

RELACIONES ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y EL ESTADO AL FINAL DEL MILENIO*

Aurelio Alonso Tejada

El tema que pretendo abordar plantea de entrada una aparente disyuntiva: por lo regular, se parte del presupuesto de probar una normalidad y se termina con un discurso apologético o justificativo, de complacencias, donde lo prudente puede ir de la mano con las claudicaciones; o por el contrario se finca la respuesta en la mostración del desentendimiento, de la confrontación y hasta del antagonismo. Lo que acabo de afirmar es un esquema, pero todos sabemos que si en alguna problemática vinculada a la realidad cubana este esquema ha funcionado es en la de las relaciones entre el Estado revolucionario cubano y la Iglesia Católica. Tanto la apologética como el antagonismo han contribuido con frecuencia enturbiar la lectura, dadas las complejidades de las relaciones mismas.

También la connotación de las relaciones nos sugiere el ordenamiento en círculos concéntricos con implicaciones diferentes, aunque interconectadas: en otros términos, que hay que distinguir (sin dejar de vincular) la relación del Estado con la Iglesia (local y supranacional) de las relaciones con el catolicismo como religión (que a su vez es asumido en la doble dimensión de la espiritualidad más extendida y de la más comprometida desde la perspectiva institucional) y, más allá, las relaciones con la religión en sentido general (que expresa la dimensión más abarcadora y compleja implicada en la diversidad religiosa, los entendimientos y desentendimientos, a veces discriminatorios. de los mismos sistemas de creencias entre sí). Y el reto de equilibrio que se le plantea a las políticas de un Estado laico, que no se limita a retener patrones de igualdad en el tratamiento a su diversidad religiosa, sino que significa también

impedir que la incredulidad articule el ateísmo, o incluso el laicismo en tanto exprese promover la secularización, oficial o extraoficialmente. Es, en última instancia, o debe ser, el círculo más extenso, el determinante a la hora de definir políticas, legislar, normar, en suma, de ejercer la función reguladora que le corresponde al Estado en la sociedad.

Regreso a la disyuntiva expuesta en el párrafo inicial para prevenir al lector contra las simplificaciones. No se trata de validar o no validar la presunción de normalidad de relaciones que en el plano retórico se haga por el Estado. También la jerarquía, siempre que lo estima oportuno, admite la validez del término “normalidad” para caracterizar la situación (sin que ello signifique ignorar aspiraciones insatisfechas) o para aludir al desideratum, según sea el caso. La jerarquía puede admitir que las relaciones son normales o abogar porque se arribe a la normalidad aun sin que se modifiquen las determinaciones coyunturales. El concepto de normalidad comporta una elasticidad que puede resultar conveniente en el plano político, pero que está sujeto a interpretación. Y de ningún modo asegura que la Iglesia se atenga al tipo de articulación deseada por las instituciones políticas, ni que las políticas, o las prácticas en vigor den respuesta satisfactoria al reclamo de la institución eclesiástica.

Al momento de escribir estas líneas han pasado dos años exactos de la visita de Juan Pablo II a Cuba, cuya huella sería imposible subestimar en las dinámicas de la religiosidad, pero sobre todo en la situación de la Iglesia católica cubana, su influencia, su fortalecimiento institucional, y su peso específico en el espectro de la sociedad civil que se asoma al siglo XXI.

Las dos miradas hacia el carácter laico del Estado

Cualquier evaluación rigurosa del impacto del acontecimiento de la presencia del Papa en Cuba tendría que recorrer siempre un balance de antecedentes que no creo necesario repetir aquí¹. Pero lo anoto porque se puede demostrar que buena parte de la renovación de políticas que el Estado cubano estaba en disposición de adoptar se comenzaron a desplegar a lo largo de los años noventa más que en el escenario posterior a la visita.

Habría que tomar en cuenta entonces el nivel de cambio con el cual se llegó a la visita, y lo que sucedió en el marco de la visita misma, y no limitarse a lo que ha tenido lugar o no ha tenido lugar después, para encontrar las pistas del curso ulterior. Lo contrario puede desembocar en una contabilidad engañosa. Por eso me parece mucho simplificar la interpretación de que se ha producido un retroceso, sin que ello signifique en modo alguno que el ritmo y el alcance de las respuestas concretas sea el que la Iglesia esperaba, o incluso el que necesite para sus propósitos pastorales. No obstante, también creo poder entender la imagen del retroceso como comprensión sesgada de altibajos coyunturales.

Sucede, por ejemplo, con el debate sobre la autorización de entrada de sacerdotes al país. La precariedad de las vocaciones locales, a pesar de los avances de los últimos años, obliga a que el crecimiento – indispensable, a mi juicio, y los números no dejan espacio a discusión – del clero, se tenga que producir esencialmente por la vía de la importación de fuerza de trabajo². El asentimiento gubernamental a los ingresos de sacerdotes desde el exterior parece haber sido aceptable en 1998 y de nuevo cayó drásticamente en 1999. El ministerio protestante, que es hoy más numeroso, ha

¹ Remito al lector al capítulo final de mi libro *Church and Politics in Revolutionary Cuba*. editorial Jose Marti, La Habana, 1999.

² De inmigración laboral también se trata cuando se habla del ingreso de religiosos y religiosas al país desde el exterior, y visto como sector laboral, es el único en el cual se presenta al estado este tipo de demanda como fuente de satisfacción de sus requerimientos profesionales.

crecido en los últimos cuarenta años, por el contrario, a partir de vocaciones locales. Cabe pensar que un crecimiento basado en la inmigración pueda introducir otra vez dilemas de identidad. No obstante, más allá de la coyuntura, este es, evidentemente, un problema a resolver con un peso importante, en tanto la Iglesia Católica del país esta subdotada de profesionales, es decir, de clero (mientras a partir de la década de los noventa ha quedado superdotada a nivel de obispos, cuyo número no se corresponde con el de sacerdotes).

Lo que intento destacar es que el hecho rebasa la simple autorización casuística y oficiosa, o la respuesta adecuada a la necesidad pastoral. Y al final se traduce en una restricción de libertades institucionales. Sin embargo, tampoco es posible afirmar que las limitaciones efectivas en este campo sean suficientes para que se interpreten con el signo de una política represiva.

En Cuba las instancias de dirección política han sido poco dadas, en ocasiones, a fundamentar documentalmente sus políticas. Este es el caso de las normativas de una conducta estatal de cara al hecho religioso y particularmente a su contorno institucional. Puede antojársenos incongruente que no se haya promulgado en estas cuatro largas décadas una legislación que regule específicamente derechos y deberes en las relaciones con las iglesias y comunidades religiosas, y que, por el contrario, para restablecer el feriado de Navidad se haya acudido a un acuerdo del Buró Político del PCC seguido de un Decreto-Ley del Consejo de Estado³.

En definitiva, en cualquier contexto social moderno la relación Iglesia-Estado se define por tensiones y distensiones entre la expectativa de la organización eclesiástica de maximizar sus espacios, y la del sistema político de preservar los límites que cree pertinentes, y en el balance entre lo uno y lo otro se encuentra en realidad lo que se suele entender como normalidad. El grado de normalidad en las relaciones es ponderable, en consecuencia, entre el nivel de amplitud con que la Iglesia percibe que

³ El Acuerdo del Buró Político es un extenso documento fechado el 30 de noviembre de 1998 en el cual se explica la supresión del feriado en 1969, y se recomienda su restitución definitiva.

puede satisfacer sus necesidades pastorales y aquel en que el Estado entiende que sus concesiones de espacio no transgreden la legitimidad de las relaciones institucionales vigentes, reguladas directa o indirectamente por él. Las condiciones han de ser que la Iglesia pueda definir con precisión sus necesidades, y el Estado los contornos de sus espacios institucionales.

Por lo tanto, difícilmente pueda aceptarse que situaciones polares sean indicativas de normalidad. La imposición de un patrón ateísta desde el Estado lleva a su mínima expresión la libertad religiosa, y eso está fuera de dudas, pero la eliminación de fronteras para la libertad religiosa (como cualquier eliminación de fronteras) puede comprometer al Estado en un confesionalismo tácito (que considero como retroceso) o en un cuadro institucional artificial, desbalanceado y hasta caótico. La carencia de fronteras no es lo ordinario. Creo que nadie se sorprendería ante la afirmación de que el ordenamiento civil tiende a saturarse de manipulación, arbitrariedad y situaciones artificiales en nombre de la libertad.

En lo que toca a políticas oficiales en el caso de Cuba, las prácticas pueden rebasar a los mismos espacios jurídicos institucionales (es decir lo que acuerdan los Congresos del Partido, lo que ampara la Constitución, y lo que dicen las normativas explícitas), y ser más indicativas de situaciones concretas que estos.

Creo que si no se aborda así la cuestión podemos empantanarnos en un debate abstracto sobre la libertad religiosa, en tanto esta supone, como se ha expuesto desde la Iglesia, no sólo la libertad individual para creer y practicar, sino también la de las instituciones para asegurar el ejercicio efectivo y la reproducción social de la espiritualidad religiosa. Y es precisamente en el plano de la libertad de las instituciones donde cobra forma el dilema, que es un dilema típico entre la institucionalidad política y la institucionalidad civil dentro del sistema social, y que no toca solamente a la religión. De modo que el plano de las definiciones teóricas no va a propiciarnos por sí mismo las respuestas.

A mi juicio lo que centra hoy el debate en Cuba en el área de la relación Estado-Religión⁴ (comprendida la relación con las instituciones eclesiásticas) es precisamente la cuestión de arribar a una interpretación del carácter laico del Estado que pueda ser consensuada entre ambas perspectivas, la de la Iglesia y el conjunto de las comunidades religiosas, de un lado, y la del sistema político vigente, del otro. La cuestión no me parece que se resuelva por atenernos a un modelo preestablecido, ni por reproducir lo que en otras latitudes ya ha sido legislado y puesto en práctica. La historia nos muestra diversidad de contenido en las acepciones de lo laico, especialmente en el plano institucional. Reitero que no me estoy refiriendo a un dilema estrictamente teórico, aunque también lo sea, sino a uno eminentemente práctico.

Cuando nos aproximamos al plano concreto, podemos constatar que varios motivos lo hacen un problema de compleja elucidación. Por una parte tiene que ver en el caso cubano con un Estado socialista, que durante muchos años se identificó con un ateísmo doctrinal; lo adoptaron sus dirigentes, educaron a su relevo en esta concepción, y negaron espacios en la vida política no sólo a un proyecto ético cristiano sino a toda expresión explícita de compromiso religioso. La subalternación de la religión, concebida como rémora, como signo de “debilidad ideológica”, de vestigio de una concepción filosófica decadente, llamada a extinguirse en una progresión decreciente y ser reemplazada por otra concepción – supuestamente científica por oposición – no sólo afectó a los católicos sino a todos los creyentes, incluidos aquellos de religiosidad poco definida, sin compromiso institucional. Y a santeros, paleros, abakuas y otros bien definidos dentro de las religiones de raíz africana, a quienes se suponía que el cambio revolucionario de 1959 había librado de discriminaciones.

⁴ Se sabe que en Cuba, como en toda la institucionalidad socialista del siglo XX, inspirada en los dispositivos políticos que generó la revolución bolchevique, el partido (único en unos casos, incompetible en otros), deviene instancia de poder efectivo (“dirige al Estado”, es la expresión eufemística con la cual se sanciona su función conductora). En estas condiciones, al hablar de Estado incluyo tácitamente a la instancia que lo dirige, que considero un despropósito concebir fuera de él.

Paradójicamente también al no creyente, al otorgar a la incredulidad credenciales extrarreligiosas de identidad.

Ni los cambios institucionales de principios de los noventa ni el saldo de entendimiento que dejó la visita del Pontífice a Cuba son suficientes aun para borrar las cicatrices de esa historia. Y, para impedir, en consecuencia, que se resientan esas cicatrices, en ocasiones, en torno a las decisiones políticas que tienen que ver con la religión o las iglesias. Esto es así a pesar de la extraordinaria importancia de ambos acontecimientos, que en el intervalo de casi una década marcan los hitos que llevan a la situación presente en las relaciones institucionales de las iglesias y comunidades religiosas dentro del Estado cubano. No se puede cuestionar el impacto de la visita de Juan Pablo II sobre todo el complejo de espiritualidad religiosa y ética y de sus relaciones dentro de las instituciones de la sociedad cubana. Tampoco se puede ignorar que a lo largo de la década que precedió a este acontecimiento la dirección política del país modificó las coordenadas de asimilación del hecho religioso, y esta evolución propició el escenario que iba a posibilitar que la irradiación del discurso papal no encontrara interferencia de tipo alguno.

Hoy los obispos creen ver “reaparecer un lenguaje que ya había sido superado y que va reduciendo el inicial clima de tolerancia que se experimentó durante la visita del Papa y en el tiempo inmediatamente posterior a la misma”⁵. Me inclino a pensar que deben tener una cuota de razón, a pesar de que tampoco aclaran el momento de la reaparición de ese lenguaje ni los signos precisos que les llevan a esta lectura, con lo que se pone de manifiesto el margen de subjetividad en el juicio. Lo que sí queda claro es la instancia de una aspiración insatisfecha. El Cardenal Ortega, en su carta pastoral del 18 de octubre de 1999, recuerda que “por razones históricas aun recientes, los cubanos tenemos una especial sensibilidad frente a la mención o al silencio del nombre

⁵ “Un nuevo cielo y una tierra nueva. Mensaje de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba con ocasión del Jubileo del año 2000”, *Palabra Nueva* No.83, enero del 2000. Aclaro que voy a procurar concentrar mis citas en los pronunciamientos más recientes.

de Dios”⁶, y esta sensibilidad también tiene incidencia en las lecturas que se hacen de la realidad social.

Diría que se produce un síndrome que se puede apreciar por igual desde la reacción del funcionario que desde la sensibilidad del eclesiástico. Pienso que tiene que ver, además, desde el sistema político, con una barrera ideológica que no sólo afecta a lo religioso, sino a otras esferas de la espiritualidad. Bastaría con referirnos a la idea (y la decisión administrativa) de que una única filosofía tenga que ser reconocida como esquema válido de referencia en el pensamiento. Y que solo esa filosofía tenga cabida en la enseñanza superior, y en todo el sistema de enseñanza del país. En lo que se refiere a la religión el síndrome cuenta, por supuesto, con el ingrediente suplementario de la exclusión ateísta.

Y en particular, en cuanto al catolicismo, no basta pensar en este efecto de exclusión, sino que se suma todavía el recurso al expediente de los alineamientos en la confrontación de los tempranos sesenta. Ese es un tema en el cual sabemos que siempre habrá desacuerdo – el desacuerdo es legítimo – pero en el cual se ha demostrado que al menos es posible la comprensión de las razones del otro.

Pero estas consideraciones serían menos significativas – mucho menos – si no se le adicionara la búsqueda autónoma de un proyecto social alternativo al vigente, que puede ser también entendido por las autoridades políticas como un retroceso, de parte de la Iglesia, con relación a los niveles de entendimiento alcanzados en los años ochenta. Que, dicho sea de paso, han sido los más altos, aunque se alcanzaran en el marco de una institucionalidad política que todavía no había sido capaz de despojarse del confesionalismo ateísta. Pero desde el comienzo de la década final del siglo la Iglesia católica sintió el pulso de la inminencia del cambio y no puede resignarse a vivirlo sin protagonismo.

⁶ “Un solo Dios padre de todos”. Carta pastoral del Cardenal Jaime Ortega Alamino con motivo del Año Santo Jubilar, *Palabra Nueva* No. 80-81, octubre-noviembre de 1999.

Esta carga parece incidir recurrentemente en que la interpretación del carácter laico bascule en beneficio de una negatividad – o al menos de una inercia inicial – hacia los espacios reclamados por las iglesias, bajo pretexto de preservar la separación de la Iglesia y el Estado. Y desde la posición de la Iglesia, de demandar las libertades que se le escatima. El predominio de esta atmósfera puede explicar, a mi juicio, una parte apreciable de los reclamos no satisfechos desde las filas del catolicismo y en alguna medida de otras iglesias y agrupaciones religiosas, en una sociedad que ya ha vivido un avance sensible en lo que pudiéramos llamar la desateización de sus instituciones. Sin embargo, es evidente que subsisten escollos a superar para que la normalización se cimiente sobre un clima de confianza recíproca y no se limite a la mera aceptación de una realidad institucional.

Para acercarnos más a la mirada de la Iglesia, vamos a detenernos en su visión del Estado laico, la cual aporta elementos que merecen mucha atención. Mons. Tauran, en una conferencia reciente en La Habana, enumeraba un decálogo que podemos tomar como punto de referencia para el análisis. Detalla la necesidad de respetar el derecho de las comunidades religiosas a “1) establecer y mantener sus lugares de culto y oración; 2) organizarse de acuerdo con su propia estructura jerárquica e institucional; 3) elegir, nombrar y sustituir libremente su personal según sus necesidades y reglas propias y, si fuera el caso, de conformidad con los acuerdos libremente establecidos entre ellas y el Estado; 4) solicitar y recibir contribuciones voluntarias, financieras u otras; 5) respetar el derecho de cada uno a impartir o recibir una educación religiosa, a título individual o asociándose a otros; 6) respetar, a este propósito, la libertad de los padres de asegurar la educación religiosa de sus hijos en conformidad con sus propias convicciones; 7) facilitar la existencia de establecimientos escolares y universitarios de inspiración religiosa, como expresión de los creyentes al diálogo público y cultural; 8) poder gestionar establecimientos de sanidad y de obras sociales al servicio de todos, como expresión de la contribución de los creyentes a la solidaridad nacional; 9)

autorizar a las organizaciones religiosas a producir, importar y difundir publicaciones y objetos religiosos; 10) considerar favorablemente el interés de los cristianos a participar en el diálogo público, incluido el realizado a través de los medios de información”.

Esta cita resume, en términos muy generales, el desideratum en cuanto a libertades institucionales. En sentido general parecería inobjetable. Sin embargo, debe observarse que tres de los diez puntos se refieren al tema de la educación religiosa, que está en el centro de la reproducción de la fe. Y que en uno de los puntos se pasa de lo general a lo específico para introducir el reclamo de los establecimientos escolares religiosos.

A mi juicio, es una aspiración que podría representar un diferendo insalvable, en tanto supone precisamente la modificación de una de los componentes esenciales, de las constantes ético-sociales del proyecto cubano. La del sistema educacional como responsabilidad pública, indelegable, universal, no confesional y gratuita. Y no veo necesidad de insistir en que entre las realizaciones menos discutibles del sistema socialista cubano se cuenta la de los niveles de escolarización, por el capital profesional que por esta vía se ha logrado crear y, sobre todo, por el derecho humano a que se ha logrado dar satisfacción.

Las comunidades religiosas no están imposibilitadas de crear mecanismos que complementen la educación general con la religiosa y el déficit en esta área podría enfrentarse sin crear un sistema escolar paralelo al público. Creo que más importante sería poner el énfasis en despojar a la enseñanza pública de rezagos antirreligiosos, e incluso de cualquier uniformidad filosófica. En ese propósito debieran en el fondo concentrar el tiro las iglesias y el gobierno si de consensualización de propósitos se tratare. Uno de los desafíos del presente cubano sigue siendo el de romper con el mito de que la pluralidad del pensamiento atenta contra la estabilidad del sistema social.

Cabe recordar aquí que después de la visita pastoral de Juan Pablo II a Cuba la primera figura del Vaticano que le siguió fue el Cardenal Pío Laghi, prefecto de la Congregación para la educación católica, en junio de 1998. Y que en una conferencia durante su estancia sentenció que “el Estado no puede tener el mismo valor informativo (educativo) que puede ofrecer la Iglesia”, y que “la consecución de esto significaría alcanzar un ascenso gradual y progresivo sin cortar cualquier tipo de esperanzas”⁷

Dos meses antes de la visita de Laghi, el editorial de la revista católica *Vitral*, lamentaba que “los cubanos no podemos elegir el enfoque filosófico, los métodos pedagógicos, la orientación religiosa ni el tipo de escuela que queremos para nuestros hijos”, y que el precio de la gratuidad consiste en “agradecer y ser fieles”. Y pasa rápidamente de la constatación de un déficit, que no carece de una cuota de validez, a una censura que denota el grado de parcialidad de la posición, cuando reclama la posibilidad de “optar entre una educación paternalista y manipuladora (la pública) y una pedagogía liberadora y respetuosa de la dignidad y los derechos de la persona (presumiblemente la que aseguraría la Iglesia)”⁸. La ofensiva institucional que siguió al paso del Pontífice, como se puede apreciar, fue bastante ambiciosa.

Me he detenido en el tema de la educación religiosa porque me parece clave, y no porque sea el único al que concedo importancia. Pero pienso que sería injusto omitir que la mayor parte de los enunciados del decálogo expuesto por Mons. Tauran ha encontrado en el Estado una respuesta progresivamente positiva, en mayor o menor medida, con avances y retrocesos.

En la conferencia citada Tauran valoraba que “el Estado se debe mostrar más que ‘tolerante’; debe manifestarse ‘acogedor’ con todas las componentes culturales y espirituales que constituyen el tejido de la nación”; juicio que comparto por su lucidez y su justeza. Sin embargo, no lo hallo compatible con su inmediata objeción a una

⁷ Véase “La educación católica no impone valores: los propone” en *Palabra Nueva*, No. 66, junio de 1998.

⁸ Véase “La educación: el derecho a elegir como ser” en *Vitral*, No.24, marzo-abril de 1998.

laicidad que “respetar todas las opiniones y tolerar todos los comportamientos”, lo cual considero como el denominador común del sentido de lo laico aplicado a la institucionalidad política. Tauran objeta incluso el término de “Estado laico” (resiente su eventual confusión con el de “laicismo”) a favor de una interpretación de la laicidad entendida como “neutralidad”. Y se la explica desde esta filosofía: “El Estado no tiene competencia alguna en el campo de los valores que son la razón de vivir de las personas. Es incapaz, por su propia naturaleza, de establecer los confines entre el bien y el mal, o de inspirar a los ciudadanos el amor al bien o el odio al mal, e incluso a incitarles a practicar la virtud...”⁹.

Se trata de una mirada al concepto que podría asimilar la diversidad religiosa pero que barre con el espacio para la carencia de creencias. Y, en justicia, la adecuada comprensión de la laicidad tampoco debe deslegitimar los valores que se generan al margen de la espiritualidad religiosa. La erradicación del ateísmo doctrinal no puede llevar a esta inversión confesional, a riesgo de perder todo lo positivo que comporta. Retengo una idea más ecuménica de Mons. Crepaldi – al cual retornaré en breve – cuando anota que “tutelando la libertad religiosa, el Estado ofrece garantías y libertades a todos: no sólo a los creyentes sino también a los no creyentes”¹⁰.

No estamos ante un debate del todo nuevo, sino otra vez ante la cuestión de la contienda por un liderazgo, que es específicamente el liderazgo ético. Más matizado, contextualizado y elaborado (diría yo) en el discurso actual de la jerarquía cubana que en el precedente. “La Iglesia no se presenta en medio de la sociedad como una instancia moral, más bien ella le da al ser humano un fundamento privilegiado de la

⁹ Mons. Jean Louis Tauran, Secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede, en la conferencia “Relaciones Iglesia-Estado en la sociedad moderna”, pronunciada en el simposio *Exhortación Apostólica Ecclesia in América*; publicado por *Vital*, No. 34 de 1999.

¹⁰ Quizás se piense que he dedicado demasiada atención a Tauran y a Crepaldi para reflexionar sobre un tema cubano, pero el discurso de los enviados del Vaticano a las reuniones de la Iglesia local contiene claves insustituibles para desentrañar los nexos del discurso local con la doctrina social de la Iglesia.

moralidad...”¹¹ ha afirmado recientemente el Cardenal Ortega, con un lenguaje más cercano a la sensibilidad cubana que el de Mons. Tauran.

La noción de lo laico puede responder, en efecto, a diversas interpretaciones, y no es posible obviar, en la que se adopte, el contexto social. Desde una perspectiva liberal, dejar en manos de las iglesias (es preferible decir, en este caso, “de la religión”) la supremacía ética, puede ser incluso la solución más funcional para el sistema político. Glosando al Papa, Mons. Crepaldi observa: “existe, por tanto, también una conveniencia por parte del mismo poder político en favorecer la libertad religiosa, ya que ella ‘servirá también para garantizar el orden y el bien común de cada país, de cada sociedad, pues los hombres, cuando se sienten protegidos en sus derechos fundamentales, están más dispuestos a trabajar por el bien común’”¹². Pero termina por extraer de algún modo la conclusión de que “todo Estado que no reconoce un orden superior es totalitario”¹³. Esta connotación tan heterodoxa del totalitarismo sin duda se vincula con la noción de la libertad religiosa como la síntesis de las libertades humanas. Es una concepción que en la práctica haría recalcar el sentido de la laicidad en alguna forma de confesionalismo restringido.

Tratándose de una sociedad como la cubana de hoy, nacida de la revolución de 1959, que fue articulada sobre la propuesta de un sistema de valores centrado en la equidad y la justicia, un proyecto escolar igualitario para la población, una interpretación antielitaria de la realidad social y una concepción del hombre nuevo, no sería comprensible que no se presente a sí misma como sujeto de hegemonía también en el plano ético. Sobre todo en el plano ético, diría yo. El reto de ambas instituciones sólo puede solucionarse, a mi juicio, en acoplamiento de propuestas en tanto estas no sean realmente incompatibles en la construcción social. Y en mi criterio las

¹¹ Véase la homilía pronunciada por el Cardenal Jaime Ortega y Alamino en la Misa de la Paz, en la Catedral de La Habana el 1º de enero del año 2000, *Palabra Nueva* No. 83 de enero del 2000.

¹² “Estado laico y misión de la Iglesia”, conferencia de Mons. Gianpaolo Crepaldi, Subsecretario del Pontificio Consejo Justicia y Paz, en la IV Semana Social Católica, celebrada en Matanzas del 24 al 27 de junio de 1999; ver las Memorias del evento publicadas por Ediciones *Vitral*, Pinar del Río, 1999.

¹³ *Ibidem*.

incompatibilidades visibles no serían insuperables. De hecho nada de lo que hubiera podido generar contenciosos en estos dos años ha llegado al punto de quedar a flote como fuente de tensión. En todo caso cabe recordar los matices de las orientaciones del Papa a los obispos cubanos: “no exigir para la Iglesia una posición hegemónica o excluyente”¹⁴.

La doctrina social católica y el debate sobre el proyecto cubano

Una segunda agenda, paralela a la de los reclamos estrictamente religiosos, pero también relacionada con ellos, es la que tiene que ver con lo que la Iglesia entiende por su misión “profética”. Así justifica la responsabilidad cristiana de pronunciarse e incidir en el proyecto social. Bajo este principio se ampara un espectro de posiciones que se puede mover entre el discurso crítico puntual (acertado o no, oficial o autónomo, consensuado o personal) hasta el cuestionamiento integral del sistema político (de ordinario vinculado a posiciones personales, no avaladas institucionalmente, pero consentido desde la Jerarquía)¹⁵.

Para abordar sin rodeos esta problemática considero conveniente empezar por situarme en la caracterización del cambio de posición adoptado en los años noventa por la institución eclesial hacia el proyecto del Estado socialista. Desde 1993, cuando los efectos del derrumbe del socialismo europeo se hacen sentir con más fuerza en el país, la Iglesia cubana decide hacer públicos los presupuestos de un proyecto social que podemos calificar de alternativo al socialismo vigente, en lugar de las posiciones que habían sido adoptadas, con una participación muy extensa y

¹⁴ Palabras en el encuentro con la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba el 25 de enero de 1998.

¹⁵ En este extremo no es posible pasar por alto el documento de oposición frontal redactado por dos sacerdotes de Santiago de Cuba en junio para un encuentro sacerdotal de las diócesis orientales del país, que circuló de algún modo sin firma en septiembre, y finalmente ha sido publicado en Madrid en el número 15 de la revista *Encuentro de la cultura cubana*. Y en días recientes el diferendo provocado por el Centro Católico de Formación Cívica y Religiosa de Pinar del Río a partir de la invitación a Cuba del Senador polaco Zbigniew Romaszewsky, y su discurso de proyección antisocialista.

organizada del clero y el laicado, en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano de 1986¹⁶ (aunque como es habitual en el discurso eclesiástico se subrayan sólo las continuidades y coincidencias). Estos presupuestos de 1993 se ratificaron en el ENEC II de 1996 (muy distinto del anterior en organización y representatividad) y son los presupuestos que informan el desarrollo de la adaptación cubana de la doctrina social católica que hoy se exhibe. Digo “adaptación” y no “creación” porque sus elementos esenciales están enraizados expresamente en los contenidos de esta doctrina a escala vaticana. Y hablo de “presupuestos” porque tampoco considero que se pueda encontrar en la pastoral de 1993, ni en documentos posteriores, en particular de los obispos, un diseño articulado en tanto que proyecto social. Además – como señala el Cardenal Ortega – “la Iglesia tiene que dar con su vida, con sus obras buenas, testimonio de la fe que la anima; pero no debe buscar carta de ciudadanía ni aprobaciones que le otorguen créditos en el presente o en el futuro”¹⁷ Se proyecta desde la sociedad en que vive, no le corresponde legitimar ordenamientos sociales.

El argumento de la misión profética ampara la vocación de pronunciarse en cuanto al proyecto social, y el de la misión pastoral fija los límites que dan cobertura a su autonomía como religión. Es un rasgo que prevalece en su identidad, y que identifica también un modo especial de hacer política, y se ha configurado a lo largo de dos milenios.

Sin embargo, a través de sus publicaciones y en sus reuniones, la Iglesia – en particular su intelectualidad emergente – ha venido esbozando elementos de una propuesta propia en los planos económico, político y social en el contexto de un período de crisis en el cual el Estado socialista se ve en la necesidad de implementar cambios que llegan tocar las estructuras mismas del sistema (aun cuando lo que reitera el discurso político

¹⁶ Véase *Encuentro Nacional Eclesial Cubano: Documento Final*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1986, y “El amor todo lo espera”, en *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 documentos episcopales)*, Obra nacional de la Buena Prensa, México D.F., marzo de 1995. Para un análisis específico de este giro véase Aurelio Alonso, *Church and Politics in Revolutionary Cuba*, *op. cit.*, capítulos 3 y 4.

¹⁷ Véase *Palabra Nueva* No. 83, *loc cit.*

sea la continuidad del modelo). Después de la pastoral de los obispos de 1993 y las homilias del año inaugural del Cardenal Ortega (1994), el desarrollo y, sobre todo, el debate desde la Iglesia sobre la temática social (y en lo social ha incluido lo político, lo económico, lo ético, y lo cultural, a menos que se advierta lo contrario), parece haber pasado de la esfera de la jerarquía a la de la intelectualidad católica, clerical y seglar.

No se debe perder de vista el considerable fortalecimiento de la institución eclesial en los años recientes, manifiesto en el crecimiento del número de las diócesis y archidiócesis, el protagonismo de su intelectualidad orgánica (clero y laicado), la creación y activismo de la Comisión Episcopal Justicia y Paz, la creación de espacios estables de estudio y reflexión, unos más funcionales a la institución (como las Semanas Sociales anuales) y otros más abiertos al diálogo con el mundo académico y político (como el Aula Fray Bartolomé de las Casas, de la Orden de Predicadores), y la aparición de revistas vinculadas a las diócesis y archidiócesis. Unas que se atienen al propósito de proyectar sus propuestas y sus valoraciones críticas dentro del entorno del sistema en vigor (pondría como caso *Palabra Nueva*), y otras (como *Vitral*) cuya tendencia dominante es a franquear sin recato la frontera de la desestructuración del socialismo.

Me he visto obligado, por la naturaleza del trabajo, a condensar el recuento citando sólo algunos datos que estimo esenciales, pero este cuadro podría ser muy ampliado con detalles. Solo quiero observar dos cosas al respecto: la primera es que la Iglesia muestra hoy tanta cohesión como institución, y quien sabe todavía más, que cuando, según sus encuestas, el 75% de los cubanos se declaraba católico; la segunda, que aquí no se expresan solamente el giro hacia una proyección de tiempo de crisis y el resultado de un proceso de recuperación institucional, sino también la apertura de espacios asegurada desde el Estado a partir de cambios en las políticas vigentes que han posibilitado en la práctica márgenes de expresión cualitativamente más amplios que los que se daban en tiempos precedentes. Este hecho, que no puede omitirse,

también ha sido reconocido desde el ámbito eclesial cubano, y hasta en alguna ocasión por el propio el propio Papa Juan Pablo II.

Después de señalar esto creo necesario ensanchar el lente para ponernos en el plano del complejo escenario que para Cuba representan los años finales de los noventa, en el cual tiene lugar la visita del Pontífice a la Isla. En primer término, con una economía que apenas comenzaba a dar signos de recuperación de la caída, y una sociedad lacerada materialmente por la contracción de las condiciones de vida a que la fórmula que algunos han llamado *D+B* (derrumbe más bloqueo) ha dado lugar. El proyecto socialista en vigor ha desplegado un esfuerzo tan descomunal por preservar los patrones de justicia social adoptados (a pesar de la depauperación de las capacidades materiales), y ha mostrado tal capacidad de resistencia y equilibrio que el consenso contra toda interferencia externa en la realidad cubana se ha hecho universal¹⁸. Este consenso se ha fortalecido incluso al margen de los cambios que muchos de los que lo comparten pudieren querer ver en la Isla, o de las reservas que se pueda abrigar hacia el potencial de preservación de las conquistas sociales con que se cuenta hoy, y aun de las críticas que puedan ser formuladas en materia de libertades civiles.

Desde 1969 la Iglesia cubana hizo público por vez primera su rechazo al bloqueo de Estados Unidos contra Cuba, y desde entonces ha mantenido esa postura que se reitera en documentos posteriores¹⁹. Habían tenido lugar ya el Concilio Vaticano II (1963-65) y la II Asamblea de CELAM, celebrada en Medellín (1968), que renovaron coordinadas doctrinales, entre ellas las de una doctrina social muy restringida, que fue en realidad a partir de los vientos del Concilio que cobró el contorno de un verdadero cuerpo doctrinal²⁰. Considero que habrá que reconocer siempre en las pastorales del

¹⁸ Por sólo tomar en cuenta un indicador incuestionable, por ocho años consecutivos la Asamblea General de Naciones Unidas han votado por la supresión del bloqueo de Estados Unidos a Cuba, por una mayoría tal que ha llegado a aislar a los votos de Estados Unidos e Israel como únicos patrocinadores de esa política hostil sostenida.

¹⁹ El más reciente, el citado comunicado de la Conferencia de Obispos Católicos con motivo del Jubileo del 2000.

²⁰ Hasta el arribo de Juan XXIII al Pontificado la doctrina social la constituían dos encíclicas.

1969 su contribución a crear las bases de un código de comunicación después del conflicto de los inicios de aquella década. Aunque fue efectivamente alrededor del comienzo de los ochenta que aparecieron puntos más precisos de entendimiento.

En un sentido diferente hay que señalar que la Iglesia cubana ha logrado mantener a lo largo de estas cuatro décadas un discurso unitario, para lo cual ha hecho desaparecer las manifestaciones de disenso que hubieran podido traducirse en grietas para la proyección autónoma y la distancia que interesaba preservar ante el Estado (y ante la sociedad). Ante un Estado al cual sus dirigentes también han atribuido (de manera expresa o tácita, según las circunstancias) irreligiosidad, y han solido confundirla con la condición laical. Esta cohesión de la Iglesia se nos presenta como uno de los puntales de su recuperación en los noventa.

Nótese que el movimiento cristiano de izquierda, que se expandió por el continente desde los años sesenta con la Teología de la Liberación como doctrina, ni siquiera tuvo eco en el clero cubano, en el cual el oficialismo eclesiástico ha cubierto todos los espacios y cerrado (y el uso de este verbo es literal) todas las brechas. Más por conservadurismo social que doctrinal, puesto que la Teología de la Liberación comporta esencialmente una doctrina social alternativa, abierta al instrumental marxista y no resignada a que la sociedad sea ordenada por la lógica del mercado y de la ganancia. Lo cual pienso también que es lo novedoso y duradero en ella, claramente en mayor medida que lo que pudiera dar como reforma teológica, eclesiológica o pastoral.

De modo que esta cubanización de la doctrina social, que la Iglesia local saca a la luz en la última década del milenio, se fragua sin sospecha posible de influencia socialista (ni de izquierda en el sentido más general). Ni desde adentro ni desde afuera.

Sin embargo, sería erróneo, a mi juicio, desestimar el diagnóstico de crisis expuesto en los materiales publicados por la Iglesia en los años recientes, que no son pocos. Es posible que las reflexiones sociales (y políticas, éticas, culturales y económicas)

aparecidas en revistas católicas en estos años hayan sido más numerosas que las de cualquier otro sector o grupo social. Es seguro también que ningún otro sector o grupo social ha generado y difundido con más libertad que los grupos amparados en la sombra de la Iglesia, posiciones contestatarias al proyecto socialista vigente²¹. Este dato – que resta peso a las críticas de intolerancia en la esfera de las relaciones del Estado con la religión – no puede pasarse por alto. Es evidente que los focos de tensión más recientes han estado dados por los dos episodios citados en la nota no. 15 del presente texto, y que en ambos casos se parte de transgresiones flagrantes desde el medio eclesiástico, las cuales hubieran tenido seguramente implicaciones penales de haberse generado fuera de este ámbito.

Para desembocar al cabo de lo expuesto con una argumentación de contenido, deseo exponer que estimo que, de conjunto, la doctrina social católica no está en condiciones de proveer un diseño sistémico, o siquiera un proyecto coherente de ordenamiento socioeconómico que merezca consideración en la perspectiva cubana. Sé que emito una apreciación polémica, con la cual habrá desacuerdos.

El primer argumento que someto a consideración – antes de entrar en cualquier otro debate de contenido – parte de que la eficacia de la doctrina social para generar respuestas tendría que haberse probado ya en un escenario neoliberal donde históricamente no ha hecho más que proveer un segmento ideológico-político al sistema electoral, a través de la formación de partidos demócrata-cristianos. La democracia cristiana – y para afirmarlo ni siquiera necesitamos asomarnos a la experiencia de ningún partido concreto – no se ha mostrado portadora de una alternativa con soluciones a los grandes problemas sociales contra los que el último Papa del siglo se ha pronunciado sistemáticamente. Y que se sepa no se ha generado otra formación política relevante que asiente su articulación en la democracia moderna

²¹ Ruego se me excuse, por limitaciones de espacio, de hacer un recuento que recorrería los noventa, antes y después de la visita del Papa, que tendría que comenzar cuando menos por el mensaje de Navidad de los obispos del año 1989.

en la doctrina católica. La desigualdad creciente, la expansión de la pobreza, el hambre, la marginación, el desamparo, la corrupción que llega ya a todas las esferas, la destrucción del medio ambiente, y ¿para qué seguir? Para ese rosario interminable de males, totalmente fuera de control, que ha llegado a su más dramática expresión nada menos que después del hundimiento del orden bipolar, el único cuerpo político importante inspirado hasta ahora en la doctrina social católica no tiene fórmulas de salida. Yo diría que ni siquiera parece haberlas ha intentado.

¿Qué motivo habría entonces para pensar que para la realidad cubana la doctrina social podría aportar algo más eficaz, cuando ha sido incapaz de proveer alternativas en sociedades en las que la Iglesia presume de gozar de libertades irrestrictas?

En el caso de Cuba las variables que la versión vernácula de la doctrina social católica ha comenzado a argumentar – en las cuales puedo reconocer sinceridad, esfuerzo, y sobre todo, un impulso ético sustantivo – resultan, a juicio mío, muy poco consistentes. Vistas, como yo las veo, desde un proyecto que, para consolidar una inserción internacional y un ritmo seguro de desarrollo sin renunciar a sus conquistas sociales esenciales, tiene que sortear el difícil desafío de encontrar el balance adecuado de descentralización que no lo arroje en el torbellino neoliberal, las propuestas puestas en debate desde esta doctrina me parecen bastante simplificadoras. También diría que peligrosamente comprometedoras

No es difícil ponerse en el centro del dilema, y podemos percibirlo en instancias muy directas y sencillas, como la que nos transmiten los obispos: “Es necesario impulsar una renovación más profunda de la sociedad que incluya mejores posibilidades económicas para todos...” afirman, y tienen razón; añaden que “por otra parte, los pasos que se han dado en el país a fin de recaudar las divisas necesarias para sobrevivir y sostener algunos servicios indispensables, han creado desigualdades dolorosas”²², y también tienen razón. Pero no tienen propuestas que aseguren dinamizar la economía

²² Comunicado de la COCC, loc. cit.

y preservar a la vez a la sociedad de las desigualdades. Cualquier variante que se centre en el reforzamiento del sector privado, o en cualquier grado de liberalización, agrava todavía más el deterioro del principio de equidad distributiva. Este es un hecho que ningún economista ignora, y para el cual no han aparecido fórmulas mágicas desde ninguna escuela económica ni postura política, y que en Cuba deviene un reto a afrontar desde su propia realidad social. Hacer eficiente el sistema sin perder conquistas sociales.

Por otra parte, en el plano político, la sana inquietud democratizadora que se percibe desde los textos de la intelectualidad católica no nos sugiere pista alguna que se desmarque del dispositivo liberal que ha convertido a los sistemas políticos occidentales en verdaderos mercados electorales. Ni los mismos promotores del modelo neoliberal ignoran que bajo el manto de la democracia se ha diseminado el clientelismo y la corrupción, y que las seguridades políticas, económicas y sociales que deberían proveer para los pueblos los sistemas democráticos sancionados de hoy distan mucho de estar satisfechas. No estimo que la institucionalidad política nacida del régimen revolucionario haya logrado dotar al país de los dispositivos democráticos deseables pero pienso que sus estructuras son susceptibles de perfeccionamientos en mayor medida que las propias del sistema liberal²³.

Para la doctrina social los problemas de la desigualdad, de la depauperación de las condiciones de vida, el incremento del delito, la corrupción, la prostitución, y la casi totalidad de los trastornos sociales, son estrictamente éticos: un problema de crisis de valores, de entronización del egoísmo y el individualismo desenfrenado. Y la lógica de causa-efecto es tan inmediatista, tan primitiva para enfocar estos problemas, que parecería que fueran un producto natural del proyecto socialista en vigor (es decir, de sus insuficiencias, o peor aun de su inviabilidad). Para la doctrina de la Iglesia el problema sólo parece soluble desde la fe (queda al final algo así como una

²³ Una exposición sintética de mis posiciones al respecto se pueden ver en “L’Etat et la démocratie a Cuba”, *Alternatives Sud*, vol. II, no. 2, 1995, UCL-L’Harmattan, Paris.

combinatoria tácita de fe y mercado, fe y privatización de la economía, fe y pluripartidismo; porque los teóricos cristianos reconocen la necesidad de dinamizar la economía, y democratizar la política en estos términos).

Me parece necesario aclarar de que no se trata de que el proyecto ético cristiano no pueda brindar una contribución significativa a la recuperación en la esfera los valores humanos, que es parte de la recuperación integral de la sociedad (y sin dudas ya la está dando). El problema es que, en tanto no se parte de un análisis integrador objetivo, no hay base de ningún tipo para esperar que esa “realidad”, preconizada desde la Iglesia, que “estará más allá del capitalismo, del comunismo, y de cualquier otro sistema conocido hasta hoy, y forzosamente tendrá muy poco que ver con cualquiera de ellos”²⁴, sea algo más que otra utopía, en el sentido más estricto de lo irrealizable que denota este concepto.

No basta con proponerse poner al Hombre en el centro del proyecto. No puede ser éste un propósito desconectado de las dimensiones sociales de su existencia, de las cuales la espiritualidad religiosa también forma parte.

De cualquier manera, me cuento entre los que piensan que el hecho mismo del debate es algo positivo. En realidad hacer que haya más debate es un propósito válido de la agenda de hoy. Pero también estoy entre los que piensan que la búsqueda a través de los retornos (reemplazar la Constitución de 1976, reformada, en 1992, por la de 1940, por ejemplo) o de juegos de realidad virtual (como atribuir al amor el rango de resorte universal suficiente del cambio social), se sale del marco de la racionalidad de las variantes, en tanto no lleva a soluciones viables para las encrucijadas de la realidad social.

No quisiera terminar esta presentación sin hacer una breve referencia a un tema que ha ocupado y ocupa un lugar principal en lo que podemos llamar el proyecto social de la Iglesia cubana. Me refiero a la oposición a las exclusiones y la intolerancia, y la

²⁴ Carta pastoral del Cardenal Jaime Ortega Alamino, *Palabra Nueva* No. 80-81, loc. cit.

promoción de la reconciliación como una constante, sobre lo cual he escrito con anterioridad²⁵. En el más reciente documento de los obispos citado varias veces aquí, reiteran su creencia en que “esta fuerza de reconciliación tiene un impacto directo en la constitución y el desarrollo de la sociedad. Es necesario ampliar los espacios en que podamos, como hermanos y hermanas, contribuir al bien común, al desarrollo de los derechos y deberes de todos y a la soberanía de la Patria”²⁶

La idea que la Iglesia tiene de la reconciliación no ha estado en total sintonía con las posiciones gubernamentales. Otra vez en razón de la asunción de la universalidad del bien. La comunión en la fe religiosa no es suficiente para encauzar una superación del antagonismo político, donde la antípoda revolución-contrarrevolución que se levantó en 1959, sigue dominando el horizonte. Pero aun así creo que lo que la Iglesia acumula en esfuerzo y experiencia en este propósito debe constituir un componente de peso en tanto las circunstancias favorezcan pasos más firmes en un proyecto de reconciliación nacional. Pienso en el proyecto posible, no en el ideal, el *desideratum* de la Iglesia. Pero también creo que Iglesia y Estado podrían dar pasos consensuales en esta dirección, en la que hay que reconocer que la Iglesia tiene mucho más camino andado que el Estado.

En todo caso – y más allá de nuestras interpretaciones de hoy – la construcción del futuro requerirá de mucha consensualización y en su consecución el aporte de la Iglesia (de las iglesias, en plural, y de todas las comunidades religiosas) esta llamado a ser significativo.

La Habana

Marzo del 2000

²⁵ Véase *Church and Politics in Revolutionary Cuba*, loc.cit.

²⁶ Comunicado de la COCC, loc. cit.