

LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO CUBANO: UNA MIRADA EN PRESENTE*

El texto que sigue no pretende recorrer los entresijos que requeriría una descripción minuciosa de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado revolucionario cubano, que en unas ocasiones caracterizamos como normales y en otras como complejas. Me limitaré a intentar ahora una aproximación a la situación actual, que no quede limitada al escrutinio de referencias coyunturales. Procuro ser objetivo —en este tema como en todo lo que me involucre— sin ignorar que la objetividad raras veces puede exhibir títulos de pureza en lo que a las relaciones sociales se refiere.

Antecedentes

Desde algo antes de los comienzos de la década del noventa tiene lugar en Cuba un claro proceso de reanimación de la espiritualidad religiosa, y de la actividad eclesiástica y del culto en general, por oposición a lo que pudiéramos considerar dos décadas precedentes de repliegue frente a la hegemonía ideológica del ateísmo. Por reanimación —también se le ha llamado reavivamiento, recuperación, revitalización— aludimos a signos evidentes, a veces datos probados, de creci-

* Artículo escrito en septiembre de 2005.

miento del número de las comunidades religiosas, la aparición de nuevas expresiones de la fe, y la desinhibición de un número creciente de personas que se reconocen creyentes. En fin, que incluso se puede hablar hoy de una “inserción activa de las instituciones y movimientos religiosos en la sociedad civil cubana”.¹

Se ha dicho bastante, desde ambas posiciones, sobre la confrontación entre la Iglesia Católica y el Estado nacido de la Revolución, entre 1959 y 1962, y considero ocioso detenernos de nuevo en ello en esta presentación.² No obstante, quiero recordar que el catolicismo cubano ha vivido dos sensibles reveses histórico-sociales. El primero en el paso de la colonia a la república dependiente, que partía de un anticlericalismo marcado por la reacción al rechazo sostenido que, desde la Iglesia, se había hecho al movimiento independentista cubano en la segunda mitad del siglo XIX. Entró a la república con la rémora de no dejar de haber sido una Iglesia española —la Iglesia, de la dominación colonial—, revés del cual la institución lograría recuperarse articulando sus dispositivos al nuevo esquema de dominación que iba a regir la vida republicana, a cuya disposición puso un extenso, eficiente y bien estratificado sistema de educación católica, paralelo al sistema escolar público, que excluía de manera expresa la enseñanza religiosa.³ Esto propició a la nueva burguesía, que tampoco era tan nueva, lo que el gobierno republicano no tenía por sí mismo las posibilidades materiales de propiciarle.

Los dispositivos de recuperación que siguieron a la confrontación de principios de la década del sesenta del siglo XX no

¹ Así lo identifican Annet del Rey y Yalaxy Castañeda en “El reavivamiento religioso en Cuba”, *Temas*, no. 31, octubre-diciembre de 2002, La Habana.

² Remito al lector al capítulo inicial de mi libro *Iglesia y política en Cuba* (segunda edición), Ed. Caminos, La Habana, 2002.

³ Sugiero ver al respecto “Iglesia cubana. Cinco siglos de desafíos y respuestas”, en Manuel Maza, Miquel S.J.: *Esclavos, patriotas y poetas a la sombra de la cruz. Cinco ensayos sobre catolicismo e historia cubana*, Centro de Estudios Sociales P. Juan Montalvo, S.J., Santo Domingo, 1999.

podían ser los mismos de la república poscolonial, porque con el establecimiento del sistema público de educación como único autorizado, y la expropiación de los planteles privados en 1961, el Estado revolucionario despojaba a la Iglesia de su principal instrumento de influencia. La Iglesia se vio en la necesidad de realizar esta nueva recuperación en condiciones menos ventajosas, y de cara a las restricciones impuestas por una proyección ateísta desde el sistema político, la cual siguió una práctica normativa hasta principios de los noventa.

Hablaré ahora de los últimos años, en particular de la década del noventa, y el dato temporal es importante, porque evidencia que no se trata de algo tan reciente como para atribuirlo a los efectos de la visita del Papa a Cuba en 1998. Dicha visita fue indudablemente un acontecimiento religioso de suma relevancia, pero se inscribe ya en el contexto de esta reanimación. Por lo tanto, no se le puede concebir como causa de la reanimación, en el sentido más estricto. Tampoco es algo que se origine del todo en el derrumbe económico cubano de comienzos de los noventa, aunque habrá que reconocer que este se convirtió en un sólido factor de incidencia. La fractura del paquete de soluciones sociales a los problemas materiales contribuía a acentuar la búsqueda de salidas, efectivas o simbólicas, por la vía individual.

Considero que los desarrollos en las proyecciones de la Iglesia observados en la década del ochenta, reflejados muy bien en el documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), de 1986, habían sido ya indicativos de una recuperación en la presencia católica y en la religiosidad, en el plano más general.⁴ Evidencia verificada por las investigaciones sobre religiosidad efectuadas por el Departamento de Estudios Socio-religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) a finales de esa década, las cuales arrojaron que aproximadamente el 85% de la población cubana admitía algún tipo de creencia en, o contacto

⁴ Ver *Encuentro Nacional Eclesial Cubano, Documento Final*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1986.

con lo sobrenatural, en tanto los lazos de pertenencia orgánica a religiones estructuradas no pasaban del 16%, y en el punto opuesto sólo el 15% de la muestra se revelaba integrada por ateos.

Tampoco sería posible desvincular del todo el presente proceso cubano de reanimación religiosa, del que tiene lugar a nivel mundial en este mismo período en el contexto del cambio global. En los Estados Unidos varias encuestas realizadas a finales de la década del noventa muestran aumentos muy significativos en el número de pentecostales, testigos de Jehová, mormones, y otras denominaciones no tradicionales (no así en el caso del catolicismo, del protestantismo histórico o la religión judía), el auge del movimiento conocido como Nueva Era, y el dato de que de 1600 organizaciones religiosas existentes alrededor de 800 fueron fundadas después de 1965.⁵ Se abre la etapa de las megaiglesias, de los telepredicadores, y del apogeo de un fundamentalismo de raíz puritana.

En Europa se producen tendencias análogas, y en América Latina crecen en forma impresionante desde finales de los sesenta el pentecostalismo y numerosos movimientos de conversión, algunos de los cuales son calificados como “sectas” por los críticos de esas tendencias.

Vitalidad católica dentro del proceso de reanimación en los noventa

Sería necesario subrayar que lo que identificamos como reanimación no constituye exclusivamente —y no siempre esencialmente— un efecto de crecimiento numérico, aunque este sea el dato más visible. Sin desestimar el valor de la estadística, no se le puede conceder igual significado a cifras de asistencia a culto, bautizos, participación en asociaciones, o

⁵ Referencias tomadas de “*God Decentralized*”, número especial del *New York Times Magazine*, 7 de septiembre de 1997. Para una apreciación más integral puede consultarse mi ensayo “Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo”.

resultados de encuestas, que el que en economía le atribuímos, por ejemplo, al PIB, la balanza de pagos, el presupuesto nacional, el gasto público, etc. Las cifras no poseen la misma potencia probatoria en todos los campos del conocimiento. La densidad de la espiritualidad, por decirlo de algún modo, es más difícil de medir que la situación de la economía o los logros sociales.

En todo caso, al tomar en cuenta la reanimación en Cuba, yo haría referencia a varias esferas. Reanimación, en primer lugar, en la esfera de la religiosidad popular, donde la relación devocional tiene lugar de manera directa, y el sincretismo⁶ con religiones de origen africano cubre prácticamente todo el espectro. La religiosidad popular⁷ se muestra sobre todo en los últimos 10 años más desinhibida, emerge a la vida cotidiana prácticamente sin trabas.⁸ Incluso se abre en muchos casos como un autodescubrimiento, con cierto aire de sorpresa. No como un estrato o un momento imperfecto o incompleto de la religiosidad, sino como una expresión acabada y legítima en sí misma. Es precisamente en la esfera de la religiosidad popular donde se observa mayor ímpetu en las tendencias de reanimación que han prevalecido en estos años.

⁶ “Sincretismo” es un concepto que denota, tanto en la filosofía como en la religión, la asociación de ideas o de creencias, sin que medie una asimilación crítica. Su aplicación es ya clásica en el caso de las religiones latinoamericanas de origen africano, aunque no falten objeciones al mismo. El cubanismo “santería” expresa con fuerza el contenido sincrético al aludir a la adopción del santo católico para identificar al *orisha* yoruba. La objeción más generalizada radica en que “sincretismo” no aporta una diferenciación concluyente, ya que en sentido histórico sería difícil encontrar una religión que esté exenta de asimilaciones sincréticas.

⁷ Término que alude a la religiosidad que no se rige por los patrones institucionales, de iglesias, denominaciones, pocas veces reconoce líderes de culto, ni es dada a disciplinas litúrgicas, sino que se centra una relación sin mediaciones del creyente con la divinidad. La Iglesia Católica le ha dado una connotación propia cuando habla de catolicismo popular, y muy discutible porque subordina a lo católico los elementos sincretizados, que por lo general, en las creencias afrocubanas, son los dominantes.

⁸ Ver Annet del Rey y Yalaxy Castañeda: ob. cit.

La oración popular es expresiva de la comunicación con lo sobrenatural, de manera más espontánea y directa que las oraciones formales de la liturgia, muy distantes a veces de la identidad.⁹ A la valorización de la espontaneidad se suma el hecho de que, como apunta una de las informantes de Lidia Cabrera, los santos son los mismos, aunque con nombres distintos, y la diferencia es que los *orishas* comen mucho y tienen que bailar, en tanto los del santoral católico no comen ni bailan, y sólo aceptan velas, incienso y aceite.¹⁰ Pienso que esa diferencia entre el *orisha* expresivo y travieso y el santo silencioso y adusto debe tener también su peso en una preferencia por la religiosidad devocional y sincrética, sin que esto nos haga desconocer en la devoción resultante el valor de una presencia católica.

En cuanto a la esfera de la pertenencia a las religiones o grupos religiosos principales —a saber, católicos, protestantes y santeros— cabría señalar, en el caso del protestantismo, que todo el arco denominacional ha mostrado un efecto moderado de crecimiento. Pero también en Cuba el pentecostalismo y otras creencias no históricas han multiplicado su filiación muy por encima de la corriente protestante tradicional, con ciertas semejanzas con lo sucedido en el resto del continente.

La reanimación del catolicismo es más difícil —y compleja, por razones históricas conocidas—¹¹ y arriba al mapa religioso de hoy con una presencia más compartida con las denominaciones protestantes en términos de influencia social, pero con un impulso de fortalecimiento institucional que recorrió toda la década que nos ocupa. Estudios exploratorios parciales recientes arrojan un estimado no superior a 100 mil asistentes a la misa católica dominical. Ponderando muy holgadamente el número de católicos comprometidos que no asisten a misa, el

⁹ Ver Jesús Guanche: *Oraciones populares de Cuba*, Ed. La Fuente Viva, La Habana, 2001.

¹⁰ Ver Lidia Cabrera: *El Monte*, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1989.

¹¹ Algunas de las homilias del primer año del Cardenal Jaime Ortega se concentran en alusiones al respecto; ver la recopilación titulada *Te basta mi Gracia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2002.

estimado no llegaría a los 300 mil. En tanto el número de protestantes —todas las tendencias incluidas— se calcula que pueda ser hoy del orden de los 500 mil.

La reconstrucción institucional católica en los noventa

Aunque un carril de recuperación del cuerpo del catolicismo se había hecho notar desde el ENEC (1986), la institución no exhibía todavía otros desarrollos. Después del derribo del Muro de Berlín en 1989 se evidenciaba, sin embargo, la precipitación del derrumbe del socialismo mundial, del cual el experimento cubano no podía quedar indemne. Un nuevo documento pastoral de los obispos en 1993, *El amor todo lo espera*, le daba una connotación más matizada a la interpretación local de la doctrina social católica, concebida para un mundo que parecía dejar de ser bipolar, donde habría que poner la atención en el fracaso del socialismo y sentar las coordenadas de un proyecto alternativo —de transición capitalista— reservando en él a los católicos una esfera de protagonismo sustantivo.

Para estos propósitos el ENEC había envejecido. Allí los católicos cubanos habían llegado al consenso de que el socialismo les había enseñado a dar por justicia lo que antes daban por caridad. Su propuesta de acompañamiento pastoral de la transformación social dentro de coordenadas socialistas, aún siendo crítica, debía ceder el paso al lanzamiento de un “proyecto de poder alternativo por la vía de la hegemonía moral”,¹² en el cual la caridad antecede, informa y subordina a la justicia. A principios de 1996, una reunión bautizada como ENEC II se dedicó a argumentar las directrices de la pastoral de 1993 como si constituyeran una continuación de aquel momento fuerte en la vida de la Iglesia cubana. De este modo no sólo se consolidó una lectura crítica del proyecto cubano vigente, con muy poco o ningún reconocimiento de los propósitos de equidad y justicia, de las realizaciones en esta di-

¹² Ver Aurelio Alonso: *Iglesia y política en Cuba*, ob. cit., caps. III y IV.

rección, y los escollos levantados, sino también una propuesta, cuya vaguedad no logró disimular los contornos de los programas democristianos ya conocidos.

Para pasar a otro aspecto de esta reconstrucción institucional, en lo que se refiere a la estructura diocesana del país, en 1989 esta se componía de cinco diócesis y dos arquidiócesis con los prelados correspondientes; la estructura territorial y jerárquica casi no había variado en 30 años. A finales de 1998 existían ya ocho diócesis y tres arquidiócesis y el número de los prelados había aumentado. Hoy son 12 los obispos. En la actualidad funcionan 602 templos, el número de sacerdotes asciende a 345 (188 diocesanos y 157 religiosos), y se cuentan 31 hermanos legos, 60 diáconos permanentes y 621 monjas, lo cual totaliza 1069 dirigentes de culto, aproximadamente 600 más que 12 años atrás.¹³ En el presente más de 100 seminaristas se forman para el sacerdocio, en Cuba y en el extranjero, cifra similar a las más elevadas de los años cincuenta, y muy superior a las de finales de los ochenta, que sólo rebasaba la veintena.

El movimiento laico católico también se ha revitalizado en el período con la creación del Movimiento Estudiantil Católico Universitario (MECU), el Centro de Formación Cívico-Religiosa de Pinar del Río, el Equipo Promotor para la Participación Social del Laico, la Comisión Justicia y Paz, la Asociación de Periodistas Católicos, la Asociación de Historiadores Católicos, centros de estudios culturales en varias diócesis, por citar sólo algunas manifestaciones relevantes de la organización del laicado. La Casa Laical del arzobispado de La Habana es otro centro activo de promoción cultural.

Una iniciativa que considero de mucho interés es el Aula Fray Bartolomé de las Casas, de los Padres Dominicos, que organiza conferencias, encuentros y mesas redondas, en los cuales exponen personalidades de la cultura y académicos de los más diversos medios. Esta constituye el espacio más abier-

¹³ Datos correspondientes a 2004 verificados con el Arzobispado de La Habana.

to de debate con que cuenta hoy la Iglesia cubana, tanto por la pluralidad de los participantes, como por el clima de libertad y respeto, y la orientación constructiva que la informa. El Aula no constituye una expresión opuesta a la proyección oficial de la Iglesia cubana, pero se proyecta en una atmósfera de cooperación que no es común en el resto de las instituciones eclesiásticas.

En esta década la Iglesia ha logrado proveerse de una *intelligentsia* joven, activa, mayoritariamente laica, eclesiásticamente oficialista, y dispuesta a copar los espacios que no le sean restringidos. Publican un número elevado de revistas católicas, la mayor parte órganos de las diócesis, entre las que se destacan *Palabra Nueva* (del Arzobispado de La Habana), *Vitral* (de la diócesis de Pinar del Río) y *Vivarium* (del Centro Cultural de la Arquidiócesis habanera). No podría ofrecer ahora un número exacto pero sin duda circulan hoy más de 40 publicaciones católicas, cuando hace poco más de una década sólo existía la hoja dominical *Vida Cristiana*, impresa con gran tirada por los padres jesuitas. Estas no se limitan a reproducir los documentos de los obispos, informar sobre la vida eclesiástica nacional, enriquecer la cultura católica desde distintas disciplinas, difundir los principios de la doctrina. Sirven también de vehículo a posturas críticas a veces integrales y propuestas que a veces han sido identificadas como la única oposición ante la cual el régimen no se ha mostrado intransigente.

La Iglesia se ha opuesto a que sus publicaciones sean formalmente inscritas para evitar cualquier tipo de sujeción eventual a disposiciones estatales, lo cual no ha sido, hasta el momento, motivo de contratiempo alguno.

La visibilidad de la Iglesia también se percibe en la celebración, con cierta periodicidad, de las Semanas Sociales, de encuentros de historiadores, culturales, y otros. Se observa además en la introducción de planes pastorales más elaborados y dinámicos, y de la evangelización a partir del laicado comprometido, de la pretensión de dar forma a una expre-

sión doméstica de la Doctrina Social de la Iglesia, como fuente de inspiración de proyectos políticos, económicos y sociales propios, a título no oficial, mayormente contestatarios. La creación de un cardenal cubano, en la persona del arzobispo Jaime Ortega y Alamino en 1994, le da un nuevo sesgo al proceso de recuperación institucional y culmina una maduración de condiciones que se esperaba alcanzar para recibir al Papa en una "Iglesia nueva".¹⁴ En Cuba no se había creado otro cardenal desde la muerte de Manuel Arteaga y Betancourt en 1964. El restablecimiento de la jerarquía cardenalicia en la Isla supone que la Iglesia mundial, a través del pontífice, se considera de nuevo con un nivel apreciable de revitalización aquí. Significa que asigna a su grey un pastor, y al Estado un interlocutor, del más alto nivel de la jerarquía eclesiástica. Significa una prelatura que rebasa las fronteras territoriales (los católicos de Miami dependen de sus obispos locales, pero Ortega es el cardenal de todos los cubanos, como se ha dicho a veces en situaciones polémicas). Significa, finalmente, más allá de su cercanía al pontífice, la membresía del cónclave, la condición de elector de papas, y a la vez de elegible para conducir la Iglesia en el mundo.

La visita pastoral de Juan Pablo II a Cuba en 1998

El acontecimiento cubano de orden religioso en estos años, que más expectativas levantó en la prensa y en la opinión internacional, fue la visita pastoral del papa a Cuba. Acordada, con invitaciones cursadas desde 1989, informalmente anunciada para 1991, quedó en suspenso y se vino a materializar casi 10 años después. Del modo en que se produjo la prórroga se puede inferir que tanto para el visitante como para el Jefe del Estado a visitar la coyuntura sugería un compás de espera. El compromiso se actualizó en 1996 durante la visita de Fidel Castro a Roma, en la cual sostuvo una entrevista con Juan Pablo II,

¹⁴ Término que fue usado en algunos de los discursos y homilias del Cardenal hacia mediados de los noventa.

cuando la economía cubana parecía entrar en un proceso fiable de recuperación, y cuando el discurso del Papa cargaba la mano contra el capitalismo salvaje, en vista de que el socialismo había dejado de ser en el terreno práctico un peligro para la continuidad de los valores cristianos.

El debate sobre la pertinencia o no de la visita polarizaba todas las opiniones apasionadas, las favorables tanto como las adversas al proyecto revolucionario cubano,¹⁵ pero aunque los obispos aseguraban en textos que la precedieron que sería como “si Jesucristo nos visitara”, me consta que ni la jerarquía católica ni la política apostaban a expectativas excepcionales.

En Miami sectores católicos de la comunidad cubano-americana organizaban un crucero para asistir a la misa del Papa en la capital habanera, en tanto las fuerzas de la derecha presionaban con éxito al Arzobispado para que bloqueara tal iniciativa.

Creo que lo primero que merece destacarse es que, por primera vez desde 1959, en los últimos meses de 1997 la Iglesia y el Estado cubano trabajan en coordinación con un mismo propósito. Fidel Castro solicitó la presencia de todo el pueblo en las celebraciones masivas que haría el Papa durante su estancia, ponderó sus virtudes personales y reclamó el mayor respeto para su jerarquía espiritual. Le dio al Pontífice todas las seguridades. Justificó con argumentos históricos el antisovietismo polaco y hasta exoneró al Papa de responsabilidad en el derrumbe del socialismo europeo, argumentando que era algo que se le había atribuido injustamente.¹⁶ Anunciaba así cual sería su posición personal y ponía al servicio del Papa su demostrado poder movilizativo. Desde ese momento el propósito del éxito se potenciaba con la convocatoria ofi-

¹⁵ Ver Aurelio Alonso: “Cuba en el itinerario de Juan Pablo II: lo pastoral y lo político en la visita”, *Cuadernos de ARA* no. 2, enero de 1998.

¹⁶ Las apreciaciones de Fidel Castro aparecieron en su intervención del 13 de diciembre de 1997 y, con más detalle, ante la televisión cubana el 4 de enero de 1998.

cial más allá del laborioso esfuerzo preparatorio de la Iglesia local. La convocatoria de la institucionalidad política se sumaba a la de los obispos, y era dirigida no solamente a los católicos sino a toda la población del país.

Así el dilema de para quién sería el éxito o el fracaso dejó de existir, porque el éxito iba a tocar a todos y el fracaso sería sólo para la intransigencia. Posiblemente por primera vez en cuatro décadas la población encontraría en los medios de comunicación un mensaje distinto del oficial.¹⁷ El Papa fue dueño del escenario mediático durante cinco días.

Un análisis más detenido debe llevar a nuestra mirada la diferencia entre el impacto del acontecimiento y el significado del discurso del papa Wojtyła en Cuba. Es el resultado del acontecimiento el que no deja espacio para la derrota política. El discurso del Papa, al margen del acontecimiento, es un discurso ambivalente, o tal vez sea más exacto decir, contradictorio. Se mueve entre una agenda global y una agenda local que no tienen la misma dimensión. Se mueve también entre una agenda religiosa y otra agenda social entre las que es forzoso discernir.¹⁸

No pretendo reproducir integralmente ahora el análisis que ya he desarrollado en otra publicación, de modo que me limito a subrayar una ambivalencia entre una perspectiva incluyente y otra excluyente. En sentido incluyente vemos una proclamación del diálogo en todas las direcciones. Pero en sentido excluyente, el plano de referencia es siempre el catolicismo. Cuando exige una libertad religiosa que va más allá del derecho de cada cual y alude a la libertad de la Iglesia para expandirse, la reclama para el catolicismo, no para todas las religiones. Y aun más, no se reconoce un cuerpo de

¹⁷ Ver Aurelio Alonso: "La Iglesia y el contexto sociopolítico cubano: antecedentes y perspectivas de la visita pastoral de Su Santidad Juan Pablo II", *Cuadernos del Aula Fray Bartolomé de las Casas*, no. 3, La Habana, marzo de 2000.

¹⁸ Ver Aurelio Alonso: "La visita de Juan Pablo II a Cuba en el debate paradigmático de fines de siglo", en *Religión, cultura y espiritualidad a las puertas del tercer milenio*, (compilación), Ed. Caminos, La Habana, 2000.

valores que se genere fuera del cristianismo. En consecuencia, aun cuando se pronuncia expresamente contra la hegemonía, se orienta hacia un proyecto ético hegemónico por el catolicismo, fuera del cual los valores morales no serían viables. Habría que preguntarse si su discurso busca conciliar y acercar los proyectos, o si trata en realidad de desplazar, de proponer el suyo como la única opción aceptable para la Iglesia.

Esta tónica permeó todas las referencias puntuales, y mostró cómo, a través de una prioridad instrumental para la Iglesia local en función del interés de una hegemonía sectorial, podía dejar casi olvidado su discurso global contra el capitalismo salvaje, contra la tiranía del mercado, contra la desigualdad, la pobreza, el hambre, la contaminación ambiental, la violencia, la guerra, la intolerancia, etc., etc., presente en otras ocasiones.¹⁹

Aunque no hemos efectuado nuevas investigaciones de terreno sobre religión en Cuba que permitan actualizar lo que apreciamos a finales de los ochenta, presumimos que la visita del Papa tuvo un impacto incentivador, no sólo para el catolicismo, sino en todo el espectro de la religión cubana, a través tanto de desacuerdos como de coincidencias.

Paisaje después de una visita

Dentro de las instituciones civiles, la Iglesia Católica supone una densidad tal de relaciones de poder que algunos estudiosos vacilan en calificarla dentro del concepto de sociedad civil y prefieren otorgarle una categoría diferenciada.²⁰ En consecuencia, es difícil que exista un Estado moderno en el cual el concepto de normalidad en las relaciones con la Iglesia no

¹⁹ Ver, por ejemplo, su discurso en la quincuagésima sesión de la Asamblea General de Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995, emblemático del significado que debiera tener para el catolicismo esta agenda global.

²⁰ El propio Antonio Gramsci en sus notas sobre el catolicismo en los *Cuadernos de la cárcel*, trasluce en varias ocasiones este problema.

esté cargado en alguna medida de una dinámica de tensiones y distensiones entre la expectativa de la organización eclesial de maximizar sus espacios y la del sistema político de preservar los límites que cree pertinentes. Entre lo uno y lo otro se encuentra, realmente, lo que se suele entender como normalidad. Las condiciones serían que la Iglesia pueda definir con nitidez sus necesidades legítimas; y el Estado, los contornos y las fronteras de sus propios espacios institucionales.

Por tanto, no es aceptable que posiciones polares sean indicativas de condiciones de normalidad. La imposición de un patrón ateísta desde el Estado lleva a su mínima expresión la libertad religiosa; pero la eliminación de las fronteras para la libertad religiosa puede comprometer al Estado en un confesionalismo tácito. Es en el plano de la libertad de las instituciones —más que en el de las individuales— que cobra forma este dilema.

La Iglesia cubana tiene una agenda de reclamos que antecede a la visita de Juan Pablo II y que no ha encontrado respuesta del todo satisfactoria ni antes ni después. El tema de la autorización de ingreso de sacerdotes al país es una constante, dado que el número es inferior a la aspiración pastoral y las vocaciones nacionales nunca son suficientes. El permiso para la construcción de nuevos templos; la creación de un dispositivo de educación católica no limitado a la catequesis; el acceso a los medios masivos de comunicación. En estos reclamos y en otros análogos se debate la coyuntura del fortalecimiento o el debilitamiento del poder eclesial.

En Cuba la Iglesia desenvuelve su existencia dentro de un Estado socialista que durante años se identificó con un ateísmo doctrinal; lo adoptaron sus dirigentes, educaron a su relevo en esta concepción y negaron espacio en la vida política no solamente a un proyecto ético cristiano sino a toda expresión explícita de compromiso religioso. Ni los cambios institucionales y de proyección adoptados desde principios de la década del noventa ni el saldo de entendimiento que dejó la visita del Pontífice son suficientes todavía para borrar las hue-

llas de esa historia ni para impedir que se resientan cicatrices en torno a las decisiones políticas que tienen que ver con la religión o las Iglesias. La constatación de una aspiración insatisfecha después del paso del Papa se vio desde el primer aniversario de la visita²¹ y se ha sostenido en los años posteriores.

La Iglesia cubana, por su parte, ha mostrado un conservadurismo y una homogeneidad que no creo haya sido superada por ninguna otra de las Iglesias latinoamericanas. En las filas del relevo clerical en los últimos 40 años no encontraron mucho espacio posturas comprometidas en la práctica con las ideas más renovadoras y audaces, frontales a la lógica del capital, como ocurrió en casi toda América Latina. En el terreno de los problemas sociales, que es el que define, a la larga, la relación con el contexto histórico —y no la proyección teológica— la propensión contestataria es mayoritaria, la búsqueda de alternativas al margen del sistema es lo generalizado. Sobre todo después de 1993.²²

Por tal motivo no es difícil comprender que subsista una inclinación fundamentada por parte de las autoridades políticas a mirar con desconfianza los reclamos de la Iglesia, a no propiciar un clima de mayor libertad institucional a su gestión pastoral, a ponderar con prudencia cualquier acción política que, pareciendo normal, pueda armar a la institución eclesial con un instrumento de poder contestatario para el sistema.

La producción teórica y pastoral en Cuba tiene un corte eminentemente eclesiocéntrico. Y con excepción de un grupo muy reducido de laicos, que padecen por sus posiciones una suerte de marginación de su institución religiosa, la

²¹ Véase, por ejemplo, la pastoral del Cardenal Ortega con motivo del Año Santo Jubilar, en octubre de 1999, en *Te basta mi gracia*, ob. cit. Así como el mensaje de la Conferencia de Obispos por el Jubileo en enero de 2000.

²² En Aurelio Alonso: *Iglesia y política en Cuba*, se puede encontrar también un análisis de *El Amor todo lo espera al momento de su aparición* (cap. III) y otro del debate sobre el carácter laico del Estado y la Doctrina social católica (cap.VII).

intelligentsia católica cubana (laicos y clérigos) se orienta de manera ortodoxa por el pensamiento pontificio que articula la Doctrina Social de la Iglesia. En Cuba la homogeneidad ortodoxa de los intelectuales orgánicos al catolicismo es superior a la homogeneidad que se atribuye a la intelectualidad revolucionaria orgánica. O sea, que hay más incondicionalidad, esquematismo y exclusión, y menos diversidad entre los católicos que entre los marxistas. O al menos tanta entre los unos como entre los otros.

Por ello, cuando se dice que las relaciones entre la Iglesia y el Estado son normales se hace necesario definir la normalidad. No se habla en este caso de coincidencias consensuadas en el proyecto social, o de una relación explícita de cooperación, sino más bien de un entendimiento basado en una combinación de cuotas de respeto y de tolerancia entre el Estado y la institución legitimada de la sociedad civil que ha rechazado con más sistematicidad un acoplamiento ordenado con el sistema. Más aún, que ha sido capaz como institución de pronunciarse en una proyección que excluye el paradigma revolucionario.

Se trata, en consecuencia, de una normalidad difícil. Me cuento, sin embargo, entre los que piensa que si el curso de la política de los Estados Unidos no hubiera extremado como lo ha hecho su hostilidad hacia Cuba, incluyéndonos en el “eje del mal” y volviendo a hacernos sentir el peligro de la agresión militar, y si la economía cubana hubiera encontrado un curso más seguro de recuperación y un contorno más racional en sus estructuras, la contestación desde la Iglesia sería también más moderada. Y la normalidad tendría tal vez otros colores. Un cierto retorno a las posiciones del ENEC era algo que incluso algunas figuras de la jerarquía seguramente habrían propiciado.

Por lo tanto, el eje de los obstáculos en la comunicación no está realmente en la medida en que tienen respuesta los reclamos coyunturales sino en elementos que tocan la raíz misma de las diferencias de las propuestas sociales.

Una mirada a la Iglesia cubana en nuestros días

En los últimos 15 años la Iglesia cubana ha generado muchos más documentos oficiales y no oficiales que en los 30 años precedentes, y posiblemente que en muchos años atrás. A modo de ejemplo voy a citar dos importantes documentos de 2003: “No hay patria sin virtud”, carta pastoral del Cardenal Ortega en conmemoración del 150 aniversario de la muerte de Félix Varela,²³ y la instrucción teológico-pastoral de los obispos titulada *La presencia social de la Iglesia*, con motivo del décimo aniversario de la pastoral *El amor todo lo espera*.²⁴ Algunas lecturas especializadas les atribuyen un signo de endurecimiento de posiciones; se ha hecho habitual desde la esfera política una sensibilidad más marcada hacia las críticas en los documentos de la Iglesia de estos años. De manera similar, y en sentido opuestos, estos documentos suelen ser censurados desde Miami, donde se les considera frecuentemente tibios y conciliatorios.

En el segundo llama la atención el énfasis en el no comprometimiento de la Iglesia con posiciones políticas, “ni con el gobierno ni con la oposición”, reiterado cuatro veces en un documento de sólo 11 páginas, así como una advertencia sobre “influencias disgregadoras [...] de distintos signos en el interior de la Iglesia para que desempeñe un rol político ajeno a la misión de la misma”. Algunos meses antes, al final de una conferencia impartida en el Aula Fray Bartolomé de las Casas, que cerró el ciclo de presentación de su libro, *Te basta mi gracia*, alguien preguntó por qué la Iglesia no apoyaba al Proyecto Varela, a lo que el Cardenal Ortega respondió: “La Iglesia no tiene la misión de ser el partido de oposición que lamentablemente no existe en Cuba [...] y no tiene que apoyar ningún proyecto en ese orden”. Y relató cómo el prestigioso intelectual católico y revolucionario Cintio Vitier, y el más viejo opositor reconocido al socialismo cubano, Gustavo

²³ Ver *Palabra Nueva* no. 116, La Habana, febrero de 2003.

²⁴ Ver *Palabra Nueva* no. 124, La Habana, octubre de 2003.

Arcos Bergnes, coincidían en la misma Iglesia y allí tenían que darse a veces la paz entre ellos, porque era la Iglesia de ambos.²⁵ Lo cito porque es desde esta perspectiva que la institución ha manejado su autonomía en las relaciones con el Estado revolucionario.

Me permito citar también otro pasaje de una conferencia del Cardenal Ortega en Alemania a finales de 2000 (a la cual tuve el privilegio de ser invitado a propuesta suya), en el que afirma:

Revolución en Cuba es, pues, nacionalidad, futuro, independencia. El hecho que divide la historia de Cuba en el siglo xx en dos mitades está condensado en una frase: el triunfo de la revolución, pues se considera que en 1959 se alcanzó, por fin, la auténtica posibilidad de realizar el proyecto de la revolución tantas veces soñado [...] En el hablar común cualquiera puede expresar su condición de no comunista, pero no ser revolucionario entraña una grave deficiencia en la condición misma del ciudadano.²⁶

No obstante, una carencia que me parece importante en el discurso de la Iglesia, y que no siempre se ve, es la ausencia de una reflexión global en la perspectiva política, económica y social. El mundo de relaciones hegemónicas que impone condicionamientos y reglas, y que define el contexto de la realidad nacional, parece ser todavía ignorado desde la Iglesia local, ausente además de su discurso. Ni en sus diagnósticos sociales se toma en cuenta la dramática desconexión sufrida por la economía cubana ni el impacto real de las políticas desde el centro del poder imperial. Todavía no he escuchado de una sola voz autorizada de la jerarquía cubana pronunciar la palabra “imperialismo”.

Es más, los atisbos de solución supuestamente inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia apuntan hacia una subalternación inexorable en el esquema de dependencia del

²⁵ Ver *Palabra Nueva*, no. 120, La Habana, junio de 2003.

²⁶ Cardenal Jaime Ortega Alamino: ob. cit., p. 998.

orden vigente. Sabemos que la jerarquía católica condena desde 1969 el bloqueo de los Estados Unidos, llámesele así o “embargo”, o del modo que se le quiera llamar. Pero la reducción de los problemas que atraviesa la sociedad cubana a defectos de la institucionalidad política, o de su orientación socialista, o del voluntarismo, o de incapacidades, o de envejecimiento del paradigma, muestra en el mejor de los casos un desconocimiento de fondo de la catástrofe del ordenamiento mundial, de cuánto daño nos toca y de cuánto más nos podría tocar.

No creo que este sea un expediente de origen local sino el patrón fomentado por Juan Pablo II en toda la institucionalidad católica latinoamericana y que, paradójicamente, contradice su propio discurso de 1995 y otras tomas de posición desde entonces hasta su condena a la invasión a Iraq orquestada por los Estados Unidos a espaldas del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Ninguno de nuestros obispos ha condenado jamás con nombre y apellidos a la Casa Blanca, a pesar de que la sociedad de la cual aprendieron a “dar por justicia lo que antes daban sólo por caridad” ha vivido 45 años de hostigamiento sin reposo. Al margen de los errores e imperfecciones del sistema que se ha construido, de los defectos atribuibles a sus dirigentes y sus estilos de dirección, y de lo agraviados que hayan quedado por tantas décadas de subestimación ateísta.

Esa vertiente del discurso global del Santo Padre cuando censuraba el macroespacio de la dominación mundial y sus efectos, no se veía con la misma claridad en lo que decía la jerarquía cubana, tan celosa en la defensa de todo lo que dijera y lo que piense un pontífice en torno a la familia, al aborto, a la sexualidad, la violencia, la corrupción y las drogas.

No por gusto, ante la muerte de Juan Pablo II, aseveró el teólogo suizo Hans Kung que había dejado de existir el Papa más contradictorio del siglo xx, cuando casi todo el mundo apreciaba que había muerto el más grande: “Las masas enervadas de católicos en los grandes montajes escénicos del

Papa no deben engañarnos: durante su mandato millones de personas han abandonado la Iglesia o se han apartado de la vida religiosa en señal de rechazo”.²⁷

Acabamos de ver iniciarse un nuevo pontificado en un momento históricamente difícil, en el cual comienza a delinearse para Cuba un nuevo panorama de inserción económica mundial. Mucho más diversificado que los que le precedieron, con tintes promisorios, aunque todavía de muy difusa visibilidad, lo cual no permite aún una lectura netamente optimista. También bajo una presión extrema del hostigamiento norteamericano que se ha venido intensificando a lo largo de los últimos 15 años. Si analizamos con frialdad la vulnerabilidad del régimen revolucionario cubano en la actualidad, en comparación con la de la década del sesenta, dos hechos son evidentes: 1) la política hostil de Washington ha sido sostenida, sin retrocesos ni flexibilizaciones, aspiraciones que tampoco ahora tenemos motivos para vaticinar; 2) el factor de disuasión que significaba la bipolaridad entre el capitalismo y el socialismo ha desaparecido, por lo que la seguridad del régimen revolucionario descansa, en el presente y en el futuro, exclusivamente, sobre sus propias capacidades.

El tono de la reforma recién aprobada para el sistema de Naciones Unidas y los métodos utilizados desde Estados Unidos para forzar el acuerdo marcan un curso de debilitamiento para las posiciones, los intereses y la seguridad de los países periféricos en el concierto mundial. Y dentro del mundo periférico se encuentra Cuba, que ha logrado un rechazo casi unánime contra el bloqueo norteamericano, en el seno del organismo durante 12 años consecutivos, sin que se manifieste la más mínima voluntad del agresor de modificar su actuación.

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia se desenvuelven dentro de un esquema definible en un plano triangular, cuyos vértices son el poder estatal, la Iglesia local, y la Santa Sede. Ninguno de los lados del triángulo resulta independien-

²⁷ Véase Hans Küng: “Las contradicciones del Papa”, en *El País Internacional*, Madrid, abril 2005.

te de los otros dos, aunque tampoco se confunde con ellos. La Iglesia local forma parte de la Iglesia universal, y sus posturas nunca son ajenas al discurso eclesiástico global. Recíprocamente, Roma cuida de legitimar las posiciones asumidas por las Iglesias locales. Para los gobiernos las relaciones con el Vaticano discurren en el plano interestatal, con un Estado cuyas posturas tienen una incidencia especial en la política mundial, en tanto las Iglesias locales constituyen parte de la institucionalidad civil dentro de la sociedad misma, y esto define la comunicación, los derechos y los deberes mutuos.

Tal vez repito cosas sobradamente conocidas, y confieso que no me agrada pecar de didactismo. Pero quiero expresar, con argumentos que trascienden a lo coyuntural, las que considero las coordenadas estructurales (no el punto de partida, que se refiere forzosamente a lo histórico concreto) de la complejidad de las relaciones que hemos intentado exponer en las líneas precedentes. Y también de los pronósticos en los cuales nos podamos aventurar en torno al futuro de las mismas.