, “¡Negro brujo... maaaaalo! Ortiz y la prensa como narrativa del brujo”, *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, núm. 14 (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2006), 73-99.

culturales y económicas. Las clases y grupos dominantes en la nación, como comunidad política y territorial, reinventaron una identidad nacional imaginando simbólica y discursivamente una comunidad unida, mestiza, coherente, moderna y civilizada, mientras que materializaban unas relaciones contradictorias de pertenencias y exclusiones clasistas, étnicas, raciales, territoriales y de género, una compleja realidad de logros y frustraciones, de inclusiones selectivas y desigualdades.²² La Iglesia católica, con su pasado colonial, redimensionó sus definiciones patrióticas, la advocación a La Caridad como virgen mambisa y sus aportes a la Nación.

A la par que se cristalizaba la sociedad nacional, se concretaba la organicidad entre los sistemas mágico-religiosos²³ y el campo religioso se pluralizaba y dinamizaba con el crecimiento de Iglesias no católicas, el espiritismo y las religiones afrocubanas en todo el territorio nacional, como mercado integrado material y simbólicamente. El Estado fue definido como laico tanto en 1901 como en 1940, aunque en ambas constituciones se invocó el “favor de Dios” y sus artículos 26 y 35, respectivamente, establecieron libertades religiosas y de culto limitadas por el respeto a la “moral cristiana”, a la que se subordinaba la moral pública. Ello justificó la criminalización, policialización y judicialización de las prácticas religiosas afrocubanas, por lo que todas sus fiestas y rituales fueron perseguidos al tiempo que afirmados como espacios de resistencia. Después de 1940, la modulación del nacionalismo cubano con los discursos del mestizaje, el integracionismo y la universalidad de los derechos sociales y las intensas luchas populares llevaron a declarar como “ilegal y punible toda discriminación por motivo de sexo, raza, color o clase, y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana” (artículo 20). Con ello se reconocían transculturaciones y se abrían nuevas dinámicas en los procesos de reconocimiento, estilización social y reafirmación cultural.

Dando un salto en el tiempo hasta finales del siglo XX, en otro contexto muy diferente, la sociedad cubana presentaba otra encrucijada modernizadora, ahora bajo los atavíos de un modelo socialista. Como es conocido, durante la década de los noventa Cuba enfrentó una grave crisis socioeconómica de la que aún no se resarce y, como consecuencia de las estrategias económicas y políticas para enfrentarla, la estructura social y, en general, toda la sociedad se transformaron. Como se dijo antes, uno de los primeros campos de producción cultural que dio cuenta de esos cambios fue el religioso. Las diversas formas de vivenciar la fe de los cubanos se convirtieron en discursos públicos a partir de afirmaciones y de declaraciones personales manifiestas en el lenguaje, el saludo y la indumentaria y, al mismo tiempo, a través de la reorganización de los sistemas religiosos como estructuras de plausibilidad

²² Marial Iglesias Utset, *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba 1818-1902* (La Habana: UNEAC, 2003), 18. Fernando Martínez Heredia, *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912* (La Habana: Unión, 2001), 15.

²³ James, *La brujería cubana*, II.

que asumieron la necesidad de comunicación con lo sagrado, de encuentro y de solidaridad, y que canalizaron valores, emociones y potencial participativo, todo ello dentro de la tendencia al fortalecimiento de redes sociales familiares y comunitarias para enfrentar los costos de la crisis y las estrategias individuales.

Se trató de “la implosión religiosa” como expresión de la tendencia a pluralizar el campo religioso, de su diversidad, capacidad movilizativa y protagonismo social. Las relaciones de competencia en el mercado simbólico en el que ninguna Iglesia es hegemónica, le confieren un dinamismo al campo religioso no exento de conflictividad entre las expresiones envueltas en campañas proselitistas. No obstante, este proceso de pluralización devino dentro de la tendencia histórica a la transculturalidad que se constata en la yuxtaposición o complementariedad entre los sistemas religiosos de origen africano, el catolicismo, el espiritismo y la religiosidad social.

Durante la complejísima década de los noventa, como ya subrayamos en otros apartados, se normalizó el tratamiento público de la cuestión religiosa y se produjo la inserción plena de los religiosos en la vida política y social del país: cambió el carácter confesional-ateo del Estado a laico y se permitió la militancia de religiosos en el oficial partido comunista. Por su parte, el gobierno cubano dio una alta prioridad a sus relaciones con el Vaticano desde 1989, cuando patentizó su voluntad para que el papa realizara una visita a la isla y se propiciaran relaciones de colaboración. Así las cosas a grandes rasgos, la visita del sumo pontífice de la Iglesia católica se concretó en enero de 1998.

También hemos advertido que el posicionamiento de la Iglesia remarcaba sus ambigüedades y sus discursos estuvieron llenos de significaciones múltiples, ya que insistieron reiteradamente en que la visita no debía verse ni como aprobación ni como reprobación del orden sociopolítico vigente. La estancia de Wojtyła, más allá del juego de interpretaciones, fue muy significativa para la sociedad cubana.

Ante la contingencia de la visita y durante los ritos públicos de deferencia, el imaginario social desató sus recreaciones con gran picaresca para dar definiciones de la situación embebidas del ordinario sentido del humor de los cubanos. Es aquí donde interesa hacer un inventario de algunos chistes circulados en reuniones o encuentros cotidianos donde se expresó una cultura claramente disidente de la ortodoxia religiosa católica con una subyacente dimensión política. No se trata de un discurso estereotipado ni ritualista, más bien de declaraciones imaginarias de autoafirmación y protección de la identidad de los actores. Los cuentos gozan de un lugar preferente en el universo ético y social de los cubanos, constituyen vehículos eficaces para transmitir informaciones, sabidurías, aspiraciones, frustraciones y disensos a través de la risa desacralizadora de otras interpretaciones de la realidad. En la cultura oral juegan un papel fundamental al estar muy ligados a las formas de transmisión de conocimientos a través de la palabra como vehículo sagrado que es, no lo olvidemos, en las culturas de origen africano. Además, como expresiones del habla popular alcanzan vigor, viveza y dinámica, con un carácter analógico y metafórico alucinante.

En general, los chistes pusieron a dialogar graciosamente al gobierno de dios y

al gobierno de los humanos ante el hito histórico de su encuentro y dimensionaron políticamente sus identidades. En las historias orales compuestas a través de sencillos códigos binarios se oponen el bien y el mal, el cielo y el infierno, dios y el diablo y a sus representantes en la tierra. En general, la difícil situación económica se comparaba por analogía con el infierno, donde se decía que las llamadas telefónicas tienen un precio módico por “locales”. Se reflejaba el intercambio de legitimidades en conflicto y el conflicto entre identidades, que es a donde apuntaban generalmente.

Todos los dobles sentidos, gestos y guiños estuvieron muy contextualizados en la crisis económica, en las necesidades y problemas cotidianos y, sobre todo, en la alimentación. Por ejemplo, se produjo una caricaturización del escenario que encontró el visitante en función de los motivos de su viaje.

Pregunta: ¿A qué viene el papa a Cuba?

Respuesta: Primero, a conocer al Jefe en persona.

Segundo, a ver cómo los Camellos sobreviven sin paisaje desértico.

Tercero, a ver cómo un pueblo vive de Milagro.

Se representa como dramática la situación real de vida y se anotan símbolos de las innovaciones cotidianas para resolver los problemas, como es el caso de la utilización de los transportes colectivos llamados oficialmente metrobús pero rebautizados como “camellos”. No obstante, la propia *vox populi* incluye al pueblo como protagonista digno de admiración por su ingeniosidad para sobrevivir como un “verdadero milagro”.

Los vecinos se preguntaban o anunciaban a gritos que: “¿Llegó... papa? ¡Llegó la papa!” Así, en medio de la saturación de la agenda mediática, aludían de manera eufemística al papa a través del tubérculo que periódicamente se suministra como parte de la canasta básica y, pícaramente, jugaban con los homónimos y el uso gramatical del género masculino y femenino del habla popular marcado por prejuicios sexistas y de género. “¡Ahora sí nos dan más papa! ¡Tenemos papa pa’ rato!”.

Lo que más representó el imaginario popular fue el encuentro del papa con la realidad cubana y, en particular, con figuras sociológicas singulares. Fueron teatralizadas interacciones del papa con diferentes actores estereotipados como, por ejemplo, mensajeros, jineteras, homosexuales y burócratas, así como la proyección de los estereotipos de éstos. Viendo en orden inverso los ejemplos de las historias contadas, tenemos que uno de estos últimos fue responsabilizado de preparar una pancarta para darle la bienvenida al visitante y de sostenerla durante el recibimiento en el aeropuerto, en la que se leía: “Welcome to Potatoes”. Mientras, los homosexuales entraron imaginariamente en relación con el papa cuando éste paseaba por la céntrica Rampa habanera vestido de morado, con incensario y todo. Uno de los gais reunidos en la esquina de la heladería Coopelia advirtió su rara y descontextualizada presencia y dijo al grupo: “A mí me gusta el de la carterita morada”. El encuentro con la jinetera se produce en Quinta Avenida, escenario en el que más rápidamente se

identificaban, cuando un carro le para, ella se sube y se encuentra que su afortunado compañero de viaje era el papa. Los diálogos siguientes de la historia envuelven a ambos protagonistas en una discusión sobre el pecado, la sexualidad y la mala vida, y cuando el papa estaba seguro de haberla redimido para que fuese al cielo, ella le responde: “Oye, yo prefiero estar cerca del cielo y ver las estrellitas todas las noches. ¡Tú no sabes lo que te estás perdiendo!”.

La Iglesia católica cubana esperó la visita del papa rindiendo homenajes a la Virgen de La Caridad y anunciando que Juan Pablo II nos visitaría como Mensajero de la Verdad y de la Esperanza. En la vida cotidiana de los cubanos el “mensajero” es la figura que sirve de mediador entre las “bodegas” y los hogares y distribuye los alimentos por las casas que hayan requerido su servicio. El ingenio popular jugó con la significación de las palabras y asoció la misión del pontífice con la de este personaje cotidiano; así se contaba con piedad irónica y sarcasmo: “¡Pobre papa! Es un abuso que con esa edad sea mensajero de dos bodegas: de ‘La Verdad’ y de ‘La Esperanza’”.

Es evidente que la misión evangelizadora del representante de Roma en tierra caribeña tendría grandes obstáculos y que la doctrina enfrentaría a figuras sociológicas, mentalidades y discursos distantes de ella. Así las cosas, en un diálogo entre un personaje anónimo y el papa se decía:

Anónimo: El país más religioso que hay en el mundo es Cuba.

Papa: ¿Por qué?

Anónimo: Porque aquí todo está “bautizado”. ¡Sí! Se le echa agua a todo: al ron, a la leche, al alcohol, al petróleo, al yogurt, al café...

La alusión a la escasez y a las prácticas para buscar algún complemento para llegar a fin de mes o “defenderse” también muestra la discusión sobre el catolicismo de la población cubana. El alto número de bautismos registrado durante la década no significó que el número de feligreses católicos creciera en la misma proporción. El bautismo en Cuba no es sinónimo de catolicismo sino de religiosidad, como bien le dice el *anónimo* a su interlocutor.

Estos cuentos fuera de contexto pueden ser mal interpretados o resultar aburridos, incomprensibles sus significados y hasta de “mal gusto”, pero el carisma y las capacidades de representación del actor-cuentista al repetir, ignorar, ampliar, modificar o transmitir los chistes en cada situación específica provocaron verdaderas catarsis colectivas. De hecho ya han pasado años desde que comenzaron a circular y, por tanto, las metáforas y alusiones han perdido con la distancia el significado de actualidad de aquel momento en el que aparentemente el tiempo se detuvo. Sin embargo, estas historias dramatizadas adquirieron sentidos ambiguos: dicen una cosa al que sabe y otra al que no sabe. Lo que podemos leer detrás de los textos es la fuerte intención de naturalizar un eminente acontecimiento tenido por muchos como poco probable, de restar opacidad a la situación y de producir y compartir una forma

de explicar qué estaba sucediendo. Estos chistes registran el clima psicológico de la sociedad y muestran la fuerza desacralizadora de un relato oculto en el que se narró, dramatizó y celebró públicamente a las autoridades eclesiales y el dominio de la Iglesia como una institución más de la cultura. El debate entre héroes y antihéroes, el bien y el mal, y las lecturas múltiples de los gestos, saludos y palabras intercambiados simbólicamente, se producían para exorcizar la razón discursiva pública de mediaciones y explicaciones. Los discursos de los principales actores envueltos en los actos de deferencia, cual rituales de marcadas exigencias teatrales, querían dar una apariencia que fue blanco de la función crítica del discurso imaginado en los cuentos. Las historias estaban indicando la incredulidad y el escepticismo que se acentuaron en el periodo de crisis. Los irreverentes y anónimos chistes aparecieron en la periferia o al margen tanto de la religión teológica, eclesialmente homologada, como del poder político, legalmente legítimo. Indican la costumbre religiosa de desacralizar el “mundo sagrado” a partir de la humanización, la laicización de las relaciones sociales y la autoafirmación a partir de la complicidad colectiva que garantiza el anonimato.

En otras palabras, la hábil práctica del teatro del poder constituyó un instrumento que respondió y negó experiencias y deseos de sumisión forzosa y consentimiento voluntario. Sin lugar a dudas, las misas sirvieron para vincular a esos participantes con Cristo, los apóstoles y Roma, pero esos vínculos tienen distintos significados para la población. Ante la disciplina y el control, el respeto y la conformidad, se experimentaba la emoción colectiva de afirmarse identitariamente.

Los cuentos populares como expresión oral de la “cultura popular” constituyen herejías subversivas que adquieren la forma de un disfraz complejo y culturalmente elaborado. En los mismos se advierten con cautela los deseos, las esperanzas, las promesas y los obstáculos de un cambio. Con la visita y sus improntas, este debate entre ilusión y desilusión constituye, con preponderancia de la segunda, una amenaza para la religión establecida. No obstante, como episodios de un contrataatro de la transacción simbólica, los cuentos cumplen una determinada función en la socialización del espíritu de resistencia cultural.

En general, la dinámica de lo sagrado en Cuba indica un reencantamiento de la realidad con variadas lecturas mítico-mágicas y cambios en la identidad religiosa, en el poder de los símbolos religiosos, las creencias y las prácticas. Estos cambios se expresan en la subjetividad de los actores sociales, la actualización de sentidos profundos a partir de deslizamientos simbólicos y la ampliación de los repertorios de identidad que están en función y son producto de las demandas por resolver problemas nuevos y viejos a través de acciones individuales y sociales.

Múltiples episodios históricos con claves cómicas a lo largo de los años muestran la fragilidad de la religión institucionalizada a partir del papel inestable que le ha otorgado la población al distanciarla de su vida religiosa cotidiana, al tolerar el ejercicio de su poder o al incorporarse aleatoriamente en un tipo de relación que implica anudamientos, pero donde los contenidos y apropiaciones los impone la

religión real o socialmente practicada. También muestran las jerarquías internas en función de los distintos grados de información, participación, responsabilidad, decisión y perspectivas, así como de las autonomías deliberativas de las clientelas, rebaños, feligresías o involucrados.

Las palabras y gestos citados nos permiten dar cuenta de un complejo conjunto de experiencias, prácticas, ritos, concepciones, representaciones y símbolos religiosos que en el contexto cubano sustentan a una comunidad de actores que le reconocen un valor institucional, pragmático y axiológico. También revelan la conformación de un imaginario religioso heterodoxo que se debate entre los catolicismos, protestantismos, evangelismos y afrocubanismos, que alcanza un carácter “profanador” con una relativa autonomía de las formas confesionales y que define elementos comunes de la identidad colectiva de los cubanos tales como su teatralidad, anticlericalismo y laicidad, así como la materialidad del rumor y del humor en las estrategias comunicativas entre cubanos.

En síntesis, el cuestionamiento de la influencia de las instituciones religiosas en los asuntos políticos, públicos o de la sociedad ha sido una expresión del proceso de secularización, de los conflictos de y entre identidades y de cambios de mentalidad en torno a los valores que han acompañado el reordenamiento de la vida económica y social de la isla. Se trata de un imaginario religioso con una tendencia de larga duración a “profanar” lo “sagrado” y a cuestionar la esquemática función simbólica de la religión en una mundanidad cambiante plagada de conflictos institucionales y mayor diferenciación en una sociedad heterogénea. También se trata de una victoria sobre el miedo que nace de tornar ridículo el centro simbólico sagrado integrador de más creencias y formas discursivas del mundo social —el poder de la moral religiosa y, luego, de la moral socialista—, que es de donde procede la censura interior. El cuestionamiento del clero y, por consiguiente, de la Iglesia católica como forma ideológica de legitimación de una realidad social y como una forma de producir sentido de la vida acercándola a la vida social, material y corporal, indica que la religión instituida fue dejando de encarnar el sistema de representación simbólica hegemónico de la sociedad como totalidad y que, con un sentido plenamente moderno, compartieron ese lugar las ideologías políticas con nuevas pautas de interpretación de su creciente y cambiante complejidad y diferenciación social y cultural. Ante la imposición y el arbitrio, la imagen corporal y las prácticas de los representantes de ese poder simbólico fueron objeto de ridiculización y de risa. Con ello, se buscó romper su encanto, cuestionar su eficacia ideológica, desafiar su legitimidad cultural y resistir a cualquier consagración de un orden tornando verosímiles los cambios reales. Ahora bien, la pregunta sobre la dimensión política de las identidades religiosas obliga a cuestionamientos sobre la dimensión religiosa de las identidades políticas, como se verá a continuación.

Religión civil, política y movilización nacional

La historia de la sociedad cubana ha sido descrita muchas veces como el esfuerzo por la concreción de un sueño en el que la condición insular amenazada por intereses colonialistas e imperialistas es superada por una comunidad nacional con un orden político moderno, una economía vigorosa y una cultura orgullosa y de espiritualidad trascendente. De hecho, en el centro mismo de las disputas por la identidad han estado las definiciones y delimitaciones de las formas de la memoria histórica y de los medios a través de los cuales se debían o podían realizar los ideales más excelsos de la modernidad. Este ha sido un terreno ideológico abonado por la Ilustración, el darwinismo social, el conservadurismo, el liberalismo, el autonomismo, el anexionismo, el independentismo y, en la historia más reciente, el socialismo.

Ya a fines del siglo XIX las élites intelectuales habían realizado un arduo trabajo cultural en la forja de referentes identitarios colectivos para los habitantes de la isla, “cubanos”, imprescindibles para la constitución tanto cultural como política de una nación moderna.²⁴ El nacionalismo de todas las tendencias contribuyó a formar una cultura política, al mismo tiempo que se anclaba como su componente seminal. La construcción de mitos políticos se basó en una reconsideración de las gestas bélicas por la independencia, de los actos de rebeldía del “pueblo” y sus héroes, de las “gloriosas epopeyas” y de las evidencias de la diferencia frente a lo español, constatadas en la literatura, la música y, en general, en la cultura común de los criollos insulares frente a la cultura peninsular dominante y, también, frente a las admiradas como símbolos de modernidad —norteamericana, inglesa o francesa—. En fin, se fue imponiendo un lenguaje poético que legitimó referentes claves de la identidad colectiva con una fuerte dimensión política. Todos estos cambios ocurrieron en el seno de una sociedad civil cuya autonomía relativa era creciente a partir de cierta sacralización de la esfera política en la que, a su vez, demandaba mayor participación.

En Cuba, aun cuando la religión oficial católica sufrió los embates de las medidas secularizadoras del Estado colonial español a fines del siglo XIX como consecuencia del avance del liberalismo y del anticlericalismo, continuó siendo mayoritaria, protegida, preferencial y, en consecuencia, la matriz religiosa principal a través o por medio de la cual se expresó la religiosidad a pesar de sus problemas para plantear unas relaciones sociales de evangelización efectivas. La Iglesia católica experimentó una sensible y progresiva pérdida de preeminencia ideológica, además de que vio deteriorarse su autoridad y poder tradicionales en la esfera pública

El nuevo orden republicano de 1902 promovió una profunda reorganización de la comunidad política entendida como nacional en la que cobró sentido una religión civil

²⁴ Alain Basail Rodríguez, “Asalto al poder: prensa e imaginario nacionalista cubano (1878-1895)”, en *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, ed. Waldo Ansaldi (Buenos Aires: Ariel, 2004), 337-365.

en tanto ámbito cohesivo y moral para orientar a la ciudadanía de la nación. El avance del laicismo supuso un debilitamiento del papel de la religión y su desplazamiento de la centralidad del ámbito de lo sagrado como base ideológica de reproducción y legitimación del orden. La nación suplió las instancias sobrenaturales de ese terreno de lo sagrado, en tanto comunidad de creencias y lealtades, con nuevas certidumbres y valores culturales y, de esta manera, con mecanismos de control de la ciudadanía para fijar con firmeza los “deberes” y las “fidelidades” del “buen ciudadano” —inclusiones y exclusiones—. El nacionalismo forjó una cultura política de la dominación clasista y racial de esa primera república burguesa (1902-1940) y, luego, de la segunda (1940-1958). El liberalismo estatal obligó al catolicismo a retirarse a la esfera de lo íntimo pero le permitió amplios márgenes de acción social, sobre todo en materia educativa, que fueron consolidándolo hacia la década de los cincuenta. De esa manera la Iglesia católica, siendo hegemónica en el campo religioso, coadyuvó a la formación del Estado-nación, a la instauración de las formas de dominación burguesas y a la construcción de sacralidades de la política.

Un ejemplo fue la legitimidad de las celebraciones de las fiestas cubanas de la Virgen de La Caridad del Cobre identificada con la tradición patriótica como Virgen Mambisa. La Virgen de la Caridad del Cobre constituyó desde su “aparición” o hallazgo en el siglo XVII un símbolo de la cultura autóctona para los criollos. Desde entonces ha sido el centro del arquetipo mesiánico requerido por varias estrategias de poder con notoria connotación nacionalista por ser la divinidad del pueblo. El papa Benedicto XV la consagró como patrona de Cuba en 1916. La proclamación de su coronación canónica la hizo el papa Pío XI en diciembre de 1936. Y, más de seis lustros después, Juan Pablo II coronó la imagen de la Virgen de la Basílica Santuario Nacional como reina y patrona del país en Santiago de Cuba en enero de 1998. Por su parte, Benedicto XVI le otorgó la Rosa de Oro de la Cristiandad el 26 de marzo de 2012 al conmemorarse los cuatrocientos años de su hallazgo. Mientras, el papa Francisco en su visita a Cuba en septiembre de 2015 le regaló a la virgen un ramo de flores de plata y decretó el Año Santo Excepcional de la Misericordia. Aunque la identidad nacional no se resuelve en el mundo religioso, *La Caridad* ha sido un símbolo de la experiencia común de los cubanos y de la unidad de fe nacional y, por tanto, un elemento medular de la conciencia nacional.

La definición política de la nación como “comunidad imaginada” durante el siglo XX se apoyó en una religiosidad secular en la que valores, lugares y épocas simbólicas sirvieron para movilizar sentimientos de amor a la patria y la civilidad de la vida sociopolítica. Las “nuevas políticas de la celebración” calendarizaron las fiestas tradicionales, las religiosas y las patrióticas como hechos nacionales de movilización popular.²⁵ Pronto la reproducción de esa cultura política pasó por mecanismos de

²⁵ Iglesias, *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana*, 52-108.

socialización y agencias estatales como las escuelas públicas encargadas a través de la enseñanza de “civilizar” y “modernizar” a la población, al tiempo que aseguraban las cuestiones de fe, institucionalizaban los símbolos compartidos y se elaboraba una conciencia de la diferencia.

No obstante, la corrupción, el autoritarismo de caciques y partidos políticos, los conflictos clasistas y raciales, las grandes diferencias sociales y la debilidad económica llevaron a la inestabilidad de la comunidad política y a la crisis de la sociedad en general. Muchas de esas tensiones fueron resueltas con violencia física y simbólica, exclusiones todas operadas en nombre de patologías colectivas y de las asociabilidades de negros —brujos—, obreros —haraganes, socialistas— o estudiantes —revoltosos—. Por eso, cuando los negros liderados por viejos jefes militares independentistas quisieron formar un partido de color, fueron reprimidos con la violencia más ruda en 1912. En sentido general, las élites intelectuales experimentaron un profundo malestar y sentimientos de frustración por la pérdida de las tradiciones y los valores de la “identidad nacional”, al tiempo que reivindicaron la libertad y la soberanía de la nación que seguían pensando como programa frente al dominante intervencionismo norteamericano.²⁶

Siempre quedaron a salvo de las consecuencias no queridas de la construcción de un orden moderno en un país periférico, los procesos simbólicos y míticos que dieron sentido a un ser cubano nacional, patriótico y a la “cubanidad” como cultura de la resistencia aunque con velos moralistas. La experiencia republicana definió y consolidó un sistema de creencias con características sacras que constituyó, sin dudas, la clave de los problemas reales que a la larga estas relaciones sociales enfrentaron para su reproducción temporal. Ello es lo que nos permite hablar de un tipo de fe, de unas formas religiosas de la política que en tanto hecho simbólico y mítico se constituyeron como religión civil o política.

En este sentido, subrayamos que la religión civil es un resultado histórico y una resultante de la praxis de actores sociales que se han construido representaciones, voluntades, sentimientos y elementos distintivos. Estos repertorios simbólicos han estado expuestos a diferentes interpretaciones e, incluso, han sido factores de legitimación de fenómenos contrarios a los preconizados por algunos o todos —república dependiente y de “espíritus caínistas”: caciques, gobernadores corruptos, dictadores como Machado y Batista—. También, ciertos nacionalismos derivaron en dominación de la cultura política, en justificación de desigualdades, superioridades raciales y en el mantenimiento del *status quo*; mientras que otros, en aras de rescatar la “virtud doméstica”, la civilidad y la honradez, proyectaron la idea de una nación cívica para refundar la política y el mito de la unidad y la integración

²⁶ Consuelo Naranjo Orovio, “La historia se forja en el campo: nación y cultura cubana en el siglo XIX”, en *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, ed. Waldo Ansaldi (Buenos Aires: Ariel, 2004), 368.

racial en una sociedad homogénea, cohesionada y enaltecida por el “ideal patrio”. Lo cubano entendido como lo mestizo, lo sincrético y transculturizado sustituyó a los proyectos de blanqueamiento de la nación tras el ideal del guajiro criollo inspirados en la continuidad con la hispanidad, el androcentrismo blanco y el higienismo o la eugenesia darwinista. Sin dudas, se definió una dimensión emblemática de la cultura cubana que se preserva hasta hoy porque contribuyó a reconsiderar los aportes de otros grupos étnicos a la cultura nacional, a superar criterios higiénico-sanitarios y darwinistas y a enfrentar los temores por la desintegración de la nacionalidad amenazada desde el exterior y por la heterogeneidad interna. Paradójicamente, ocultaría el deterioro de las identidades de grupos de estatus diferentes como los negros, los migrantes y otras colectividades subalternas urbanas y rurales.

Entonces, no es de extrañar que la Revolución cubana de 1959 haya significado en el imaginario colectivo una explosión de las ansias de justicia y del orgullo nacional, una dignificación de esas identidades deterioradas y enlutadas por la dictadura batistiana. Desde el mismo momento del triunfo, la cuestión de la unidad nacional fue un factor clave para consolidar la instauración del gobierno revolucionario a partir de una amplia movilización de masas. Una primavera para el nacionalismo revolucionario se vivió con la liberación nacional y la proclama humanista de justicia e igualdad social hasta que se redimensionó como socialista (abril, 1961). Rápidamente la integración social y el orden político se vieron en peligro ante las improvisaciones de los rebeldes devenidos en políticos, de las que surgieron conflictos internos provocados por el cumplimiento del Programa del Moncada que proponía un desarrollo equilibrado entre economía y sociedad, y la radicalidad del proceso que llevó hasta una guerra civil en las montañas del centro de la isla y la presión exterior de Estados Unidos. Amenazada la convivencia nacional, las definiciones fueron urgentes, las estrategias para el cambio sostenidas y las tácticas cambiantes en función de las coyunturas y las contingencias históricas. Vectores claves en el mantenimiento de la estrategia de cambios y en la formación de la ideología de la Revolución cubana fueron el nacionalismo y la religiosidad. Hubo rupturas extraordinarias con el pasado pero, al mismo tiempo, continuidades históricas que el nacionalismo radical entronizó como ideas-fuerza de la mentalidad del sujeto revolucionario y, en general, de lo social desde los primeros años de la Revolución.

Cuando el 1° de enero de 1959 Fidel Castro expresó en una alocución por Radio Rebelde desde Palma Soriano, “Esta vez los mambises entrarán en Santiago” y “¡La historia del 95 no se repetirá!”, el jefe guerrillero subrayó la idea de la continuidad del proyecto de liberación nacional iniciado en el siglo XIX y enfatizó la discontinuidad de la historia neocolonial que con la intervención extranjera frustró el independentismo y el nacionalismo cubanos. Desde ese momento el discurso político exaltó un mito fundacional: en Cuba se ha librado una sola lucha por la independencia nacional que llegaba a glorioso y necesario término, como el cumplimiento de un proyecto

patriótico y de una promesa histórica hecha por José Martí a fines del siglo XIX. De hecho, al autoproclamarse la Revolución como la realización del sueño histórico, se afirmaba como una continuidad del pasado glorioso, y su resultado inevitable como destino histórico y designio cumplido sin dejar de advertir las amenazas externas e internas. La historia constituyó un terreno de luchas interpretativas para legitimar y hacer plausible discursivamente el nuevo proyecto social que refundaba el pasado a través de un presente en el que se redimían los pecados persiguiendo un ideal, un futuro-paraíso: “Pues toda revolución se presenta como resultado inevitable de la anterior, legitimando con ella su advenimiento. Al hacerlo, se inscribe en la versión mítica de la historia ya existente, declarando a la vez su propósito de satisfacer las expectativas de la nación”.²⁷ Tal secuencia mítica se presenta, como en la escatología judeocristiana (paraíso-caída-redención), en tanto secuencia lineal y, con la salvación, trascendental (patria-nación-revolución).

María del Pilar Díaz Castañón ha investigado sobre cómo el proceso de subversión ideológica y la formación de la mentalidad revolucionaria conllevaron un proceso de constitución de nuevas lealtades y fidelidades, la reactivación de fuertes sentimientos de patriotismo en un “hombre nuevo” y la construcción de fronteras simbólicas a partir de la alineación de los buenos ciudadanos y los buenos cubanos frente a los otros que se unían al enemigo externo de la nación, Estados Unidos. De ahí, la definición de otro mitologema: el bien *versus* el mal con la consiguiente demonización del enemigo. Así se fue construyendo una nueva religión laica sobre los mitos y leyendas de los próceres, héroes y mártires que lideraron las luchas por la independencia y la liberación, quienes cumplen con una clara función social al representar valores perennes de actualidad en cualquier momento histórico. El panteísmo revolucionario fue pulcramente selectivo para incluir desde el indio Hatuey como referente mítico edénico rescatable del exiguo pasado indígena, hasta los ejemplos más impecables y legendarios del arquetipo del héroe popular simbolizados por José Martí y Antonio Maceo, Camilo Cienfuegos y Ernesto Guevara.

La joven revolución no tardó en enfrentar el problema más antiguo de los Estado-nación modernos: la religión, con sus llamadas verdades últimas y su potencial de divinidad social.²⁸ Como se señaló, la consolidación del poder expresó un secularismo radical cuando la “religión institucionalizada” más antigua de Cuba no se movilizó en función del Estado revolucionario, sino más bien todo lo contrario o, en el mejor de los casos, se abstuvo. Desde principios de 1960, la política religiosa del gobierno comenzó a expresar la radicalidad de nuevas determinaciones

²⁷ María del Pilar Díaz Castañón, *Ideología y revolución: Cuba, 1959-1962* (La Habana: Ciencias Sociales, 2001), 80.

²⁸ Gerd Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* (Barcelona: Paidós, 2001), 61.

ideológicas y a responder a los intereses clasistas que asumieron las diferentes expresiones religiosas en los conflictos, sobre todo a la arraigada identificación de la Iglesia católica con las élites cubanas. Las primeras contradicciones fueron públicas cuando las autoridades católicas, tradicionalmente conservadoras y temerosas de perder la prominencia social que habían recuperado en la etapa poscolonial, desconfiaron de la radicalidad del proceso hacia el “comunismo”, hasta llegar finalmente a enfrentarla con cierta agresividad más o menos organizada. En este conflictivo proceso, donde no estuvieron ausentes las Iglesias protestantes históricas, la Revolución cubana representó una de esas rupturas radicales propias de la modernidad, aunque matizada por las relaciones dialogantes con la teología de la liberación católica, el Vaticano, algunas órdenes religiosas y los protestantes cubanos más participativos.²⁹ Aunque pareciera que se equiparó la doctrina de las autoridades de la Iglesia con las vivencias del pueblo cubano, en realidad se advirtieron en toda forma de religiosidad principios y valores distintos a los de la razón y la racionalidad modernizadora de la Revolución.

Por tanto, el Estado frente a la religión redefinió los principios de su credo cívico como incuestionables con relación a otros tipos de creencias. Fue una confrontación entre la “identidad nacional” y la “identidad confesional” católica, que también era nacional y patriótica porque se legitimaba en el culto a la patrona de Cuba; en realidad, ambas identidades fueron confesionales y sectarias. Los desencuentros entre religión y Estado llevaron a la legitimación de órdenes diferentes, uno sobrenatural y otro real; en términos de los hombres de la Iglesia esto se pudo traducir en un enfrentamiento arquetípico entre *civitas dei* y *civitas diaboli*. Ambas identificaron y legitimaron modelos o formas ideales de Estado-nación generalmente contrapuestos. La política, en la medida en que se comprometió con cierta versión de la teoría marxista leninista, ancló su praxis en el materialismo, en el ateísmo científico y en una ética revolucionaria enfrentada con la Iglesia católica y otras confesiones, además de que desplazaba la experiencia religiosa a espacios más privados como los recintos familiares o las vivencias personales. La ruptura fue violenta y prosiguió con una negación a través de prácticas discriminatorias más o menos sutiles. La politización de la identidad religiosa se hizo incompatible con la revolucionaria, por lo que inició un proceso de repliegue cultural de la religión hacia la esfera privada, mientras que la calle, lo público, era de los revolucionarios.

La capacidad de respuesta por parte de las diversas expresiones fue desigual: las religiones afrocubanas permanecieron invisibilizadas a través de sus redes de familias y parentesco; la mayoría de las Iglesias protestantes aprovecharon la igualdad de oportunidades para consolidar su presencia, mientras que la Iglesia

²⁹ Elio Masferrer Kan, “Religión en sociedades multiculturales”, en *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambrano (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), 83.

católica no aceptó dejar de ser un actor de peso en la vida pública y política y adoptó una estrategia de resistencia para perfilarse como contestataria, jueza o crítica, asumiendo un prolongado silencio que evidenció su debilidad interna y que, como ya mencionamos, sólo interrumpió con la emisión de comunicados o pastorales en 1969, 1986 y 1993. En general, el declive religioso no fue tal sino un refugio en lo privado, un desplazamiento a lo familiar, una ausencia del hecho religioso en las movilizaciones políticas y en los discursos nacionales. Su reducto último fue el de la identidad colectiva, donde las identidades religiosas deterioradas tuvieron un lugar aunque éste fuera sobreentendido como folclórico o minoritario.

Para fraguar ese orden y su conducción, organización y fundamentación, el Estado se presentó, a través de su gobierno revolucionario, como la encarnación de la nación soñada y reconstruyó la comunidad imaginada como si fuera una entidad cultural superior moralmente que depende de una red de doctrinas, valores, lugares y épocas simbólicas que definen el pensamiento mítico-religioso de los cubanos. Esto quiere decir que, si en alguna medida el Estado socialista, como todos los Estados modernos,³⁰ estaba dispuesto a renunciar a la religión para ser legitimado, él mismo en tanto ideología política configuró un credo religioso, el ateísmo como confesión, para llenar los espacios previamente ocupados por la religión y para ponerlos a funcionar. No se trata de considerar o confundir ideología política con religión, sino de relacionarlas insistiendo en sus tensiones mutuas.³¹ Ambas, en tanto modos de entender e interpretar el mundo, tienen una relación problemática con la realidad y comparten áreas comunes y medios de sugestión que dan sentido a la vida como las liturgias y los rituales. Cuando el “gobierno de los hombres” fue reconfigurando su religión civil, entonces los términos Estado, Nación, Patria y Socialismo respondieron a una misma entidad sagrada que, de forma general, aportaba tanta fe a los cubanos como la religiosa a los creyentes.

El aumento de la consagración del orden propuesto pasó por la introducción en las esferas de lo profano de los contenidos esenciales de la tradición simbólico-mística y por la promoción de un tributo místico a aspectos seculares o profanos de la vida civil. El Estado procedió con agentes y agencias diferentes para asegurar la reproducción cultural de un escenario controlado socialmente y para corporizar estilos y modelos de integración social que redujeran las incertidumbres, disimularan los descuidos y ocultaran sus miedos. De esta manera, y como diría Moreno

³⁰ Baumann, *El enigma multicultural*, 63.

³¹ Salvador Giner, “La consagración de lo profano. Algunas consideraciones sobre el porvenir de la religión y la ideología”, en *Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, vol. 1 (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Centro de Estudios Constitucionales, 1987), 11-26. Isidoro Moreno Navarro, “Religión, Estado y mercado. Los sacros de nuestro tiempo”, en *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambrano (Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002), 35-52.

Navarro, la sedentariedad de lo sagrado recaería en el Estado y en la ideología partidista, y menos en la religión y el mercado.³² En este sentido, se constató una fuerte producción de plusvalía simbólica para la legitimación, el funcionamiento y el control social. Para ello ha sido central el control absoluto de las agencias de socialización encargadas de la producción de evidencias de la realidad: de nuevas certidumbres y certezas, de miedos por las amenazas de agresión directa del exterior y de respuestas para tal acción bélica en caso de producirse. Así operó la propuesta institucional con un amplio conjunto de recursos culturales y educativos encaminados a la configuración psicológica de los individuos, a su constitución motivacional y, en general, a asegurar la dimensión emblemática de los repertorios de lo sagrado.

La religión civil genera la solidaridad ciudadana y el altruismo heroico que están en la base misma del orden deseado. Esa constitución simbólica tuvo significativa importancia en los críticos años noventa, cuando se cruzaron la defensa de la revolución y la nación con enunciados de su religión civil, donde han sido centrales por su pesado papel el nacionalismo y la ideología revolucionaria. Ante la crisis, el pensamiento simbólico, mítico o religioso jugó un papel seminal desde el punto de vista de la estructura cohesionada de la sociedad civil y política. También desde el punto de vista del individuo porque el sistema simbólico da sentido a su vida, a sus estados de ánimo y a un conjunto de motivaciones fuertes, penetrantes y duraderas por medio de las cuales se cree que se vive la verdadera realidad.³³

En las nuevas circunstancias cambiaron las relaciones entre las lealtades religiosas y las políticas de reconocimiento de éstas, que fueron variando al punto de aceptarse la entrada de los religiosos al PCC en 1991. Ello supuso aceptar la necesidad de una inserción más activa en la vida política y social de los religiosos y, en general, de las religiones, así como una identificación de la diversidad desde la totalidad sociopolítica. Un año después, la reforma constitucional hizo explícita la negación de prácticas discriminatorias de naturaleza religiosa contrarias a la “dignidad humana” y estableció igual consideración para todas las “creencias y religiones” en el artículo octavo de su texto.

El capital simbólico nacionalista se embebió de una dimensión religiosa en momentos en que la unidad nacional cumplía una importante función legitimadora y el gobierno cubano enfrentaba el reto de abrir nuevos espacios de integración política y socialización proponiendo nuevos patrones de relaciones políticas aceptables a nivel internacional. La tensión de la Revolución cubana con las instituciones religiosas y el mito de la eliminación de la religiosidad se resolvieron a partir de un fuerte compromiso con la laicidad que es, en definitiva, una nueva forma de relacionarse

³² Moreno, “Religión, Estado y mercado...”, 35-52.

³³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1989), 89.

con la modernidad.³⁴ El Estado tuvo que acudir a nuevos arquetipos de legitimación que tenían su esencia en la unidad de todo el pueblo sin importar la adscripción a un credo, que en años anteriores había provocado fricciones entre los miembros de la sociedad.

¿Se puede decir que los cambios legales produjeron un ingreso de las identidades religiosas en la política? ¿Llevaron a manifestaciones públicas? Podría pensarse en un ingreso de las identidades religiosas en la política aunque la diversidad de sus manifestaciones no fuera tan visible como la conflictividad por el reconocimiento y el posicionamiento en el mercado de la salvación. Los cambios se mantuvieron dentro de la estrategia política de reconocimientos verticales, es decir, dentro de una secularización basada en la neutralidad religiosa y confesional del Estado y en el reconocimiento de una igualdad entre todas las identidades religiosas como subordinadas a la identidad de la nación. Estos privilegios y demandas del Estado constituyen actos de poder que, por supuesto, no impiden las clasificaciones y jerarquizaciones de las relaciones con las Iglesias más organizadas y representativas a nivel nacional e internacional. Lo cierto es que se redefinió el pacto entre las religiones y el mundo profano, se abrieron sus identidades enmascaradas y se hizo explícita en la vida pública la pluralidad de la identidad religiosa del cubano. Ello ha supuesto mayor conflictividad entre identidades religiosas, envueltas en disputas por el reconocimiento social y por empoderamientos y, en el caso particular de la Iglesia católica, ejercieron hasta mayores presiones al sistema político para acelerar transformaciones estructurales y respuestas democráticas. En este sentido, con el nuevo pacto se abrió una brecha para el reconocimiento de la dimensión política de la religión puesto que ésta enfatizó sus vínculos con la comunidad y su capacidad de acción entre determinados sectores sociales y de representación de grupos en desventaja.

Por supuesto, la intervención del Estado en los asuntos públicos relativos a esta pluralidad ha sido más compleja. La visita de los papas Juan Pablo II (1998), Benedicto XVI (2012) y Francisco (2015), las conmemoraciones de la Cruzada Evangélica Nacional (1999) y los oficios de los patriarcas de las Iglesias ortodoxas griega y rusa, Bartolomeo (2004) y Kiril (2016), constituyen indicadores de la importancia prioritaria de las relaciones entre el Estado y las confesiones para el fortalecimiento de la *communitas*. Dicho de otra manera, la diversificación del campo religioso es una cuestión de Estado. Su configuración plural en la que ninguna denominación es hegemónica y donde las posibilidades de empoderamiento, autonomía y mediación están constreñidas por el arbitraje gubernamental, permite que éste se coloque por encima de las Iglesias, continúe apostando por estrategias monopólicas de control

³⁴ Jaime Vallverdú Vallverdú, "Movimientos carismáticos e identidades religiosas" en *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambrano (Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002), 214.

o regulación de otros fenómenos y desarrolle tácticas de relacionamiento con confesionalidades de fuerte legitimidad internacional. Sin embargo, hoy existen más vínculos visibles entre valores religiosos y virtudes cívicas, es decir, un reconocimiento más o menos conflictivo de relaciones de autoridad —de las escrituras y los líderes— y de códigos éticos dirimidos entre universales morales y circunstancias concretas de las comunidades de interpretación. ¿Cuál es el núcleo de lo sagrado que funciona como eje de integración social y elemento de legitimación del orden político?

La política tiene la tarea fundamental de producción del orden, por lo que atiende a diferentes estrategias de poder incluida la sacralización de absolutos sociales que adquirieron una fuerte dimensión mítica y simbólica (nación, patria, revolución, socialismo, partido, líder). En este sentido, aquí se ensaya una constatación de lo religioso en la política, por ejemplo, en las movilizaciones, los discursos nacionales y la identidad colectiva como garantía de la convivencia entre las gentes por su fuerza para sublimar y ritualizar los conflictos a través de claves o códigos culturales. De este modo, tales formas singulares de religiosidad han sido capaces de transformar los deseos colectivos en relaciones sociales, de fundamentar estilos de gobierno y de servir de soporte de una vida individual y colectiva regida por un sistema moral y una ética social cuyo núcleo es definido como sagrado y, por tanto, intocable e incuestionable. Conociendo que un imaginario y su materialización vienen dados a través de los *mitos* y *ritos* que legitiman el poder y la estructura política, nos detendremos en el análisis: en el caso de los primeros, enfatizando las retóricas sobre el pueblo y el papel del líder y su autoridad, y en el de los segundos, examinando su significación para constituir experiencias colectivas cohesionadoras y reafirmadoras de vínculos comunitarios.

De esta manera, la religión civil es estudiada a partir de los procesos constituidos por diversas devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos que confluyen en la sacralización de ciertos rasgos de la mundanidad. Nuestra intención no es tanto encontrar lugares comunes en la memoria histórica a la hora de inventar tradiciones, héroes y mitos, sino esforzarnos por definir y delimitar las mediaciones complejas de la dinámica del campo de las ideas, los significados y los sentidos que trascienden los usos y contenidos meramente políticos.

Desde el punto de vista teórico es pertinente apuntar que, tal como advirtió Rousseau, una regla de la legitimidad y de la *politeia* es echar mano de la religión como profesión de fe, sentimientos y fidelidades puramente civiles de los ciudadanos.³⁵ Aunque en Rousseau la religión civil apareció libre de particularismos nacionales y ligada a una religión universalista, las exigencias de producir un orden político legítimo y funcional condujeron a diferentes estrategias de poder que incluyeron la sacralización de valores, ideas e instituciones que debían ser aceptadas socialmente,

³⁵ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político* (México: Porrúa, 2002), 96.

de héroes como apóstoles y mitos en cuyo honor se levantaron estatuas y monumentos que evocaban los episodios del pasado, atributos patrios (bandera, baile), fechas y lugares que por su simbolismo patriótico jugaron un importante papel en la construcción de representaciones, mitos y rituales que forjaron el imaginario nacional y adquirieron el rango de nueva religiosidad. Ésta estuvo en la base de la fundación del Estado-nación en tanto profesión de fe puramente civil a dioses, patronos tutelares, dogmas, ritos y el culto a la ley. Es a esa sacralización de ciertos rasgos mundanos de la vida de una comunidad secularizada, del orden político, encaminada a definir o cohesionar a dicha comunidad, a lo que se llama religión civil. Ésta funciona como piedra de toque de la reproducción social y como pilar sobre el que los sujetos sociales dan sentido al mundo y a sus vidas.

Esta “religión” sacraliza sentimientos como el amor a la patria, la justicia y la democracia, e instituye símbolos patrios que posibilitan la unión y la creencia en la ideología política como un dogma de fe; si bien el contenido no es religioso, sino político, la forma responde a los arquetipos o a las estructuras con que se modela la fe religiosa. Según Baumann, el Estado-nación tiende a ser secularista, pero no es de ninguna manera secular.³⁶ Es decir, sitúa a las Iglesias y al culto en la esfera privada, pero el vacío de retórica mística y de ritual resultante para explicar la realidad se rellena rápidamente con una cuasi religión creada por el Estado para legitimar mediante consenso ideológico el orden social dominante.

De ahí, como diría Durkheim, la apelación a la autoridad de lo santo o lo sagrado para desarrollar códigos culturales: la “religión positiva” o el “culto positivo”.³⁷ Esta religiosidad cívica ha sido un valioso puente entre el nivel político y la esfera privada en la medida en que ha estado constituida por un conjunto de referentes iconográficos, ceremoniosos, teatrales, conmemorativos y festivos fundamentales

³⁶ Baumann, *El enigma multicultural*, 63.

³⁷ La definición de religión de Durkheim ha sido una de las más importantes y polémicas por su perspectiva institucionalista al subrayar el carácter esencialmente colectivo y formal del hecho social, así como el grado de institucionalización formal de todo sistema de creencias religiosas (“Iglesia”). No obstante, Durkheim estaba tratando de superar aquellas definiciones del hecho religioso por su mero carácter externo, abstracto y coercitivo, impuesto por los grupos a los individuos. Al incluir las creencias y la moral comunitaria, añadió a su punto de vista positivista —“hechos objetivos, generales y obligatorios”— la dimensión simbólica contenida en las representaciones colectivas como parte decisiva en la constitución de los hechos sociales o sistemas objetivos de ideas. Consecuente con su programa, mantuvo que el hecho religioso tenía un carácter imperativo, al tiempo que reconoció que éste era variable en una infinidad de grados difíciles de discernir. Este giro en el positivismo durkheimiano se debió a su interés por la moral, en tanto vínculo de solidaridad que estaba en crisis en la sociedad occidental y que, conociendo su esencia religiosa, podía ayudar a fundar un nuevo consenso de esencia laica. El interés por fundar una especie de religión civil se unió a los intereses por fundar una nueva teoría del conocimiento. Al respecto ver: Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Alianza, 1993), 98; Ramón Ramos Torres, “Estudio preliminar”, en Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia* (Madrid: Akal, 1992), I-XXX.

con respecto al orden, la moralidad, la temporalidad y el control del poder, así como a su propia constitución. También recordemos la insistencia de Parsons en que la religión civil estaba formada por ciertos valores centrales, los llamados “valores constituyentes” del orden social que suministran la coherencia necesaria a la convivencia.³⁸ Por eso, la religión civil es una fuerza homogeneizadora en lo cultural pues es un vehículo de integración de elementos heterogéneos —étnicos, clasistas— que sirve, precisamente, para mantener la homogeneidad, legitimándola, y la unidad, confundida con la unanimidad sobre la base de fidelidades. El simbolismo de lo santo, lo santificado o lo sacralizado apela siempre a la universalidad en nombre de un interés general, superior y abstracto —la Patria, la Nación, el Estado o la República (“de todos, con todos y para el bien de todos” de la que hablará Martí)— en la que se asienta su fuerza moral y su carácter obligatorio, es decir, la fuerza vinculante de un acuerdo de base sagrada.

Retórica mística

La necesidad humana de sacralizar y el impulso de racionalizar llevan al terreno de las estructuras del lenguaje y las narrativas. Desde el propio triunfo revolucionario toda la red discursiva se encaminó a la instauración de códigos positivos y normativos que permitieran explicar y a la vez ordenar lo social con arreglo a criterios de justicia social. La urgencia de ordenar y convertir en cosmos el caos y en certezas las incertidumbres propiciadas por lo que no se entiende, no se soporta o se considera injusto, se dirimió a través de una nueva ética, así como de sentimientos y emociones reformulados que dieron rápidamente sentido de la vida. La ideología privilegiada del Estado, la religión cívica, ganó efectividad para concitar la adhesión de buena parte de la ciudadanía a partir de reivindicar la política como búsqueda del bien común.

Para ese ordenamiento se activaron estrategias discursivas y educativas. En tal sentido, la revolución fue una verdadera obra de pedagogía en la que la voz y la acción de su principal líder enseñaron e indicaron las tácticas de acción. Asimismo, alertaron desde el mismo momento del triunfo que en el porvenir todo sería difícil, la vida sería dura, la cotidianidad exigente en heroicidades y el deber de todo revolucionario decir la verdad: “No nos engañemos creyendo que en lo *adelante todo será fácil*; quizás en lo *adelante todo sea más difícil*”.³⁹

¿Cómo soportar las dificultades? ¿Cómo hallarse y realizarse cuando la historia se vive dramáticamente? Sin dudas, el problema pasa por lo religioso, y las respuestas a estas preguntas requirieron de la construcción de una imagen en la

³⁸ Talcott Parsons, *Ensayos de teoría sociológica* (Buenos Aires: Paidós, 1967).

³⁹ Fidel Castro Ruz, *Discurso pronunciado en Ciudad Libertad*, La Habana, 8 de enero de 1959. <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-su-llegada-la-habana-en-ciudad-libertad>.

que el orden del mundo fue adquiriendo un perfil de autenticidad y originalidad capaz de hacer soportables, y hasta celebrables, las ambigüedades, los enigmas, las injusticias y las paradojas de la experiencia humana, todo ello por la búsqueda de un sentido trascendente de la vida con la promesa de que la igualdad y la justicia serían la norma.

La nación comporta una positividad historiográfica, legal, monetaria, bélica, territorial. La nación como unidad e igualdad a partir de la extinción aparente de los conflictos de clase alcanzó materialidad en un corpus de textos, en una red de discursos y comparencias que conformaron un amplio repertorio de figuras discursivas. La singular totalidad idealizada, imaginada o inventada propuso una visión unívoca de la historia de la nación que ha ganado en mediaciones complejas de vectores de fuerza distintos. La construcción del ser y el estar en el mundo con conciencia histórica, en disputa con la conciencia mágico-religiosa, requirió de más de un funcionario y un administrador de lo sagrado cuyos manejos de tropos lingüísticos y recursos iconográficos conformaron las “manufacturas míticas” de las que habló Cassirer. De esa manera, la capacidad de actuar se fue envolviendo de romanticismo y de fe en el ser humano, la ciencia y el futuro luminoso. Tal vez las certezas y los sentimientos que invadieron a la mayoría de la población cubana sólo se puedan advertir a través de cómo los símbolos de la revolución simbolizaron para ellos imágenes encontradas pero trascendentes. Así, es de interés analizar la idea de “pueblo” y el papel del líder en la constitución de narrativas de identidad y en la exaltación de las pasiones poéticas nacionalistas.

a) El pueblo

Cada proyecto de Estado nación debe crear una comunidad de individuos y necesita moldearlos y ofrecerles un sentimiento de posesión de una identidad moral dentro de esa nueva comunidad. Para ello se necesitan una serie de valores compartidos y considerados como propios por “el pueblo” de manera tal que “...la identidad moral y la comunidad moral del estado nación son imposibles de distinguir y se consideran la misma cosa. En este caso la sustitución de la religión por el nacionalismo es completa”.⁴⁰

Una premisa ideológica y pragmática para la sobrevivencia de la revolución ha sido la unidad de todos los cubanos en torno a un proceso social llamado a dignificarlos. La homogeneidad del sujeto colectivo se operó como criterio de justicia: “es una revolución de los humildes, por los humildes y para los humildes”. De hecho, como indicamos antes, la unidad se forjó a partir de dos hitos fundamentales de orden cósmico: por una parte, el origen común, el pasado de luchas, la tradición heroica reinventada y, por otra, el destino final de liberación colectiva y redención del pasado,

⁴⁰ Baumann, *El enigma multicultural*, 72.

además de la posibilidad de innovación y trascendencia al ganar la utopía comunista —el paraíso o el edén perdido como reino de la abundancia, la libertad y la justicia, que es en el fondo un retorno a una sociedad originaria—.

El mito del “pueblo elegido”⁴¹ fue medular para cambiar el rumbo de la historia y construir un nuevo Estado, el revolucionario. El Estado del pueblo y para el pueblo, como la revolución de los humildes y para los humildes, se conformaba como el principio organizador de esa religión civil. Se trata de la consideración de un colectivo de individuos devotos de la entidad sacralizada como un grupo de elegidos que, a partir de la concepción hebrea del “pueblo escogido” y la “tierra prometida”, tienen un encargo o una misión histórica que le han encomendado. Éste se forja con un sentimiento de reciprocidad en la justicia y la igualdad de oportunidades sustentadas en procesos míticos que reafirman las identidades grupales como parte de un todo y de una épica colosal para salvaguardar el orden establecido.

Ese todo es el pueblo, el héroe colectivo que lucha a lo largo de su historia con unidad y fuerza por la libertad y la soberanía nacional. Las virtudes del pueblo son el sacrificio, el estoicismo, el humanismo, el internacionalismo y su valentía como puros principios éticos y morales de inspiración cristiana que lo distinguen. De esta manera se busca “la esencia del pueblo” produciendo una esencialización de lo cubano, del alma de lo cubano, para definir la propia historia colectiva del grupo como algo estático, sacralizado.

La gestación de esa unidad atravesó serias dificultades con el propósito de evitar confusiones que favorecieran al enemigo. Producir un pueblo es la condición de posibilidad para la existencia de una nación. No obstante, en la medida en que el concepto de pueblo como uno ganó en definición, la unicidad se confundió con falsa unanimidad. Paradójicamente, ese pueblo como héroe cotidiano de las acciones revolucionarias encarnaba la multiplicación de las virtudes de un héroe revolucionario de tal perfección modélica que es imposible su reproducción individual. El propio Fidel Castro promovió esa asunción del estereotipo grupal de patriotismo cuando afirmó que: “en el pueblo hay muchos Camilos”.⁴²

Para reproducirse y garantizarse, la revolución encontró en la pluralidad razones para vigilar y hacer prevalecer la unidad. Al mismo tiempo, el individuo se ha protegido en la masa que lo hace seguro e imbatible. Pierde individualidad para ganar seguridad simbólica y terreno antropológico para “el acato pero no cumplo”, es decir,

⁴¹ Jacques Gabayet demuestra la presencia de una estructura esencial —el arquetipo mesiánico judío— en los casos de los nacionalismos norteamericano e inglés a partir de considerar el papel del “pueblo elegido.” En el caso cubano la referencia a la misión del pueblo en la revolución parte de considerarla como exclusiva y extraordinaria en la historia mundial y, principalmente, de América Latina. Jacques Gabayet, “Arquetipo mesiánico judío y articulación de las identidades nacionales”, *Revista Casa del Tiempo*, núm. 63, 64, 65 (México: UAM-A, abril, mayo, junio, 1986), 21-29.

⁴² Díaz, *Ideología y revolución*, 94.

para la resistencia a lo impuesto. El individuo posee una conciencia de su finitud que le produce angustia y deseo de trascender su yo finito y limitado, de manera que se funde en una masa-rebaño que como instancia superior a él le permite encarar las angustias y las opciones culturales e históricas que se le presentan. El debilitamiento del individuo ante la fuerza de lo social comunitario ha sido un factor de legitimación y reproducción social, así como de la crisis en las conciencias individuales.

La nación con voluntad unitaria es la que incorpora, diseña e imprime un perfil y un valor a los individuos, recrea sus roles y les asigna una posición en las articulaciones. De esa manera se definen los propios límites de nación, es decir, las fisuras de sus clivajes. El culto religioso a la *polis* y a la patria es constatado en el servicio que se le preste como acto de patriotismo revolucionario, como se observa, por ejemplo, en el llamado de Fidel a la defensa de la identidad nacional en la crisis de octubre de 1962 cuando afirmó con su poder pastoral que: “Todos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, itodos somos uno en esta hora de peligro!; y nuestra, de todos, de los revolucionarios, de los patriotas, será la misma suerte. ¡Y de todos será la victoria! Patria o Muerte ¡Venceremos!”⁴³

Los discursos oficiales inscriben, reproducen y regeneran a la nación y su pueblo en relación tensa con sus otros internos y externos, en otras palabras, produciendo el perfil y la estructura de la alteridad interior y exterior, variando el grado y los modos de inclusión y extrañamiento. Por ejemplo, la pertenencia al partido de Estado o la asignación como funcionario público es una forma de adscripción a la religión cívica y de aceptación. Por el contrario, si determinadas ideas, valores, normas, objetivos o instituciones presentados como absolutos sociales o independientes universales se discuten o ponen en cuestión, se comete una especie de violación de los tabúes laicos sacralizados que conduce ineludiblemente a la exclusión. La constatación de un sacro violado o transgredido es un sacrilegio porque supone una ruptura del consenso con las ideas sagradas que encubre la ligazón social históricamente concreta. De hecho, así se constata una opción irreductible: “nosotros” frente a los “otros” (extranjeros, disidentes) para reforzar de manera simbólica la apropiación mítica que de la nación se hace,⁴⁴ de modo que frente a ellos se constata tanto la disponibilidad de medios diversos de penalización como la introducción del miedo con la demostración de la capacidad de vigilancia y de intimidación.

De esta forma, cuando se exigen lealtades e identificaciones se pone de relieve el aspecto conflictivo de la religión civil. Ésta no sólo puede ser entendida como conjunto de valores cívicos que generan armonía, también puede ser fuente de discrepancias, disentimiento y enfrentamiento. E, incluso, la misma religiosidad puede legitimar proyectos diferentes.

⁴³ Fidel Castro, *Discurso de respuesta a las medidas anunciadas contra Cuba por John F. Kennedy*, 23 de octubre de 1962.

⁴⁴ Díaz, *Ideología y revolución*, 81.

b) El líder

Los Estados nación plantean cuestiones de fe y de significados que responden a sus diferentes necesidades de reproducción social y política. La gestión de lo sagrado siempre ha necesitado *mediums* capaces de asegurar su eficacia. En ella desempeña un papel primordial el líder en tanto elemento público encargado de la administración, donde se puede concretar esta fe cuasi religiosa. Un episodio de los primeros días del triunfo revolucionario envistió de mesianismo al comandante rebelde, que guió al pueblo en la “lucha final”, cuando durante el discurso ya citado que pronunció el 8 de enero de 1959 en el acto en el Cuartel Columbia rebautizado como Ciudad Escolar Libertad, una paloma blanca se posó en su hombro izquierdo, y otras en el estrado, dándole un aura milagrosa, misteriosa y mesiánica cargada con el fuerte valor simbólico de la esperanza, la paz, la sencillez, el comienzo, inteligencia y grandeza. Así, para algunos religiosos cristianos y afrocubanos fue ungido y purificado por la divinidad con una ofrenda sacrificial como el “enviado”, el “mensajero” o el “elegido”. Dicho episodio de posesión del Espíritu Santo dicen se revivió treinta años después en el mismo escenario, encarnando el símbolo de la fidelidad, la libertad y la búsqueda de una salvación o renovación. También, en su tumba en el cementerio de Santa Ifigenia en Santiago de Cuba, y en su cuna el día de su nacimiento en la finca de Birán en la actual provincia de Holguín, se cuenta que se posaron palomas.

El devenir del líder como una figura redentora estuvo envuelto de elementos emocionales y racionales vinculados con su existencia como expresión y personalización de las expectativas y los deseos nacionales insatisfechos. La máxima concreción de esos elementos se constató en las concentraciones masivas como especies de asambleas generales que proponen un modelo de participación democrática del pueblo definido, de esta manera, como masa o audiencia ilusionada con la altivez y clarividencia del protagonista de las esperanzas y las posibilidades de la realización humana. El líder, con su voz de profeta, es el encargado de comprender la positividad de la historia y el papel de las relaciones de poder en esa positividad a través de la denuncia de las injusticias y de los traidores a la ética y los principios del pueblo que él encarnó. La uniformización de la producción histórica de un pueblo y la relación de amor freudiana de ese pueblo con el líder permiten hablar de un pacto sacralizado con una fuerte carga emotiva y moral que nutre los contenidos de “el aquí y el ahora” y la confianza categórica en él.

La construcción de la mística del caudillo emancipador, del mártir sacrificado y del perfil prometeico del revolucionario se fortaleció al identificársele con el héroe nacional, José Martí. El poeta Nicolás Guillén así lo expresó: “Me lo prometió Martí / y Fidel me lo cumplió”. Como aquel, Fidel Castro es un líder dispuesto a sacrificarse para que otros, todos, puedan expiar sus pecados. De alguna manera, él se supo superior, se supo mejor persona porque encarnó a un ser con una conducta moral intachable, un individuo libre, consecuente con sus principios, que vivía su martirio con ética ascética.

La legitimidad de su poder y la aceptación de su perspectiva estuvieron relacionadas con la autoridad de tipo carismático, por sus cualidades de paladín de altos vuelos y su obra original como héroe que servía al país en pie de guerra, en cuanto fortaleza sitiada, como su comandante en jefe. Sus frecuentes discursos inteligibles para todos los niveles evidenciaron un trabajo magisterial para la formación de ese pueblo, al tiempo que encarnaba su defensa, una pedagogía del poder pastoral. Estos discursos de coyuntura marcaron la vida política, fijaron la agenda de discusión y calendarizaron la sucesión de episodios, conmemoraciones y políticas públicas. Sobre todo, apelaron a las emociones del público con fines persuasivos, al *pathos* de una comunicación política entre el líder y su pueblo. Un sentimiento que expresó la voluntad vertical de afirmar una fe para salvar al mundo y restaurar un estilo civilizatorio. Asimismo, se fijaron los límites de esa profesión de fe y de su articulación como sentimientos de sociabilidad puramente civiles. Se trató de unas relaciones de dominación por emoción y racionalidad que sublimaron miedos y frustraciones colectivas como demostración de la función y utilidad del mito político del líder.

Esa *telesis* o dirección consciente del cambio social hacia objetivos aceptados por la inteligencia humana fue asumida y confiada al líder. Así, la dirección política del destino quedó en sus manos, su espíritu y razón, su conducción y pensamiento, en su voluntad de poder. Tal creencia fue el aval de un cesarismo político según el cual ciertos rasgos de la personalidad autoritaria, de la que hablara Adorno, se expresaron cuando se intentó sublimar su indefensión y ansiedad, es decir, cuando se redimió con autoridad aquello que era síntoma de una realidad totalmente opuesta a la idea de su irreductible libertad, a la responsabilidad moral de la que no era posible desligarse, a la sensación de omnipotencia e invulnerabilidad y de un sentimiento de superioridad y de poder total que se experimenta ante el otro.

Asimismo, el líder se mostró con una actitud punitiva hacia los que violaron el pacto, un repudio a grupos minoritarios, una actitud instrumental con respecto al trabajo, cierta hostilidad hacia la introspección y la autocrítica, una renuncia a reconocerse a sí mismo como ser libre, responsable de sus actos y decisiones y, por último, una voluntad de desplazar la responsabilidad de las decisiones en otros (líderes o el partido). La estoicidad y la conciencia del protagonismo histórico son centrales para el estereotipo del prestigio moral del gobernante —honradez, intransigencia y patriotismo—, que se reforzó con los símbolos externos que devinieron sus atributos distintivos de continuidad, firmeza, rebeldía y austeridad —el traje, la barba—. Asegurando una ética inefable, se reafirmó que algo del César era de Dios. La idea del líder como un absoluto social incuestionable, como un ser inmanente y omnipotente que era humano aunque pareciera inmortal, fue medular en la reconversión de la fundamentación divina del orden. El hombre sacro hizo llevadera la incertidumbre ante la incapacidad de controlar la naturaleza y los conflictos. Es una instancia superior con su arbitrio y sus leyes, con sus designios y providencias incuestionables aunque no necesariamente inteligibles.

Sus reinterpretaciones de la historia tendieron a demostrar cómo la promesa de liberación (intra y metahistórica) del pueblo cubano se realizó como concreción y continuación del proyecto independentista de Martí, del espíritu martiano, del sacrificio individual y colectivo. Los discursos como revelaciones divinas al pueblo llano reiteraron el uso de algunas fuentes bíblicas y citas como la de la parábola de la batalla simbólica entre Goliat y David (Samuel 1:17), a partir de la cual se simbolizan la lucha, las armas, la resistencia y el valor del pueblo cubano frente a las grandes fuerzas externas. Todo con fines de movilización social y de hipérbole romántica del héroe revolucionario.

El lenguaje en imágenes cargado emocionalmente era propio de la retórica de un profeta que se presentó mesiánicamente para salvar al pueblo y proteger a una nación. La dicotomía bien/mal fue ilustrada con alusiones a temas míticos. El mismo Martí mitificado fue reivindicado para enaltecer la patria sagrada y defender la nación sacralizada, la soberanía nacional. Sin embargo, no fue el uso de símbolos religiosos para identificar la nación-pueblo o para obtener el favor popular lo que caracterizó la puesta en escena del poder. Se trata más de sentimientos fuertes de respeto a lo sobrenatural y de su inversión a favor de los sacros laicos del nacionalismo revolucionario, del patriotismo en la lógica sacrificial. Este, como especie de religión cívica, es organizado y manipulado desde el gobierno cubano. Uno de los más fuertes lazos que vinculan esas creencias, las instituciones y la comunidad nacional fue el líder carismático. Como dice Giner: “Las ideologías y las fes siempre quieren responsables, culpables o salvadores, villanos o héroes, con que poblar su mundo”.⁴⁵ La noticia de su muerte y los rituales de las exequias evidenciaron el sentido histórico del líder que cultivó la frondosa ideología y la fe de la Revolución cubana.

Rituales cívicos

La base material de esa religión cívica está en los rituales, ceremonias, coreografías o escenificaciones teatrales en las que se constatan las creencias tendientes a reproducir la ideología entre la solemnidad y la magnificencia. Los rituales cívicos tienen la mayor importancia porque conforman esa religión civil que legitima el orden y el control social al dejar explícita la propuesta ideológica del Estado y los modelos de acción colectiva a través de dramatizaciones preformativas de la pertenencia y las adhesiones. En general, los rituales políticos como los religiosos tienen un fuerte sentido cósmico y simbólico al contribuir al convencimiento de las pautas a seguir con fidelidad inviolable. Estos ritos contribuyen a escenificar y espectacularizar los signos de la cultura dominante y las fórmulas disciplinarias que interiorizan en los participantes valores, sentimientos y normas de conducta presentadas como

⁴⁵ Giner, “La consagración de lo profano...”, 15.

modelos naturales. En esta dirección, adquieren un fuerte significado legitimador de unas convenciones culturales y unas relaciones colectivas dadas en sistemas sociales y políticos.

Los conjuntos escultóricos, estatuas y monumentos han constituido espacios comunicacionales y simbólicos que se han consagrado y sacralizado para la admiración romántica de los caídos y para los rituales públicos. Las plazas de la Revolución son los puntos por excelencia donde se establece un tipo de comunicación política que refuerza la jerarquización del poder entre la presidencia y el público: la primera, focaliza el lugar sacralizado de los líderes y, el segundo, iguala a todos los participantes en situación más allá de sus diferencias en un espacio homogéneo y un orden performativo. Como señala Carmagnani, el centro ceremonial es la representación concreta, la evidencia tangible del encuentro entre el espacio exclusivamente divino y el concedido a los seres humanos por los dioses.⁴⁶ Los actos políticos han sido construidos a partir de comunicación social, codifican claves para actores comprometidos simultáneamente y establecen una ilusión de participación limitada a la movilización masiva y al asentimiento leal. No obstante, estos rituales constituyen una opción liberadora e igualitaria que rompe con la rutina y los límites de las “estructuras”.⁴⁷ Es decir, que además de las formas normativas y culturales, se destacan las formas de sociabilidad que enfatizan la igualdad y la camaradería entre los miembros de una comunidad. Este sentimiento de pertenencia a un grupo —*communitas*, en términos de Turner— que comparte un patrimonio simbólico que trasciende a cada uno de sus integrantes, asegura el mantenimiento de un orden cósmico que supera la negatividad y la confusión de la mundanidad. Por esta razón los rituales políticos propician un quiebre en el transcurrir de la vida social que equivale a un ensanchamiento temporal, a la vivencia de un aquí, de un presente absoluto abstraído del pasado y del futuro.

Los actos políticos conmemorativos de momentos históricos del calendario revolucionario o, más durante la “Batalla de Ideas”, las tribunas abiertas sabatinas contribuyeron a simbolizar e identificar procesos históricos, a actualizar el consenso simbólico, a ganar en respaldo sacro para el poder del gobierno y a mantener la unidad del colectivo como una comunidad de orientación, difusión y diálogo coordinada jerárquicamente desde un centro simbólico. Sus cometidos han sido ganar momentáneamente la guerra de la paz a través de una “batalla” ideológica y crear la percepción de lo sacro y de la eficacia del liderazgo. También, dejar explícitas las configuraciones del poder y, en general, de la sociedad en el contexto de la crisis y sus futuras salidas.

Por lo regular, en las escenificaciones han intervenido la música, la danza, iconos revolucionarios y consignas alegóricas, y se invoca un conjunto de personalidades y

⁴⁶ Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses* (México: CONACULTA, 1998), 30.

⁴⁷ Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988), 170.

héroes para que inspiren al pueblo en la batalla simbólica con su unidad y heroicidad. Han sido verdaderas misas con elementos litúrgicos para reforzar emociones, sentimientos, valores y principios colectivos en las que ganan protagonismo los líderes históricos independientemente de los oradores con sus *opus operatum* para resacralizar el discurso político, acrecentar su eficacia, comunicar la fuerza divina del pueblo y dar una imagen de la comunión de todos —fuerzas del bien— frente a las presiones de los enemigos de la revolución —las fuerzas del mal—. Ello se tradujo en las mentalidades como una extensión temporal de la imagen sacra de la revolución, del Estado y del liderazgo histórico en el gobierno. El imaginario colectivo quedaba reforzado con la majestuosidad de los actos y el simbolismo de los discursos y, en la renovación de la fe individual, con la lealtad al líder en la significación y credibilidad de su papel movilizador. Continuamente se resignificaron estos espacios por el uso político con el fin de convencer a la opinión pública nacional de la sistematicidad de los cambios y de refundar las bases del consenso social y de la legitimidad política en torno a la profundización de su convocatoria y de su capacidad movilizativa. Sin duda, fue a través de medicaciones culturales tejidas con símbolos y códigos lingüísticos y no lingüísticos, centrales en las relaciones comunicativas, como los conflictos se sublimaron y ritualizaron para garantizar la convivencia entre las personas.

Los rituales políticos son la instrumentalización de las ideologías disipantes de la precariedad cotidiana, de las limitaciones materiales y de las dificultades que afectan a todos. En otras palabras, constituyen un modo de resolver la tensión entre la interioridad espiritual y moral que se pretende con la exterioridad mundana repleta de tensiones. En ellos se conjuran repertorios simbólicos que tienen cierta función terapéutica para calmar las angustias; se invoca a los héroes mortales convertidos en semidioses salvadores y guías de la historia, y se relatan historias singulares como plegarias, que dejan explícitas las creencias y valores, a las que se les confiere una trascendencia social. Todo ello se envolvió en una atmósfera de jaculatoria colectiva en la que la música evocaba la épica nacional: canciones de la nueva trova como las de Silvio Rodríguez, Pablo Milanés o Sara González se han convertido en verdaderos himnos de combate. En general, constituyen una pragmatización de la ideología, una glorificación de los líderes estratégicos y del partido político dominante.

El virtuosismo nacionalista se ha encarnado en espectáculos litúrgicos gigantescos magnificados por la televisión. Éstos han sido vehículos para plasmar el orden deseado, una cosmología, lo bello y lo maligno que encontramos en los mitos políticos como arquetipos universales que existen atemporalmente, que explican la vida y el mundo. Así la iconografía y la narrativa de estos actos han producido la actualización de los mitos y dogmas en que se expresan la religión y la ideología para hacer de lo profano una experiencia sagrada. Entonces, se ha tratado de procesos de reencantamiento en los que los participantes vuelven a nutrir sus certezas de adhesión, es decir, toman conciencia de la cohesión, ganan en sentimientos de unidad y comparten la revitalización de la lealtad. En estos rituales políticos hay unas exigencias o pautas inalterables que los oficiantes o responsables de la actividad ritual velan celosamente,

pero dentro de las cuales los participantes tienen la libertad de asomarse por un momento a ciertos misterios que atañen a todos, a sus dificultades, sus problemas y hasta a las formas en que sus predecesores han buscado ordenar, explicar, esconder y enmascarar esos misterios y dificultades.

Los eventos políticos, como tribunas abiertas o actos centrales de los hitos del calendario revolucionario, buscaron potenciarse como hechos culturales que contribuyeran a desarrollar, educar y movilizar a un sujeto revolucionario con una “cultura general e integral de valor universal”; formaron parte del amplio movimiento por una nueva “masificación de la cultura” que definió durante la primera década del siglo XX las políticas culturales como vía para potenciar determinados elementos identitarios, libertarios y humanistas desde la perspectiva de los más excelsos valores de lo artístico-literario en detrimento o menosprecio de otros de la “cultura popular” que pareciera no alcanzaban ese atributo. No se olvide que la Revolución cubana ha constituido, principalmente, un profundo cambio cultural⁴⁸ en la medida en que se confió —tal vez con ingenuo romanticismo— en la capacidad de la cultura para disolver todas las formas de sociabilidad preexistentes, así como para transformar los modos de vida, los valores y las mentalidades de los sujetos que protagonizaron la epopeya revolucionaria desde enero de 1959 más allá de condiciones reales de vida.⁴⁹ Se trató de una emancipación social y de la formación cultural de un sujeto revolucionario, un pueblo-rebaño que tuvo la oportunidad de participar en cada ritual como forma de expresar su pertenencia al conjunto unificado espectacularmente en medio de la lucha ideológica con la contrarrevolución y las presiones exteriores.

Dilemas de la trascendencia

Las narrativas y rituales tienen fuertes demandas de compromiso ideológico y práctico. Los héroes como las divinidades, y las ritualidades como las misas, se crean a modo de complemento significativo de la política que estimula la conducta heroica de los actores en consecuencia con la importancia de los objetivos propuestos. De hecho, constituyen dinámicas internas de control social y de la conducción política de una percepción de la historia y del paradigma del revolucionario a imitar. Ambos han sido ejes de la construcción del carisma en el discurso institucional y del modelo de revolucionario ideal que, aunque inalcanzable, es un sostén de la identidad colectiva y de los valores trascendentales que forman parte de un reino mítico.

El factor religioso es entendido como producto de la tensión cultural entre el anhelo por el orden y la angustia por lo incierto de realizar acciones culturales que hagan efectivo ese orden. Las tensiones se resuelven en la conducción de las relaciones

⁴⁸ Fernando Martínez Heredia, “Significado cultural de la revolución”, 29-36.

⁴⁹ Díaz, *Ideología y revolución*.

políticas: remontando, denunciando, condenando y padeciendo la angustia pero sin dejar de combatir el “desencanto del mundo”, tejiendo un paño atemporal político-religioso como fundamento de la realidad. En medio de los riesgos e incertidumbres por consecuencias deseadas o no, la conducción política de la Revolución cubana asumió un carácter religioso y la realidad fue asumida míticamente.

Un dilema fundamental del orden social sacralizado y de algunos de sus elementos sagrados como el Estado, el partido y la historia oficial, es la trascendencia. La vida de los seres humanos se sitúa en una realidad espacio temporal (inmanencia) y en otra realidad extramundana (trascendental). Para el individuo, trascendente es todo contacto más allá de sí mismo con lo divino en el que los favores serían una constatación directa,⁵⁰ un ir más allá de los límites de la existencia para entrar en contacto con otra realidad superior, verdadera, que llena anhelos y colma los sentidos. De ninguna manera se puede hablar de un agotamiento de la trascendencia, del anhelo de redes simbólicas que sin o con conexión con el discurso racional aportan sentido a su experiencia. De hecho, la legitimidad mística de Fidel Castro como base de la autonomía de su poder permitió que por medio de su autoridad carismática se produjera la aceptación de una perspectiva a través de la cual se creyó que se vivía la verdadera realidad. En este sentido, el discurso ideológico legítimo y sacralizó una definición idealizada más que la realidad que la reflejaba parcialmente, y lo hacía porque los mitos políticos operaban con inmanencia para imbricarse con las prácticas sociales y generar seguridad existencial en los individuos e intolerancia ante otras cosmovisiones del mundo.⁵¹

Sin embargo, la trascendencia de la persona y sus obras está en tensión en la medida en que la dominación se convierte en una forma de poder ejercida mediante el control de la mente y el cuerpo, de modo que el individuo queda asegurado en un pacto social donde rehúsa a parte de las libertades individuales para constituirse en sociedad. Paradójicamente, ese mito que está en la base de la inauguración y la búsqueda de la sacralización del orden, justifica el control y se puede llevar a cabo mediante la negación de agencia e, incluso, de humanidad de la persona hasta condenarla, muchas veces, al silencio, la pasividad, la impotencia y la irreflexividad. Entonces, el individuo se queda indefenso frente a la tecnología administrativa que controla su vida, y ello termina por desdibujar el perfil prometeico de lo laico sacralizado, por humanizarlo y terrenalizarlo. Así fueron los últimos días de Fidel Castro.

En las recientes décadas se han producido en Cuba nuevas relaciones sociales, valores preferenciales y un redimensionamiento simbólico de la realidad. Ello ha impuesto a la comunidad política el reto de una integración efectiva y de nuevas

⁵⁰ Manuel Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta, 2002), 94.

⁵¹ Roberto Gutiérrez, “Mito y democracia”, *Revista Casa del Tiempo*, núm. 63, 64, 65 (México: UAM-A, abril, mayo, junio 1986), 44.

estrategias discursivas más deliberativas y con más contenidos políticos programáticos. Las nuevas codificaciones culturales, que aún tienen una base colectiva fuertemente consensuada sobre los valores relacionados con la dicotomía nación/patria, redefinen lentamente la idea de ciudadanía y las cualidades del consenso social. Las dudas y los riesgos tienen relación con los problemas para el cumplimiento del contrato social porque la sociedad real fue ordenada bajo criterios de justicia muy idealizados, que hoy se tornan desactualizados e imperfectos. También se introdujeron en las esferas de lo profano los contenidos esenciales de la tradición simbólico-mítica a través del voluntarismo y el entusiasmo para aumentar la consagración y salvar la sustancia de lo humano. En este sentido, el tributo místico a aspectos seculares o profanos de la vida civil se ha relativizado en diálogo con las contradicciones del mundo real. La crisis de referentes identitarios indica menos confianza, más incertidumbres y más riesgos de la política como fuente de angustias y de la demanda de opciones. Si el consenso social se va fragmentando y el Estado pierde poder simbólico como respaldo sacro por cambios en el liderazgo y las retóricas y rituales rutinizados, el restablecimiento de la unidad de la comunidad precisará mayor comunicación política, nuevas calidades del consenso en el seno de los conocimientos compartidos por los miembros de la comunidad y, en resumen, innovaciones sobre la base de la tradición y del reconocimiento de los riesgos. Los cambios deben superar la maniquea oposición del mal y el bien que mantiene en pugna constante las diferentes significaciones que promueven y aspiran a construir el orden, máxime luego de restablecerse las relaciones diplomáticas con Estados Unidos.

¿Cómo actualizar las formas de religación? ¿Cómo renovar la solidaridad frente al individualismo, el altruismo frente al egoísmo, la adhesión deliberativa frente a la rigidez programática, la dignidad personal y el cumplimiento de los deberes frente a la desobediencia o la falta de acatamiento de un dogma? Estas cuestiones se encuentran en la base de la posibilidad del orden, la paz y la prosperidad que anhelan los cubanos, así como en la sed de valores trascendentes y, con frecuencia, trascendentales. Por ello, la sacralización, que es un resultado histórico, no puede ser sustituida de plano por ningún sujeto si no visualiza cualidades diferentes o, en otros términos, si no dialoga o polemiza con las tradiciones, redefine el lugar de la cultura, busca referentes en el pasado y profundiza en los hilos conductores y en los deseos colectivos que le permitan ubicar otro universal posible u otro horizonte histórico de posibilidades y, tal vez, inaugurarlos.⁵² Es decir, sin reafirmar la autonomía de lo simbólico y de las violencias sobre la racionalidad que ejerce toda traducción emocional y mítica del cambio.

La religión civil tiene un potencial cognoscitivo cuyo aprovechamiento para mantener un conjunto moral mínimo aceptable por la sociedad es de capital significación. La religión civil puede entenderse como un tipo de pensamiento mágico

⁵² Arcadio Díaz Quíñones, *La memoria rota. Ensayos sobre cultura y política* (San Juan: Huracán, 1996), 107.

generado por el individuo ante el descontrol de los asuntos públicos causado por hondas transformaciones políticas y por la acción de fuerzas con múltiples vectores. La opción religiosa propia del ser humano es simbolizada ante la inevitabilidad de un arbitrio cultural como un sistema de significación distinto, nuevo y, sobre todo, oportuno históricamente que, sin dejar de apropiarse de la tradición en la que se inserta, la recrea hasta promoverse e institucionalizarse. Esta puede ser racionalizada en una ética comunicativa-universalista que busque y cobije el pluralismo de proyectos humanos y salvaguarde la no confesionalidad de la vida pública como condición de una reflexión ética civil y que, al mismo tiempo, mantenga la identidad cohesionada por la fuerza de la tradición histórica, la solidaridad comunitaria y la reivindicación de la soberanía territorial.

El individuo en relación con el orden divino encuentra un sentido trascendente de la vida y se compromete con él. La búsqueda de la trascendencia por el deseo se puede concretar en la creencia en que los espíritus de los vivos se unirán, tras la muerte, al todo espiritual representado por una instancia misteriosa. No obstante, la religiosidad civil no hace énfasis tanto en la creencia en sucesivas reencarnaciones, más bien en otras maneras que no pertenecen al ámbito sobrenatural sino a la inmortalidad del héroe, de los soldados de la patria que cumplen su deber porque, como en la exaltación patriótica del himno nacional: "...morir por la patria es vivir".

La idea de la muerte presente en los gritos de guerra que resumen la ideología de la revolución con dicotomías como las de "libertad o muerte", "patria o muerte", "socialismo o muerte", evidencian la significación de los absolutos sacralizados por encima del individuo y la paradoja incierta de la vida al poner la redención de aquéllos por encima de todo. Sin embargo, su eficacia simbólica es indudable porque muestran los anhelos de trascendencia histórica de los seres humanos y sus angustias por saberse productores de historia y anticipadores del futuro. Esa retórica escatológica ha estado presente en el discurso político porque se alerta de una lucha final contra las fuerzas del mal que intentan afectar su áureo destino. En general, ese conjunto de creencias referentes a la vida más allá de la muerte tratan de adelantar el triunfo eterno del bien y de controlar la incertidumbre y el miedo ante la inminente necesidad de reconstruir el fuerte lazo emotivo, representacional y comunicativo de los líderes como parte del núcleo sacralizado con el orden político.

De esta manera, se hacen notables las insuficiencias en el ámbito de lo sagrado-laico en cuanto a garantizar la integración de la mayoría de individuos en referentes colectivos en los que se perciban trascendidos y trascendentes. Esta cuestión tiene que ver con las creencias más o menos escatológicas de la ideología relacionadas con las dicotomías vida/muerte, amor/odio, sociabilidad/soledad, firmeza/perplejidad. También, con la recomposición del núcleo sacralizado dominante compuesto por agentes como el Estado y el partido y por sus versiones de la historia en dependencia de su pertinencia y significación para la reproducción del orden imperante a partir de redefinir los objetivos sociales a los que responderán socialmente y el sentido de la vida individual.

En particular, el Estado-gobierno-partido con-sagrado como núcleo duro que estructura la sociedad a partir de su dominio genérico de lo público cuenta con relativos resortes que movilizan emocionalmente a los individuos a pesar de incoherencias y aparentes absurdos. El Estado, el gobierno y el partido como encarnaciones del poder revolucionario han auto-sacralizado sus fortalezas al representar al nosotros societario para encubrir la verdadera naturaleza de las relaciones de poder y obtener el consenso social necesario para mantenerse. Tienen el monopolio sobre la interpretación y la gestión de lo que pasa por ser sagrados y, en consecuencia, asumen y reelaboran símbolos, creencias, rituales y otros elementos que desarrollan su propia sacralidad independiente, así como la autolegitimidad e incuestionabilidad de su poder en un orden confesional.

El Estado cubano ha pasado de ser aconfesional o confesionalmente ateo (1976) a laico (1992), buscando reconocimiento sagrado, digna veneración y respeto, mientras fortaleció su defensa de las “razones de Estado” por encima de todo como garantía para la comunidad nacional de la integridad del territorio nacional y su defensa por todos los medios. Como ya hemos visto, el Estado sacro tiene sus propios mecanismos, a saber: los rituales laicos que contribuyen a interiorizar en los ciudadanos el carácter consagrado de su parafernalia de símbolos, de sus máximos representantes y de sus normas fundamentales; la razón como símbolo laico y la racionalidad como referente natural y eje de la moralidad que exorciza el oscurantismo y la irracionalidad de lo religioso, así como otras formas de disenso sociopolítico; y una burocracia impersonal, un partido de Estado, una administración estatal y unos ciudadanos modelados y formateados en determinados y particulares modos de participación política que se distancian de la institucionalidad hegemónica.

Por su parte, la sacralización de la historia como referente extrasocietario y suprahumano de legitimación se operó durante muchos años como una teleología según una filosofía de la historia anclada en el marxismo ortodoxo. La historia se regía por un sistema finito formado por una serie de leyes inexorables e inevitables que justificaba y legitimaba todo el devenir sociohistórico como un proceso de desarrollo unidireccional constituido por etapas lógicamente concatenadas hasta su superación futura. De esta manera, la ciencia —marxista-leninista— se hizo religión, y la razón indiscutible se volvió creencia colectiva en el desarrollo indefinido de las fuerzas productivas y en la capacidad ilimitada de explotación de la naturaleza. Tales procesos de transición perfilaron caminos hacia el futuro pero tuvieron algunos efectos perversos como el crecimiento del poder totalitario y burocrático del Estado, la supresión de libertades y la instauración del partido, ese inmortal “príncipe moderno”, como intelectual colectivo que exige perfectibilidad bajo la coraza de la inmortalidad.

Sin embargo, los cambios también han impactado en esa concepción de la historia. No obstante, el modelo de Estado nación acentuó una forma más sacralizada de nacionalismo en el que se maneja la historia como legitimación porque se considera la única respuesta a todas las preguntas o, acaso, una religión. Ese tipo de fundamentalismo de los nacionalistas invoca a la patria, a la supuesta comunidad

primordial con soberanía territorial que exige sacrificios, altruismo, solidaridad, buena conducta y rituales de reverencia colectiva. Esta situación de patriotismo estatal se ha acentuado cuando el Estado para mantener su poder ha aceptado complementar su lógica con las del mercado de bienes materiales y religiosos.

El control de la historia es estratégico para evitar la angustia política y para manejar las incertidumbres y los riegos. La fuerte gravitación de la historia favorece una caída de la conciencia del pasado en lo mágico y garantiza la continuidad de la historia futura con el llamado a defender el origen sagrado de la libertad. De esta manera se asume la producción de la historia como justificación del presente para conceder a los acontecimientos pasados una significación metahistórica, consoladora y coherente. La historia como ascendente consecución gloriosa del porvenir constituye una valoración escatológica del tiempo porque el futuro regenerará el presente de resistencia heroica del pueblo como comienzo y final de los tiempos.⁵³ Así aparece una misión profética, una promesa salvacionista que sobrevalora el papel histórico de la isla a nivel continental e internacional como faro que guía en medio de la tormenta de los tiempos: “al salvarse Cuba, se salva el mundo”. Tal transformación secular del anhelo humano de salvación es, por otro lado y dentro de la ideología socialista, una apelación a la universalidad de los ideales convertidos en valores nacionales de solidaridad e internacionalismo que compensan el particularismo colectivista del nacionalismo porque: “¡Quien se levanta hoy con Cuba, se levanta para todos los tiempos!”.

Algunas creencias están integradas a la cultura cívica, e incorporadas a la urdimbre de la política cotidiana de los cubanos en un alto grado muy significativo. Se trata de un paso de lo ideológico a las mentalidades que habla de una conjunción entre el sentido común político y el sentido común moral, de una realidad en la que se convive de acuerdo con estilos políticos y modos propios que codifican las experiencias morales y políticas. Ése constituye el terreno difícil e ineludible donde la religión civil se revela como un nacionalismo cuyos valores y sentimientos colectivos se sustentan en una referencia y exhortación directa a la moralidad colectiva y en el rescate de una peculiar cultura revolucionaria, aun cuando para enardecer las pasiones del pueblo se requieran más habilidades políticas, nuevas fórmulas disciplinarias e innovaciones ideológicas. Ese consenso relativamente amplio gira en torno a narrativas de identidad sobre: la patria, como símbolo amadísimo de la dignidad y la soberanía; el nacionalismo, como sentimiento, emocionalidad y movimiento de la cultura política de los cubanos; la nación, como forma simbólica de cohesión comunitaria y síntesis histórica; y la revolución, como una obra trascendental, pero reversible, que ha cambiado las nociones de tiempo, espacio, orden e historia. Patria, Nación y Revolución han sido claves de un universo simbólico desde el que se inauguró un modelo de lo trascendente en Cuba, legitimando lenguajes y formas político-religiosas y entronizando un reino moral de creencias y sentimientos que, sin dudas, se actualizará en cualquier realineamiento de las formas de hacer política y de instituir un orden de convivencia.

⁵³ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza, 1972), 99.

SALIDA
ASTUCIAS DE LAS IDENTIDADES
RELIGIOSAS CUBANAS

Fuga:

1. f. Acción de fugarse.

2. f. Salida accidental de gas o de líquido por un orificio o una abertura producidos en su contenedor.

3. f. Mús. Composición que consiste en la repetición de un tema y su contrapunto, con cierto artificio y por diferentes tonos.

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española

En uno de los filmes más significativos de la cinematografía cubana, *Suite Habana* de Fernando Pérez,¹ las escenas que se desarrollan cuando va cayendo la tarde y se encienden las luces del faro de la fortaleza de El Morro a partir del minuto cincuenta y cinco, son de una fuerza reveladora de la sociabilidad de los personajes, de los gustos y las formas de ser de los habaneros y, por extensión relativa, de los cubanos. La ciudad se muestra con toda la multiplicidad de modos de convivencia que la habitan en espacios privados y públicos. Desde la bóveda celeste que contemplan Paquito y su padre, Pancho, se abre una etnografía a vuelo de pájaro por escenarios paradigmáticos como el colosal Cristo de La Habana —prácticamente invisibilizado hasta 1996—, el Gran Teatro de La Habana, el Estadio Latinoamericano, el Salón Rosado de La Tropical Benny Moré, el cabaret nocturno de transformistas y el culto en una iglesia no católica. En este último ámbito, tan concurrido como todos los anteriores, un coro de voces aporta su contribución a la banda sonora de Edesio Alejandro y Ernesto Cisneros al repetir la palabra “amén” que persigue el bullicio del estadio de béisbol, la orquesta de salsa, la sinfonía del ballet y, con el contrapunto, se integra en la polifonía de todas las voces como justa medida del desamparo, hasta sumar el solo de saxofón con que da testimonio de su fe Heriberto Borroto, un reparador de vías férreas, negro, de 40 años, divorciado, que sueña con ser músico en una orquesta. La multiplicidad del discurso urbanístico de La Habana se muestra con toda su diversidad a partir de un correlato entre lugares de identificación y un paisaje sonoro compuesto por ruidos ajenos a las espacialidades y socialidades que definen esos ámbitos nocturnos como tiempos-espacios disímiles y disputados, superpuestos y simultáneos. A esos foros se añaden, también, las plazas públicas de los masivos actos políticos transmitidos por la televisión frente a la que está posada con adoración ritual Natividad (97 años), cual aparición efímera en la ventana del trovador sin aliento:

¹ Fernando Pérez, *Suite Habana* (La Habana: ICAIC - Wanda Films, 2003), 80 m.

Qué maneras más curiosas
de recordar tiene uno,
qué maneras más curiosas:
hoy recuerdo mariposas
que ayer sólo fueron humo,
mariposas, mariposas
que emergieron de lo oscuro
bailarinas, silenciosas.

Tu tiempo es ahora una mariposa,
navecita blanca, delgada, nerviosa.
Siglos atrás inundaron un segundo
debajo del cielo, encima del mundo.²

Las escenas, los guiños, los encuadres y los ecos de la *Suite...* muestran una cubanidad no estereotipada, un ser cubano observado con sus estilos contrapuntísticos, imperfecciones, matices, variedades y astucias frente a lo inconmensurable y el azar concurrente. Expresan una ritualidad religiosa de manera no convencional o folclorizada para tejer una de las fibras de las fuertes ligas emotivas que extendió el filme con sus audiencias desde su estreno en 2003. En la tesitura de esas conmociones de la sociedad cubana, de sus urgencias estructurales, penurias cotidianas e incertidumbres sobre el futuro, están inscritos los hechos, acciones y relaciones religiosas sobre los que hemos reflexionado en estos ensayos.

Es muy difícil no tender al yerro cuando se hacen generalizaciones en relación con los cambios socioreligiosos y, más, sobre la composición del campo religioso cubano a partir de un estudio de caso como el presentado y de las otras aproximaciones parciales. Sin embargo, ello no le resta importancia a los problemas constatados ni al ensayo de posibles lecturas interpretativas sobre la expansión de lo numinoso en aras de rescatar el sentido de totalidad social, del devenir contradictorio de lo colectivo entre diferenciaciones y contrapuntos. En ese camino, se ha discurrido sobre el papel de las explicaciones mágico-religiosas ante las perplejidades de las transformaciones sociales y se ha explorado cómo las identidades religiosas pueden exteriorizar marcas de diferencias y estimular acciones sociales regidas por un paradójico principio temporal en las que se debaten el pasado —la tradición—, el presente —la angustia— y el futuro —los horizontes— que trasciende a todos. Por tanto, las consecuencias de estos procesos pueden ser transitorias o de mayor permanencia según las variadas formas en que se expresen al interior de cada credo, de cada biografía y de la sociedad en general. En el conjunto de las fugas posibles una

² Silvio Rodríguez, "Mariposas" [1971], *Mariposas* (La Habana: Ojalá, 1999), track 13.

religión como el Palo revela a hombres y mujeres asumidos como elementos activos que filosofan sobre la realidad y piden a fuerzas y espíritus, al mismo tiempo que actúan con entereza y dignidad para tornar reales sus ruegos, anhelos y esperanzas, para desenvolverse y cambiar el orden de cosas asumiendo que el destino de ese orden es contradictorio y ambivalente.

Reflexionar sobre la identidad implica replantearse las tensiones entre la tradición y su revitalización, porque la identidad se actualiza según las transiciones de la vida social y la flexibilidad del “cuerpo” construido y en construcción. En general, desde los años noventa se asistió en Cuba a *cambios en la identidad* religiosa ya que las prácticas de las distintas confesiones y la ritualidad se actualizaron para garantizar la conciencia de mismidad aun cuando perduró el respeto al poder de los símbolos religiosos, la solidez del sistema de creencias y el reparo en el arraigo histórico. La conciencia de mismidad ha variado según los grados de afectividad, compromiso, alianza y apropiación del espacio común compartido tanto simbólico como físico. Empero, no se olvide que la identidad es función y producto de una visión del mundo, a la vez que de las acciones individuales y sociales. Tales acciones, así como los valores y conocimientos que las promueven y validan, están investidas de significación, y de su solidez depende el alcance de su influencia social-vital, su futuridad. La identidad se debe juzgar a partir de la eficacia de las acciones que despliegan los actores religiosos para garantizar la continuidad de sus vidas en correspondencia con las cambiantes circunstancias del contexto. Cuando esa eficacia es cuestionada, el significado del fenómeno religioso se sublima bien con creencias y prácticas de otros tipos o con otros capitales cognitivos y repertorios de acción, es decir, con *cambios de identidad* que atañen a búsquedas de otras formas discursivas y praxis colectivas con otros posicionamientos en la estructura social. La intensa movilidad religiosa se acompañó en muchos casos con conversiones individuales o grupales, con cambios en las formas de comunalidad y con nuevas modalidades de territorialidad extendidas hasta donde quiera estuvieron los conversos.

Estos procesos son de sumo interés porque constituyen la base de la nueva transculturalidad del siglo XXI. Cada entidad religiosamente definida se empeñó y se empeña en acentuar la aculturación de sus miembros a través de acciones, relaciones o programas que pretenden dar pruebas de fe y profundizar en la confianza e integración en el universo; ninguna debe ser reducida como “vestigio del pasado”, ni negada ni discriminada. Este esfuerzo ha conducido a la búsqueda de distinción, autenticidad y originalidad en el presente, es decir, a *cambios en la identidad* de los practicantes y en cada sistema religioso como una estructura de plausibilidad abierta y con amplias posibilidades de reconocimiento social.

Tal y como se entendieron estos procesos de interacción recíproca, son de naturaleza conflictiva y pueden conducir a *cambios de identidad* que acentúen la multiplicidad del repertorio de identidades religiosas de los cubanos y los vínculos transversales, que atraviesan varios sistemas y definen la religiosidad socialmente practicada. Esta religiosidad acentúa los elementos en común a partir de la creencia

en múltiples sedimentos “por si casualidad”, sin tener necesidad de definirse por convicciones teológicas profundas, engrandecimientos de la fe o conversiones paulinas, o de poseer una identidad cristalizada en relación con cada uno de ellos.

La identidad religiosa se transforma y se enriquece en y a través de lo social, su naturaleza es heterogénea y se modela por una coyuntura sociohistórica de crisis económica y social, y por los cambios en la subjetividad de los actores religiosos dados en las formas de interactuar, apropiarse y darle sentido al mundo en que viven. Las características y los elementos constitutivos, unidos a dicha capacidad de transformación, legitiman la identidad religiosa de un grupo o un individuo para contribuir a la permanencia, la adaptación y la continuidad de la religión en los procesos sociales. Las relaciones entre —y dentro de— los sistemas religiosos constituyen y son constituidas por solidaridades y tensiones capaces de colorear al todo social con relaciones de colaboración o conflicto en torno a modelos y maneras plurales de definirlo. Tanto externa como internamente, los sistemas religiosos se abrieron a debates culturales sobre el arraigo o enraizamiento de sus prácticas y representaciones, y sobre el posicionamiento social, político y económico de sus organizaciones y liderazgos en el conjunto de una estructura social cada vez más estriada por formas históricas y emergentes de distinción y desigualdad. De ahí los cuestionamientos sobre la legitimidad, la representatividad y la visibilidad de las herencias culturales de las religiones, de sus reinventiones y aculturaciones en distintas escalas territoriales y contextos sociales en las ciudades y los poblados en las zonas rurales.

La experiencia vital de individuos y grupos trasciende lo personalmente religioso para engrandecer lo realmente social porque las nuevas relaciones de evangelización promovidas por distintas fuentes contribuyen a producir afiliaciones novedosas, capacidades de integración, esferas de acción y, al mismo tiempo, diferencias sociales. Subrayar la dimensión conflictiva en los procesos de construcción de identidades colectivas no significa necesariamente hablar de oposiciones o de batallas campales, más bien permite recuperar la vitalidad del campo y su dinámica para comprender sus posiciones tácticas, su variabilidad y sus interacciones estratégicas en y con la red social. Dentro de los sistemas religiosos se expresan *conflictos sobre la identidad* ya que los especialistas religiosos y los miembros de la comunidad opinan y actúan no siempre en la misma sintonía ni de forma idéntica como cuando, por ejemplo, hombres y mujeres de distintas generaciones realizan ejercicios deliberativos sobre la memoria con recuerdos y olvidos selectivos o se proyectan sobre los derechos de las diversidades y las luchas por la equidad o por democratizar las formas sociales. Cuando los grupos y las denominaciones religiosas establecen relaciones de competencia, dan por sentadas sus objetivaciones distintivas porque el conflicto es, precisamente, un vehículo de reconocimiento de la identidad de cada colectivo en el conjunto social. Los cambios y conflictos en las relaciones entre religión y

sociedad no pueden subvalorarse porque, como dice Catalina Romero,³ la religión ejerce control desde la propia conciencia de los individuos, ordena el mundo y el lugar de las personas en el mismo. Sus posibilidades en tanto en cuanto coacción hierocrática administradora de bienes de salvación no tienen límites para el desarrollo de conciencias obedientes o críticas, la formación cognitiva y la coacción psíquica que provocan cambios en el contenido simbólico de las relaciones sociales entre, por ejemplo, defensores, indiferentes y críticos de ideologías de género, raciales o políticas activas en el sistema social.

Las relaciones de evangelización en su dimensión socialmente significativa pueden evaluarse en especial según la contribución a la reproducción de la sociedad. No olvidemos que tal reproducción descansa en una estructuración de los papeles sociales, en una serie de valores, normas e instituciones, en diversas identificaciones y codificaciones de convenciones culturales. Durante la crisis de fines del siglo XX e inicios del XXI se produjeron en Cuba nuevas relaciones sociales, procesos de reinterpretación de la tradición, de las concepciones sobre el mundo y la vida, en los que se pueden asumir o no perdurabilidades e innovaciones, a constatar a través, por ejemplo, de una complejización de las vías o formas de socialización y del establecimiento de jerarquías de valores preferenciales, distinciones y desigualdades. En esos procesos de reestructuración social y de redimensionamiento simbólico de la realidad tienen un papel activo las relaciones de evangelización, que en su significación comunitaria se pueden evaluar por una contribución ambivalente.

Por una parte, con su trabajo ideacional han promovido la convivencia civil y nuevas formas de socialización —alrededor de valores como la libertad entendida desde la fe—, participación y responsabilidad ciudadana a través de la vida asociativa, al tiempo que han impuesto a la comunidad política retos como: una integración efectiva mediante mayor capacidad de diálogo, nuevas estrategias discursivas, comunicativas y educativas, la actualización de los debates sobre la laicidad del Estado y el papel de sus agencias culturales, su capacidad de representar la heterogeneidad y los aportes de la misma a la integración y la cohesión social.

Por otra parte, distintos posicionamientos singulares se han permeado de lecturas fundamentalistas y extremistas sobre la familia, los derechos sexuales y reproductivos o las diversidades sexuales hasta llegar a definirse como fuerzas conservadoras frente al orden de los derechos y deberes constitucionales y las políticas públicas, lo que ha potenciado conquistas sociales liberadoras de las mujeres, y de los hombres, como el derecho a decidir con soberanía sobre sus cuerpos, sus vidas y su futuro. El debate polarizante vinculado con el aborto se contrapone a otros articuladores de alianzas valiosas en torno a, por ejemplo, temas ecológicos.

³ Catalina Romero, "Evangelización: una nueva relación social", *Revista Páginas* 99, vol.14 (Lima: octubre, 1989).

Ambos significados sociales de la fe evidencian cómo todas las cuestiones públicas se dirimirán con la cada vez mayor implicación mediadora de las agencias religiosas con sus jerarquizaciones, capacidades de diálogo con las estructuras de gobierno, densas redes de trabajo y medios de comunicación y movilización social. Se trata de disputas simbólicas que desbordan los límites morales de las formaciones religiosas, para extenderse a los amplios y complejos territorios de la cultura y la sociedad cubanas, situarse en el paisaje de las agencias de reproducción cultural de la vida social y constituir la ética de los vínculos entre cubanos(as) abriendo o cerrando las brechas entre valores, intereses y prácticas en común.

Las relaciones de competencia en el mercado simbólico en el que ninguna Iglesia tiene el monopolio de las narrativas sobre los bienes de salvación ni el acceso al bien y a la redención, le confieren al campo religioso una dinámica que activa el mecanismo oferta-necesidad-promesa, exacerba el pluralismo e introduce elementos de discontinuidad y ruptura sin alterar el orden sociocultural, aunque sí ejerciendo ciertos controles sobre el deseo-interés-subjetividad de los sujetos. La búsqueda de una renovación se centra tanto en cuestiones teológicas, en las que se profundiza menos, como en relaciones sociales evangelizadoras donde lo cültico-litúrgico es estratégico para dar pruebas de fe que profundicen en los sentidos de la identificación, la cohesión y la solidaridad social. También, la mirada mercadológica apunta a construir comunidades de destino en un contexto social fragmentado por la emergencia de desigualdades socioeconómicas que se expresan en las diferentes escalas territoriales de las ciudades con sus polarizaciones entre centros y barrios periféricos, de las regiones del país y de las geografías culturales de distintos grupos sociales cuyos legados están en situaciones materiales muy precarias, así como en aislamientos, antagonismos, formas de violencia o alianzas interclasistas, raciales, de género, generacionales y religiosas. Sobre esa materialidad se dispone un orden discursivo y un diseño organizacional con programas culturales que configuran nuevas territorialidades en el que las identidades religiosas permanecen en disputas que se extienden hasta el territorio-cuerpo de hombres y mujeres.

Esas dinámicas religiosas se han dimensionado con dos fuerzas sociológicas muy significativas. Una, representada por la viveza del asociacionismo religioso a partir de la integración de comunidades afectivas, respetuosas, cognitivas y solidarias, movilizadas en el espectro cívico-religioso cubano. Otra, mostrada con la energía de las nuevas generaciones integradas por oleadas de jóvenes que buscan intervenir en sus realidades comunitarias, incluso con roles protagónicos como especialistas religiosos para dejar huellas nuevas sin desandar del todo los pasos de las generaciones precedentes, pero sí actualizándolos con las inflexiones que demandan los tiempos actuales. Las comunidades religiosas emergen como formaciones culturales vigorosamente juveniles que promueven éticas y estéticas terrenas operativas en la cotidianidad como sostenes y bastidores de trayectorias biográficas que barajan herencias, inconformidades y apuestas por la mutualidad,

la regularidad y la reciprocidad, las cuales se expresan en agendas de acción social a niveles individuales, grupales, familiares y territoriales a través, por ejemplo, de la asistencia, la provisión y el acceso a recursos, bienes y servicios simbólicos, psicológicos e, incluso, materiales en los entornos de los sectores vulnerables ante las nuevas formas de desigualdad.

Los sujetos religiosos, como individuos históricos, culturales y sociales, son sujetos con conciencia de sus fondos de historia, sus pasiones por el presente y sus horizontes de futuro. Son sujetos con una agencia activa para mantenerse en pie, es decir, con capacidades y potencialidades para desplegar un amplio repertorio de acciones y prácticas en el conjunto de la sociedad de la que forman parte con intencionalidades políticas discutibles en la medida en que se intercambian legitimidades, representatividades, estilos de liderazgo, ideas de bienestar, proyectos, mecanismos de integración y formas de movilización. Ello tomando distancia de especialistas o dirigentes religiosos y políticos que asumen rígidamente su superioridad moral.

Nuevas preguntas se formulan sobre las tendencias de la reconfiguración del campo religioso toda vez que éste se había caracterizado por un paralelismo entre diferentes sistemas religiosos y una relativa hegemonía católica y cristiana por sus pesos institucionales. Creemos que el continuo entre las distintas prácticas religiosas de origen africano, el espiritismo, los catolicismos, las tendencias *new age* y la religiosidad común —embebidas de catolicismos y afrocubanismos—, se acentúa sin culpas ni remordimientos a pesar de los conflictos, “por si las dudas”. La apertura de los noventa expresó y reforzó la multiplicidad de las identidades religiosas del cubano, a la vez que desató una movilidad religiosa entre identidades, algunas sin duda bien diferenciadas y enfrascadas en lenguajes en disputa, que se definen dinámicamente en situaciones concretas y en función de otros. Las identidades religiosas han estado en un peculiar periodo de cambio y atadas a las múltiples tensiones sociales propiciadas por los fuertes éxodos migratorios —internos e internacionales—, las desigualdades, las exclusiones y los desarraigos. Por un lado, la oferta religiosa se ha diferenciado según los vacíos de sentido y la demanda individual o colectiva y, por el otro, la fe, la confianza, el respeto, la emotividad y el compromiso se han relativizado y cuestionado en el contexto de la crisis a partir de la no concreción de pedidos, favores y proyectos de vida para cuyo éxito han confiado en la mediación de poderes que trascienden sus cotidianidades. Los conflictos de identidades vividos en momentos de crisis social pueden ser vistos también como “crisis” de las identidades individuales y grupales en todas las dimensiones de lo social, es decir, como búsquedas entre distintas sintaxis de soluciones de continuidad y asideros para las diferencias y las desigualdades. La identidad religiosa ha expresado las fuertes tensiones psicológicas, materiales y sociológicas que han caracterizado a la sociedad cubana desde los años noventa. Ello no debe leerse como indicio de agotamiento, sino como fortalezas en la interacción con lo sagrado y en estructuras que alivian la sensación de pérdida y ruptura que

experimentan las personas; estructuras que en el mundo contemporáneo están cada vez más conectadas en redes con otras “de afuera” en la diáspora migratoria y en la nueva territorialidad transnacional.

Los *conflictos de identidad* se deben también, en importante medida, a la limitada capacidad de las agencias religiosas con menor grado de organización, escasos recursos materiales y disímil elaboración de sus dogmas, para profundizar en los mecanismos de socialización de los nuevos miembros, y a la espectacularización política de sus lenguajes en los niveles cognitivos y evaluativos del entramado de relaciones que constituyen sus estructuras de plausibilidad. Además, otra de sus causas se encuentra en la conflictiva interacción entre sus disímiles estilos, medios y prácticas para ganar feligreses y agregar territorios, tendientes a la fragmentación o al aislamiento entre grupos o familias religiosas. Y, por supuesto, también tienen origen en el peso de la vida secular y de las ideologías políticas, junto a la agencia deliberativa de las personas.

Una crisis de valores ha acompañado la reconfiguración de la red de relaciones sociales a partir de las tendencias a la diferenciación social, la individualización y la mercantilización. Esto ha supuesto una predisposición a elevar el vínculo individual y mercantil como patrón de toda relación social y modo de representación de los sujetos, los procesos y los productos culturales. Las codificaciones culturales, con una base colectiva fuertemente consensuada sobre los valores relacionados con la dicotomía nación/patria, se redefinen lentamente con distintas ideas de ciudadanía, los deberes y derechos y las cualidades del consenso social a partir de las mayores demandas de inclusiones incluyentes. Las desarticulaciones sociales vividas durante los noventa transformaron los valores de respeto, amor, libertad, justicia, tolerancia, equidad, honestidad, responsabilidad y lealtad, así como reorganizaron el valor del trabajo, la familia, lo individual, lo colectivo, la educación, la propiedad, el patriotismo, la democracia y los derechos. Una importante dimensión cultural de los cambios se observa en la “búsqueda de la comunidad perdida”, el fortalecimiento de las redes sociales locales y el desarrollo de una vida comunitaria virtuosa a partir de la estructuración de papeles en el colectivo, normas e identificaciones en distintas escalas y ámbitos. Esta comunitarización ha sido complementaria de la tendencia a resolver, a través de disímiles estrategias particulares, las situaciones personales y familiares: la individualización, “ponerse a salvo”.

Con la crisis social aumentaron las diferencias de unos con relación a otros y se acentuaron, por tanto, atributos o signos distintivos de los repertorios de identidad que definieron filiaciones y endurecieron los límites entre grupos u obstaculizaron intercambios. Siempre se vive una crisis de identidad porque el problema de la identidad pasa por una tensión permanente entre continuidad y ruptura, por la búsqueda de equilibrios entre el pasado y el presente en medio de la lucha cultural por la actualización dinámica con sentido del momento histórico. Ante el reto de dar significado a los actos y definirse en relación con uno(ellos) mismo(s), las

experiencias constatadas en las identidades de los sistemas religiosos afrocubanos han pasado por distintos desplazamientos como el retorno a una identidad originaria —retnización o reafricanización—, el redescubrimiento de una herencia auténtica —“los legados ancestrales”—, el rescate de la tradición amenazada —“como [era] antes”, retradicionalización—, la sacralización de la tierra cubana como África misma —“marcajes” frente a las redes de la diáspora—, la relativización de la tradición y las herencias —“destradicionalización”—, la monetarización de los servicios religiosos, la institucionalización en formaciones culturales cooptadas política-culturalmente o la folclorización en pasarelas turísticas. En ese debate se fortaleció un esencialismo de las identidades, que se encerraron en sí mismas, al tiempo que se legitimaba un territorio simbólico como ámbito de participación de sectores populares en la discursividad social. Sin embargo, un imperativo cultural, ineludible en una coyuntura de crisis, es negociar con la tradición: primero, la identidad percibida en peligro tiene que sobrevivir y, después, demostrar su existencia e inscribirse en la historia a través de un despliegue cultural a viva voz en la esfera pública de todas sus competencias y potencialidades, con la extensión de la labor religiosa por medio de sus formas de representatividad institucional y sus conversos.

Desde los años noventa especialistas religiosos, practicantes y agencias religiosas desplegaron un intenso trabajo cultural para capitalizar formas de representación simbólica de la realidad, así como de representación y movilización social, al activar espacios de mediación de los conflictos. Por eso al estudiar las dinámicas religiosas se advierten algunas claves de la dimensión cultural en la crisis de la sociedad cubana y en sus procesos de transformación. Una de estas claves es el desfase que existe entre los cambios en las prácticas sociales y en las representaciones sociales. Las personas dejaron constancia de no reconocer plenamente el modo dominante de actuar, ser y representar la realidad del proyecto de sociedad socialista, en la medida en que la pregunta sobre quiénes eran se actualizó y las respuestas para discernir las incertidumbres del presente y la opacidad del futuro plantearon definiciones de cambios con un fuerte sentido pragmático. La crisis social avivó búsquedas identitarias a partir del reordenamiento del espacio de clasificación simbólica y colectiva dentro del cual se fue desplegando la vida social; al mismo tiempo, las trayectorias biográficas enriquecieron el acontecer histórico a partir de la posibilidad de elegir y deliberar en una situación de pluralismo religioso.

Asimismo, despunta el vacilante equilibrio entre acuerdos públicos y consensos, toda vez que los viejos mecanismos de legitimación política, integración social y participación masiva dejan de operar y emergen nuevos espacios de sociabilidad donde los dispositivos de control social no pueden modular el intercambio de ideas. Las conexiones entre reflexividad social y formas de sociabilidad han potenciado una idea de comunidad cívica con un fuerte carácter performativo de lo que podría ser alternativamente la comunidad política y cultural. Precisamente la autonomía de lo simbólico y la

constitución de nebulosas ideológicas en esos espacios socioreligiosos apuntan hacia la transformación del centro simbólico de poder y a la conformación de un imaginario religioso reencantador y socialmente ambivalente —conservador/liberador—. En la esfera de la imaginación los cambios resultan de una reconceptualización prolongada y trabajosa de la imagen propia, del otro y de los espacios sociales. Las identidades religiosas se han esforzado por actualizarse culturalmente y por lograr mediaciones y apropiaciones que afirman certidumbres y continuidades culturales, al mismo tiempo que cuestionan tradiciones o normativas e incorporan nuevas expresiones esparciendo un cuerpo simbólico distintivo, trascendente.

La dinámica del campo religioso esboza una parte importante de la matriz cultural de los procesos de cambio de la estructura social cubana, de sus problemas históricos y de las formas incongruentes y persistentes de las relaciones humanas vivas. Revela la estructura profunda de conocimientos, sentimientos, códigos y reglas culturales con que los actores sociales, conscientes de sus limitaciones histórico-culturales, actúan forzando los límites cotidianos con actitudes heréticas que potencialmente subvierten las angustias vivenciales y los sentidos de sus realidades sociales. asimismo, muestra innovaciones cargadas de dudas críticas, de acercamientos y distanciamientos, de “por si acaso” y experiencias “a mi manera”.

El grado de adaptación y resistencia de las identidades religiosas y las cosmovisiones que se construyen con las acciones sociales de los practicantes dependen de las anticipaciones cognitivas que propongan y de la simbolización de las diferencias a través del lenguaje religioso, es decir, de cómo re-presenten y potencien los anhelos y propósitos de los otros actores. Comprender la configuración de las mentalidades e ideas-fuerza sobre el futuro o “lo posible” supone un acercamiento al sentido atribuido por los constructos ideológicos a los cambios probables, a la acción social de quienes viven en sociedad “a lo cubano”. La interpretación del esfuerzo ideacional no puede sólo plantearse en términos de alienación porque constituye un esfuerzo de liberación de la misma al prefigurar utopías religiosas con relaciones alternativas que revitalizan y se oponen a la sociedad vivida.⁴ La asunción de riesgos e innovaciones en las negociaciones simbólicas entre las estructuras religiosas, el Estado y la sociedad civil se produce en un contexto muy politizado que puede introducir lecturas intencionadas sobre oposiciones entre las identidades, transitoriedades o permanencias, según las variadas formas en que se expresan al interior de cada una de ellas las tensiones entre duda/fidelidad, activismo/pasividad y resolución/resignación.

La construcción de comunidades, sujetos y prácticas religiosas evidencia un trabajo de actualización de los repertorios simbólicos de las tramas tejidas entre

⁴ Manuel Baeza, “En la proximidad del cambio de milenio: discurso apocalíptico religioso y discurso finalista no religioso”, *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, núm. 4-5 (Santiago de Chile, 1999), 108-147.

actores con intereses, necesidades y apuestas. Muestra disputas por la presencia, la visibilidad, la posibilidad de expresar sus pertenencias, el reconocimiento público y la hegemonía en el campo religioso, así como por la exégesis del significado de los sistemas de ideas, los valores dominantes y la capacidad de soñar el futuro. Del grado de solidez de las estructuras organizativas emanan las fuentes de legitimidad social de las instituciones y comunidades religiosas, así como la inscripción de las disputas en los intrincados mapas de la cultura y la política. Por ello, la obra religiosa tiene como uno de sus ejes el trabajo pedagógico con énfasis en la dimensión ética, en los códigos y símbolos culturales, y en los valores y principios que van definiendo los vínculos sociales. La moralidad de una comunidad religiosa interactúa con las normas y valores de la comunidad política, por lo que sus proyectos morales se articulan de formas más o menos congruentes a partir de consensos críticos con proyectos sociales que tienen su propia moralidad basada en códigos éticos, convenciones culturales, valores y principios, que dicen apostar por una ganancia de civilidad y de dignidad humana. Los proyectos abren o cierran sus márgenes de representación de la heterogeneidad y de la operatividad de la cohesión y el control social a partir del reconocimiento de las diversidades, sus asimilaciones e integraciones parciales o plenas. Y, como construcciones sociales, pierden congruencia política y se relativizan con transgresiones, disentimientos, contracódigos éticos, dramas humanos y actitudes contradictorias al estar en juego la supervivencia misma. La comprensión de temas y problemas sociales e institucionales con nuevos enfoques y alcances, la transformación de convenciones culturales, las prácticas sociales de inversión y la manifestación de los conflictos acumulados están relacionados con las condiciones de reproducción social que movilizan algunas opciones de cambio, los repartos de capitales simbólicos y materiales y el seccionamiento de lo público.

El asociacionismo religioso es una de las piedras angulares de los cambios sociales en Cuba por su potencial conservador de tradiciones y renovador de principios ideológicos y políticos que han perdido vigencia o que mantienen inercias alentando continuidades o cambios. Empero, la razón de ser del asociacionismo, la justificación última que determina su existencia y el empeño de inclusión o voluntad de participación, es preservar la vida humana ante las desigualdades y los arbitrios del poder; vida que, siendo tan biológica como social y cultural, emerge como trabajoso tejido de comunalidad a la esfera pública a partir de vigorosas y conflictivas interacciones, más allá de los vínculos con la institucionalidad política. Su fuerza en términos simbólicos y sociales radica en ese potencial utópico forjado como espacio de relaciones de fuerzas asimétricas que, con relativa autonomía, son fuentes de poder social y cultural porque producen sentidos, enfoques y evidencias reales; y, como matriz de entramados estructuradores de dinámicas, conflictos y resistencias, son constitutivos de simbolismos y reconocimientos de legitimidades.

Pensar la identidad implica replantearse las tensiones entre la tradición y la revitalización en su dimensión temporal. La identidad religiosa del cubano ha devenido con cambios relacionados con las transiciones de la vida social y con la

dinámica que va caracterizando las relaciones. Las dinámicas socioculturales desde los noventa han tendido, de forma resumida: a la actualización de la existencia y a la diferenciación acelerada de referentes identitarios residuales y emergentes; a la acentuación de conflictos de y entre identidades; a la irrupción de demandas de equidad, reconocimiento y participación de múltiples grupos y, sobre todo, de los que experimentan fuertes realidades y sentimientos de vulnerabilidad y deterioro; y al redimensionamiento de la capacidad de convocatoria de las ideas de socialismo y democracia, lo público y lo privado, Estado y mercado. Asistimos a cambios en la continuidad de identidades religiosas en las que perduran el poder de los símbolos religiosos y un sistema de creencias y prácticas religiosas que garantiza la conciencia de mismidad, si bien es polémico por el electivismo, el desenfado, los grados variables de afectividad, compromiso, alianza y apropiación de las creencias, y, principalmente, por la situacionalidad de los actores. La identidad no sólo es un producto de la visión del mundo ni está en función de un espacio simbólico o físico determinado, está en función y es un producto de las demandas legítimas de existencia, reconocimiento y participación en la resolución de problemas nuevos y viejos a través de acciones individuales y, sobre todo, colectivas.

Toda acción religiosa, con los valores y conocimientos que promueve y legitima, está investida de múltiples significaciones que dan sentido a cambios en las tradiciones, las mentalidades y las representaciones sociales. Esta eficacia simbólica y la dimensión cultural de los cambios no pueden perderse de vista porque expresan y dirimen las determinaciones ideológicas en juego en la realidad. El reencantamiento religioso del mundo social cubano alcanza una dimensión política en la medida en que las identidades religiosas actualizan el reconocimiento de otros y vigorizan vínculos cívico-religiosos con nuevos signos de alineamiento en un campo abierto de posibilidades dentro del cual se enmohecen, empobrecen o pierden vigencia totalizadora los vínculos cívico-religiosos y se refunda el pacto político, siempre simbólicamente sacralizado, con ensoñaciones de nuevas gramáticas comunes.

Sin duda, las relaciones religiosas experimentan un movimiento continuo que supone permanencias e innovaciones donde convergen poderes y fuerzas culturales —“los batientes”, de los que hablará Joel James⁵— en procesos de renovación y apropiaciones espacio-temporales. La cultura y la sociedad cubanas se tejen entre relaciones jerárquicas y asimétricas de poder y dominación de clase, raza, género, generación, territoriales y regionales que, más allá de las prohibiciones, controles, traumas y tragedias, empujan hacia escapes, fugas o huidas como aperturas a la suma de interacciones, intercambios, liberaciones, combinaciones y transculturaciones. Las prácticas culturales cubanas muestran disensos frente a las situaciones opresivas, las limitaciones y las crisis materiales y espirituales pero, al mismo tiempo,

⁵ James, *La brujería cubana*, 16.

reflejan consensos más o menos activos sobre potentes emergencias que dibujan un nuevo orden, otra normalidad y diferentes reconocimientos. Se trata de denuncias, estilos flexibles y anticipaciones fundantes de vínculos y filiaciones culturales para, yendo más allá de los problemas y los miedos, no morir y no estar solos en la lucha por la sobrevivencia, el desenvolvimiento y la movilidad social. La búsqueda de solidaridades y coincidencias es parte medular de la búsqueda de seguridades, protecciones y trascendencia, pero, sobre todo, de reconocimientos de la existencia social en medio de condiciones reales de vida muy precarias y de procesos lentos con cambios graduales. En términos cubanos, es una expresión arquetípica de las luchas de poder entre astucias y angustias, potencialidades y olvidos de sí mismos y los otros, es decir, de nuevas políticas de rebeldía e identidades politizadas en los “fondos de identificación” caracterizados por la resistencia a la dominación, la transculturalidad, la carnalidad, la pragmatidad.

Aquí se ha tratado de enfatizar cómo la eficacia del fenómeno religioso responde a su capacidad para capitalizar señas, signos y emblemas y para densificar vehículos identitarios y elementos de carácter simbólico significativos socialmente con el fin de promover acciones individuales o colectivas. Ahí radica su importancia, su potencia de arrastre en la búsqueda de nuevos consensos, porque su capacidad de transformación expresa los cambios en la subjetividad de los actores sociales con actitudes resistentes ante las incertidumbres, la política dominante o la cultura hegemónica en la actual coyuntura histórica. La cubanía tiene uno de sus sustratos en el concepto cristiano de martirio que se expresa en el sacrificio individual, colectivo y social, en la heroicidad cotidiana que soporta todo en aras de salvaguardar la vida, solidarizarse con el más débil y alcanzar metas cueste lo que cueste. Para sobreponerse a la idea de la muerte y sus cotidianas presencias, es complementaria la provisión de una idea de la trascendencia, que empuja a sobresalir, superarse e ir más allá de las repetidas violencias. Estas resistencias tan legítimas como legitimadoras no son necesariamente sinónimo de oposición, y menos de oposición política.

Conscientes o no de los límites del sacrificio y la trascendencia, así como de la fuerte contribución de las matrices religiosas a la estabilidad social, el gobierno cubano se enfrenta al reto de reconstruir el consenso nacional a partir de los nuevos contenidos de la sociedad, sus contradicciones, frustraciones y esperanzas en torno a lo viejo y lo nuevo, lo necesario y lo posible, la voluntad y la ley. Se trata de un arduo trabajo para actualizar su hegemonía cultural dignificando a todos los sujetos culturales y dejando en el olvido la lucha contra el “oscurantismo religioso”, las prácticas discriminatorias y las definiciones politizadas de las religiones por sus “visiones erróneas o falsas” de la realidad; es decir, se trata de superar las disputas por el encantamiento de los vínculos a través de modelos simbólicos eficaces para la representación de la realidad y la orientación de las prácticas sociales. La creciente capacidad de acción de algunos agentes, como la propia Iglesia católica, propicia el desarrollo de una ciudadanía civil, política, social y cultural que puede o no contribuir a la expansión de su legitimidad interna a partir del aumento de las

capacidades para la acción reflexiva de los ciudadanos expresando sus intereses, y de una institucionalidad más dialógica en el modelo-proyecto de sociedad cubana. También, de las incursiones de las religiones en la política y sus competencias por participar en el control de agencias, esferas o sectores de gobierno.

La actual dimensión religiosa de la realidad cultural cubana está ligada a los afectos, necesidades, intereses y esperanzas que caracterizan las relaciones sociales crecientemente desiguales y más marcadamente diferenciadas. Expresa el universo simbólico del periodo de transición del que son protagonistas los cubanos en medio de brechas sociales y de capacidades agregativas y mediadoras en redes. En este sentido, pensar lo religioso es una vía para pensar acerca del imaginario de una sociedad, su cultura política, su política contemporánea y la historia profunda de los tejidos humanos, de sus sentidos de pertenencia y sus horizontes de apertura de posibilidades históricas. La cultura nacional ha sido considerada estratégica para la política cultural cubana y se ha movilizadado en términos políticos, tanto como la religión lo ha sido para la cultura política y toda la cubanidad. Por ello, la exaltación y exacerbación de las identidades religiosas es parte de los procesos de distinción y jerarquización entre actores posicionados y situados, entre alteridades.

Sin duda, es necesario un análisis sociológico y antropológico más profundo sobre cómo la sociedad expresa por sí misma sus tradiciones y sueños, cómo devienen activamente las agencias religiosas y hacia dónde tienden las fugas del reencantamiento religioso dentro de lo que Ortiz definió como el “caldero nacional” en el “fogón del Caribe” y la cocina global. El ejercicio reflexivo y crítico podrá proporcionar más elementos sobre las contribuciones de las religiones a restituir el encanto del mundo social, los cambios de la estructura social cubana, los sentidos antropológicos de la vida en común y las dinámicas políticas que pugnan por la representación legítima de actores y sus opciones de futuro en las más plurales relaciones sociales cubanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Nicolas. *Dictionary of Sociology*. Londres: Penguín, 1984.
- Alonso Tejada, Aurelio. "Iglesia católica y política en Cuba en los noventa". *Cuadernos de Nuestra América*, núm. 22 (La Habana: julio-diciembre, 1994).
- Alonso Tejada, Aurelio. "La Iglesia y el contexto sociopolítico cubano". *Debates Americanos*, núm. 5-6 (La Habana: enero-diciembre, 1998).
- Alonso Tejada, Aurelio. "Wojtyla en Cuba: un balance de la visita". *Reflexión y Diálogo*, núm. 1 (Cárdenas: Centro de Reflexión y Diálogo, abril-junio, 1998).
- Alonso Tejada, Aurelio. *Iglesia católica y política revolucionaria en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1997.
- Álvarez Cuartero, Izaskun. "Y yo pararé, sereno entre los viles: Estado, Revolución e iglesia en Cuba, 1959-1961". *Revista América Latina, Hoy*, núm. 18 (Universidad de Salamanca, marzo, 1998).
- Álvarez Durán, Daniel. *Los acuáticos. Un imaginario en el silencio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2002.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- "Aventura contrarrevolucionaria del gobierno de Polonia en Cuba". *Granma*, 16 de mayo de 2000. Consultado el 22 de mayo de 2001. <http://www.cuba.cu/gobierno/documentos/2000/esp/e160500e.html>
- "Aventuras contrarrevolucionarias de la SINA en Pinar del Río", *Granma*, 24 de mayo de 2000. Consultado el 22 de mayo de 2001. <http://www.cuba.cu/gobierno/documentos/2000/esp/e240500e.html>
- Archivo Nacional de Cuba (ANC), *Fondo Gobierno General*, leg.170, núm. 8772.
- Baeza, Manuel. "En la proximidad del cambio de milenio: discurso apocalíptico religioso y discurso finalista no religioso". *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, núm. 4-5 (Santiago de Chile, 1999), 108-147.
- Barnet, Miguel. "La religión de los yorubas y sus dioses". *Actas del Folclore*, núm. 1 (1) (La Habana: enero, 1961).
- Barnet, Miguel. "Sobre los cultos congos de origen bantú en Cuba". *Revista Unión*, núm. 1 (La Habana: UNEAC, 1982), 20-43.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1980.
- Barnet, Miguel. *La fuente viva*. La Habana: Editora Abril, 2011.
- Barreal, Isaac. "Entre santos y orishas anda el juego: el sincretismo de los orishas en América y Cuba". *Proposiciones*, núm. 1 (La Habana: Fundación Pablo Milanes, 1994).
- Basail, Alain. "Asalto al poder: prensa e imaginario nacionalista cubano (1878-1895)". En *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, editado por Waldo Ansaldi, 337-365. Buenos Aires: Editorial Ariel, 2004.

- Basail, Alain. "El arte de disentir entre cubanos (siglo XIX)". *Boletín Red Intercátedras de Historia de América Latina*, núm. 3 (Rosario, 1999), 11-22.
- Bastide, Roger. "Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina". En *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Barcelona: UNESCO, 1979.
- Baumann, Gerd. *El enigma multicultural, Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Bellah, Robert Nelly. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Nueva York: Harper & Row Publishers, 1970.
- Benedicto XVI. *Discurso*. Ceremonia de bienvenida, Santiago de Cuba, 26 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120326_benvenuto-cuba.html
- Benedicto XVI. *Homilía*. Santa Misa, Plaza de la Revolución Antonio Maceo, Santiago de Cuba, 26 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120326_santiago-cuba.html
- Benedicto XVI. *Homilía*. Santa Misa, Plaza de la Revolución José Martí, 28 de marzo de 2012. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120328_la-habana.html
- Berger, Peter L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Bernal Alonso, Eduardo M. *Rincón y la peregrinación de San Lázaro. Raíces de una centenaria tradición cubana*. La Habana: José Martí, 2011.
- Betto, Frei. *Fidel y la Religión*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985.
- Bolívar, Natalia. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Notas sobre la percepción social del cuerpo". En *Materiales de sociología crítica*, editado por F. Álvarez-Uría y J. Varela, 183-194. Madrid: La Piqueta, 1986.
- Cabrera, Lidya. *El Monte. Igbo finda, ewe orisha, vititinfinda (notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba)*. Miami: Ediciones Universal, 1984 [1954].
- Cabrera, Lidya. *El Monte*. La Habana: Letras Cubanas, 1993.
- Cabrera, Lidya. *Regla Kimbisa o Santo Cristo del Buen Viaje*. Miami: Peninsular, 1983.
- Cabrera, Lidya. *Reglas de Congo. Palo Monte Mayombe*. Miami: Peninsular, 1979.
- Cabrera, Lidya. *Vocabulario palero: el bantú que se habla en Cuba*. Miami: Ediciones C.R., 1975.
- Cairo, Ana. *Bembé para cimarrones*. La Habana: Publicaciones Acuario, 2005.
- Campos, Alejandro. "El campo de las artes plásticas en los 80". Tesis de licenciatura, Universidad de La Habana, Departamento de Sociología, 1998.
- Carmagnani, Marcelo. *El regreso de los dioses*. México: CONACULTA, 1998.

- Castañeda Seijas, Minerva Yoimy. "Religión e identidad". Tesis de licenciatura, Universidad de La Habana, Departamento de Sociología, 1995.
- Castillo Escalona, Aurora. "Reflexiones sobre identidad y práctica religiosa". *Auriga*, núm. 14 (Universidad Autónoma de Querétaro, julio-diciembre, 1998), 35-46.
- Castro, Fidel. *Discurso pronunciado en Ciudad Libertad*, La Habana, 8 de enero de 1959. <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-su-llegada-la-habana-en-ciudad-libertad>
- Castro, Raúl. "Informe central al VI Congreso del Partido Comunista de Cuba". *Granma*, edición especial (La Habana: 17 de abril de 2011).
- Chaveco, Yoela. "La literatura cubana de los 80". Tesis de licenciatura, Universidad de La Habana, Departamento de Sociología, 1995.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *Construimos juntos el futuro. Plan pastoral de la Iglesia católica en Cuba 2006-2010*. México: Progreso, 2006.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *El amor todo lo espera*. La Habana, 8 de septiembre de 1993. <http://www.palabranueva.net/assets/documents/magisterio/El-amor-todo-lo-espera.pdf>
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *La esperanza no defrauda*. La Habana, 8 de septiembre de 2013. <http://palabranueva.net/assets/documents/magisterio/la-esperanza.pdf>
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *Por el camino de Emaús. Plan pastoral de la Iglesia católica en Cuba 2014-2020*. La Habana: 2014. <http://iglesiacubana.org/cocc/pages/textos>
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *La presencia social de la Iglesia*. La Habana, 8 de septiembre de 2003. <http://www.palabranueva.net/assets/documents/magisterio/La-presencia-social-de-la-Iglesia.pdf>
- Córdova, Víctor. *Historia de vida. Una metodología alternativa para ciencias sociales*. Caracas: Tropykos, FACES/UCV, 1990.
- De la Fuente, Jorge. "La joven plástica cubana: ética, estética y contextos de recepción". *Revista Temas*, núm. 22 (La Habana: Ministerio de Cultura, 1992), 61-69.
- De la Torre, Carolina. "¿Cómo somos los cubanos? Estudiantes de la Ciudad de La Habana responden dibujando". Informe de investigación. Facultad de Psicología, Universidad de La Habana, 1994.
- De la Torre, Carolina. "¿Cómo somos y cómo nos percibimos?" Taller presentado en el I Encuentro Ibero-latinoamericano de Psicología y II Congreso de la Sociedad de Psicólogos de Cuba. La Habana, junio, 1990.
- De la Torre, Carolina. "Caracterización psicológica de la identidad del cubano. Proyecto de investigación". Facultad de Psicología, Universidad de La Habana, 1990.
- De la Torre, Carolina. "Identidad de la psicología y psicología de la identidad: una reflexión en dos tiempos". Ponencia presentada en el I Encuentro Ibero-latinoamericano de Psicología y II Congreso de la Sociedad de Psicólogos de Cuba. La Habana, junio, 1990.

- De la Torre, Carolina. "Identidad nacional del cubano: avances de un proyecto". *Revista Cubana de Psicología*, núm. 3, vol. 5 (La Habana: 1995), 159-170.
- De la Torre, Carolina. *Las identidades: una mirada desde la psicología*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001.
- Del Rey Roa, Annete. "La regla de Ocha, como categoría de lo social en Cuba". Tesis de licenciatura, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana, 1995.
- Del Rey Roa, Annete. "La tendencia de africanización. ¿Un desafío para la identidad cubana?" En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 229-254. Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Delgado, Frank. "Johnny, el babalao". En *Trova-Tur*. La Habana: Mutis Discos, 1995, track 10 (3:51).
- Delgado, Manuel. "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema". *Gazeta de Antropología*, núm. 10 (Universidad de Granada, 1993).
- Díaz Castañón, María del Pilar. *Ideología y Revolución: Cuba, 1959-1962*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2001.
- Díaz Cerveto, Ana María y Ana C. Perera Pintada. *La religiosidad en la sociedad cubana*. La Habana: Academia, 1997.
- Díaz Fabelo, Teodoro. *Diccionario de lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba: ORCALC/UNESCO - Universidad de Alcalá - Casa del Caribe, 1998.
- Díaz Quiñones, Arcadio. *La memoria rota. Ensayos sobre cultura y política*. San Juan: Editorial Huracán, 1996.
- Domínguez, María Isabel. "La juventud en el contexto de la estructura social cubana. Datos y reflexiones". *Papers*, núm. 52 (Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), 63-81.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán, 1995.
- Durkheim, Emile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias*. Madrid: Alianza, 1988.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1985.
- Espina, Mayra. "Trasformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana". *Revista Papers*, núm. 52 (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), 46-62.
- Fernández Martínez, Mirta y Valentina Porras Potts. *El ashé está en Cuba*. La Habana: José Martí, 2003.
- Francisco y Kirill. *Declaración conjunta*. Ciudad de La Habana, 12 de febrero de 2016. <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-declaracion-firmada-por-el-papa-francisco-y-el-patriarca-ruso-kirill-en-cuba-83129>
- Francisco. *Homilía*. Santa Misa, Basílica menor del Santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, Santiago de Cuba, 22 de septiembre de 2015. <http://w2.vatican.va/>

- content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150922_cuba-omelia-santiago.html
- Francisco. *Homilía*. Santa Misa, Plaza de la Revolución, Ciudad de La Habana, 20 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150920_cuba-omelia-la-habana.html
- Francisco. *Homilía*. Santa Misa, Plaza de la Revolución, Holguín, 21 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150921_cuba-omelia-holguin.html
- Gabayet, Jacques. "Arquetipo mesiánico judío y articulación de las identidades nacionales". *Revista Casa del Tiempo*, núm. 63, 64, 65 (México: UAM-A, abril, mayo y junio, 1986), 21-29.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- Giddens, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza, 1992.
- Giner, Salvador. "La consagración de lo profano. Algunas consideraciones sobre el porvenir de la religión y la ideología". En *Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, vol. 1, 11-26. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- Goiri Elcoro, Olatz. "Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa: Cuba-España y el universo virtual". Tesis de doctorado. Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia, 2002.
- González Mederos, Lenier, coord. "La mediación de la Iglesia católica en Cuba", *Vitral*, núm. 101, año XVII (enero-marzo, 2011).
- González Mederos, Lenier, coord. "La mediación de la Iglesia católica en Cuba. Panel en la X semana social Católica (continuación)". *Vitral*, núm. 102, año XVII (abril-junio, 2011).
- Guanche, Jesús. *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas, 1983.
- Guillén, Nicolás. "Son número 6". En *El libro de los sonos*. La Habana: Letras Cubanas, 2002.
- Gurvitch, Georges. *Sociología del siglo XIX*. Buenos Aires: Ateneo, 1970.
- Gutiérrez, Roberto. "Mito y democracia". *Revista Casa del Tiempo*, núm. 63, 64, 65 (México: UAM-A, abril, mayo, junio 1986), 43-46.
- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1991.
- Hill, Michael. *Sociología de la religión*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1973.
- Hodge, Ileana y Minerva Rodríguez. *El espiritismo en Cuba: percepción y exteriorización*. La Habana: DESR-CIPS, 1994.
- Houtart, François. *Religión y modos de producción precapitalistas*. Madrid: Lepala, 1989.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Managua: Nicaragua - CEA, 1992.
- Iglesias Utset, Marial. *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba 1818-1902*. La Habana: Editorial UNEAC, 2003.
- James Figarola, Joel. "El principio de la representación múltiple". *Revista Del Caribe*, núm. 12 (V) (Santiago de Cuba, 1988), 19-32.

- James Figarola, Joel. *La brujería cubana: el Palo Monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Oriente, 2009.
- James Figarola, Joel. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Unión, 2001.
- Juan Pablo II. *Homilía*. Misa celebrada en Santiago de Cuba, 24 de enero de 1998. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_19980124_santiago.html
- Lachatañeré, Rómulo. "La influencia bantú-yoruba en los cultos africanos". *Actas del Folclore*, núm. 6 (1) (La Habana, 1961), 3-8.
- Lamo de Espinosa, Emilio. *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: CIS - Siglo XXI, 1990.
- Lenski, Gerhard. *El factor religioso. Una encuesta sociológica*. Barcelona: Labor, 1967.
- León, Argelier. "De paleros y de firmas se trata". *Revista Unión*, núm. 1 (La Habana, 1986), 70-105.
- López Valdés, Rafael. *Componente africano en el etnos cubano*. La Habana: Ciencias Sociales, 1987.
- Los Van Van. "Permiso que llegó Van Van". En *Llegó... Van Van. Van Van is here*. Nueva York: Atlantic Recording Co, 1999, Track 1 (5:54).
- Luhmman, Niklas. "Religión y Sociedad". *Revista Signos*, núm. 43 (Santa Clara, 1996).
- Martiatu, Inés María. *El rito como representación*. La Habana: Ediciones Unión, 2000.
- Martínez Heredia, Fernando. "Prefacio". En François Houtart. *Sociología de la religión*, 7-17. Managua: NICARAO-CEA, 1992.
- Martínez Heredia, Fernando. "Significado cultural de la revolución". En *Cultura y revolución a cuarenta años de 1959*, 29-36. La Habana: Casa de las Américas, 1999.
- Marzal, Manuel. "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular". En *Religiosidad popular*, editado por Equipo SELADOC, 32-37. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002.
- Masferrer Kan, Elio. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés - CEIICH, 2004.
- Masferrer Kan, Elio. "Religión en sociedades multiculturales". En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 71-94. Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Mato, Daniel, coord. *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO - Nueva Sociedad, 1994.
- Maurice, Pedro. *Presente y futuro de la Iglesia cubana*. Mayo de 1999. <http://www2.glauco.it/nacub/otros/121.htm>
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- Menéndez, Lázara. "La santería que yo conozco...". *Anales del Caribe*, núm. 14-15 (La Habana: Centro de Estudios del Caribe - Casa de las Américas, 1995).

- Menéndez, Lázara. "Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano". En *Cuba: sociedad y trabajo*, editado por Julio Busquets, Barcelona: Canigó, 2000.
- Menéndez, Lázara. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Ciencias Sociales - Fundación Fernando Ortiz, 2002.
- Miller, Ivor. "Obras de fundación: la sociedad abakuá en los años noventa". *Caminos*, núm. 13-14 (enero-junio de 1998), 24-35.
- Miná, Gianni. *Un encuentro con Fidel*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1987.
- Moreno Navarro, Isidoro. "Religión, Estado y mercado. Los sacros de nuestro tiempo". En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 35-52. Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Naranjo Orovío, Consuelo. "La historia se forja en el campo: Nación y cultura cubana en el siglo XIX". En *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, coordinado por Waldo Ansaldi, 367-393. Buenos Aires: Ariel, 2004.
- Nisbet, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- Ortega, Jaime. *Un Dios Padre de Todos*. Carta pastoral al clero, religiosos y fieles de la Arquidiócesis de La Habana con motivo del año santo jubilar, 1999. <http://www2.glauco.it/nacub/otros/123.htm>
- Ortiz, Fernando. *Los negros brujos*. Madrid: América, 1921.
- Ortiz, Fernando. *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. La Habana: Ciencias Sociales, 1975.
- Ortiz, Fernando. *La santería y la brujería de los blancos*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000.
- Ortiz, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas, 1981.
- Ortiz, Fernando. *Las fases de la evolución religiosa*, folleto, abril, 1919.
- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Ciencias Sociales, 1967.
- Parsons, Talcott. *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires: Piados, 1967.
- Pereira Leite, Márcia. "Religiosidad y religión civil en Río de Janeiro. Mediaciones en la acción ciudadana contra la violencia". En *El hecho religioso y la ayuda social. Estudios sobre su historia, epistemología y práctica*, editado por Belén Lorente Molina, 227-246. Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Pérez, Fernando. *Suite Habana*. La Habana: ICAIC - Wanda Films, 2003.
- Pérez-Agote, Alfonso. "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología". *Revista de Occidente*, núm. 56 (Madrid: Fundación Ortega y Gasset, enero, 1986), 79-90.
- Pinxten, Rik. "Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 36 (Barcelona: CIDOB, 1997), 39-57. https://www.cidob.org/es/media2/publicacions/afers/36/36pinxten_cast

- Quiñónez, Tato. *Ecorie Abakuá*. La Habana: Ediciones Unión, 1994.
- Ramírez Calzadilla, Jorge y Ofelia Pérez Cruz. *La religión en los jóvenes cubanos*. La Habana: Academia, 1997.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. "Religión, cultura y sociedad en Cuba". *Papers*, núm. 52 (Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1997).
- Ramírez Calzadilla, Jorge. *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*. La Habana: Academia, 2000.
- Ramos Torres, Ramón. "Estudio preliminar". En Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal, 1992.
- Reguillo, Rossana. "La razón re-encantada: magia, neoreligión y rituales en la era del colapso". *Comunicación y Medios*, núm. 16 (Universidad de Chile, 2005), 132-143. doi:10.5354/0719-1529.2011.11570
- Robertson, Roland, ed. *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Robles, Amando. *Religión de la conquista a la modernidad*. San José: Lascasiana, 1991.
- Rodríguez, Silvio. "Mariposas" [1971]. En *Mariposas*, track 13. La Habana: Ojalá, 1999.
- Romero, Catalina. "Evangelización: una nueva relación social". *Revista Páginas 99*, vol. 14 (Lima, octubre, 1989).
- Rosete, Hilario y Julio César Guanche. "Todas las religiones y creencias gozan de iguales derechos". *Revista Alma Mater*, núm. 378 (julio, 2001).
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social o principios de derecho político*, México: Porrúa, 2002.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.
- Segato, Rita Laura. "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, editado por Aurelio Alonso, 41-81. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Simmel, Georg. *Sociology of Religion*. Nueva York: The Philosophical Library, 1959.
- Sorokin, Pitirim. *Sociedad, cultura y personalidad*. Madrid: Aguilar, 1962.
- Smelser, Neil y S. Warner. *Teoría sociológica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- Torres Zayas, Ramón. *Relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2010.
- Turner, Víctor. "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la comunitas". En *Antropología. Lecturas*, editado por Paul Bohannan y Mark Glazer, 517-543. Madrid: McGraw, 1998.
- Turner, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Editorial, 2008 [1969].
- Vallverdú Vallverdú, Jaume. "Movimientos carismáticos e identidades religiosas". En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimír Zambrano, 213-228. Bogotá: Humanizar-Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Vasilachis, Irene. *Métodos cualitativos I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

- Vera, Esther y Josep M. Colomer., “El nacional-catolicismo de Fidel Castro”. *Revista Claves de la Razón Práctica*, núm. 81 (Madrid: abril, 1998).
- Weber, Edgard. “Interculturalidad y monoteísmo”. *Revista CIDOB d’ Afers Internacionals*, núm. 36 (Barcelona: CIDOB, 1997), 79-87.
- Weber, Max. “Rasgos principales de las religiones mundiales”. En *Sociología de la religión*, editado por Roland Robertson. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. La Habana: Ciencias Sociales, 1971.
- Weber, Max. *Ensayos de sociología contemporánea II*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La Habana: Páginas, 1941.
- Wright Mills, Charles. *La imaginación sociológica*. La Habana: Revolucionaria, 1966.
- Zambrano, Carlos Vladimír. “La modernidad en disputa. El obstinado brío religioso y la resistencia al pluralismo”. En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimír Zambrano, 53-68. Bogotá: Humanizar-Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Títulos de las publicaciones reunidas y revisadas

- Basail Rodríguez, Alain y Minerva Yoimy Castañeda Seijas. “Política y religión civil en Cuba. Inauguración y búsqueda del orden sacro”. En *Pluralismo religioso y transformaciones sociales*, editado por Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan, vol. I. México: As Impresores - ALER, 2004.
- Basail Rodríguez, Alain. “¡Negro brujo... maaaaaalo! Ortiz y la prensa como narrativa del brujo”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, núm. 14 (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2006), 73-99.
- Basail Rodríguez, Alain. “Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas”. *Mitológicas*, vol. 16 (Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, 2001), 115-133.
- Basail Rodríguez, Alain. “Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas”. *Revista Antropológica*, núm. 19 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001), 77-98. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/1103>
- Basail Rodríguez, Alain. “Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas”. En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimír Zambrano, 145-164. Bogotá: Humanizar - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Basail Rodríguez, Alain. “Religiosidad social en Cuba. Escenas de fin de siècle (XIX y XX)”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, núm. 7 (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003), 20-40.
- Castañeda Seijas, Minerva Yoimy y Alain Basail Rodríguez. “Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba. Interpretaciones en el contexto de la crisis de

los 90". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 20 (México: Universidad Autónoma del Estado de México, diciembre, 1999), 173-194. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10502005>

Castañeda Seijas, Minerva Yoimy y Alain Basail Rodríguez. "Identidad religiosa y cambios sociales en Cuba". En *Los retos de América Latina*, editado por Joan Bou, Jordi de Cambra y Xavier Paunero, 228-237. Barcelona: Centro de Estudios América Latina, 1999.

Castañeda Seijas, Minerva Yoimy y Alain Basail Rodríguez. "Religión e identidad. De un grupo de paleros se trata". En *México-Cuba. Religiosidad popular*, editado por Noemí Quesada, 293-308. México: UNAM - Plaza y Valdés, 2004.

SOBRE LOS AUTORES

Alain Basail Rodríguez (Sagua la Grande, Cuba, 1972). Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco y por la Universidad de La Habana (2002). Maestro en Sociología por la Universidad de La Habana y por la Universidad Autónoma de Barcelona (2000). Pasantía Académica en Sociología Histórica, Cátedra de Historia Social Latinoamericana que dirige el Dr. Waldo Ansaldi, Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (1996). Licenciado en Sociología, Universidad de La Habana (1995). Sus artículos han sido publicados en distintas revistas científicas nacionales e internacionales. Es coordinador de varios libros especializados, entre los que se destacan *Introducción a la Sociología*, *Antropología Sociocultural: selección de temas*, *Sociología de la Cultura: lecciones y lecturas*, *Fronteras Desbordadas. Ensayos sobre la frontera Sur de México*, *Imaginario sociales latinoamericanos. Construcción histórica y cultural*, *Travesías de la Fe. Migración, Religión y Fronteras en Brasil/México* y *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe*. Autor de *El Lápiz Rojo. Prensa, Censura e Identidad Cubana, 1878-1895* (La Habana: CIDCC Juan Marinello, 2004) y *Naturaleza Extraña. Riesgos, Desastres y conocimiento público en Chiapas* (México: Juan Pablos Editor/UNICACH, 2017). Se ha dedicado a la sociología histórica, a los estudios de cultura, del cambio social y de las fronteras. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I) desde 2006 y del Comité Directivo de CLACSO en representación de los centros mexicanos (2015-2018; 2019-2021). Fue profesor asistente del Departamento de Sociología, Universidad de La Habana (1995-2003) y, desde 2004, es profesor-investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), siendo su director entre 2011 y 2015 y coordinador de sus posgrados en Ciencias Sociales y Humanísticas entre 2006 y 2008.

Minerva Yoimy Castañeda Seijas (Trinidad, Cuba, 1972). Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-Occidente (2008). Maestra en Antropología Social por el CIESAS-Sureste (2004). Licenciada en Sociología por la Universidad de La Habana (1995). Profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) en la licenciatura de Comunicación Intercultural. Integrante del cuerpo académico Sociedad y Diversidad Cultural, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Temas de investigación: religión, identidades, transformaciones culturales y comunicación intercultural. Cuenta con diversas publicaciones, entre ellas: *Comunicación Intercultural, a diez años de la Universidad Intercultural de Chiapas* (México: Ediciones Navarra / UNICH, 2016) y *Debates sobre la vinculación comunitaria* (San Cristóbal de Las Casas: UNICH, 2018). Autora de *La experiencia de ser otro, significados de la conversión al adventismo en Tapilula* (San Cristóbal de Las Casas; UNICH / Centro C. de Impresos, 2015).



Este libro es como una de esas composiciones musicales donde se discurre un tema a través de contrapuntos en diferentes tonos. Se conforma de ensayos socioantropológicos sobre la identidad religiosa del cubano y las dinámicas del campo religioso en Cuba desde los años noventa del siglo pasado hasta la contemporaneidad. La figura del encantamiento guía una sintética exploración de la emergencia de las identidades religiosas y de las experiencias de lealtades y adhesiones a sistemas religiosos que han ganado en centralidad y notoriedad pública al nutrir certezas de cohesión, ampliar sus territorialidades, posicionarse socialmente e intercambiar legitimidades con el campo de la política. Evidencia las astucias cubanas para actualizar legados culturales y resolver, escapar, crear, resistir y liberarse de sus demonios en medio de peleas por la dignidad y conjuros re-encantadores de los vínculos sociales.

Fugas re-encantadas

Astucias cubanas de las identidades
religiosas desde los noventa