



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Valencia, Felipe Pérez
CUBA: LA TRANSICIÓN DE LA SOCIEDAD CONFESIONAL A LA REPÚBLICA LAICA
Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e
Religião, vol. 20, núm. 28, 2018, Enero-Julio, pp. 63-81
Universidade Estadual de Campinas

DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v20i28.12390>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717975893005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

CUBA: LA TRANSICIÓN DE LA SOCIEDAD CONFESIONAL A LA REPÚBLICA LAICA

Felipe Pérez Valencia

Université Laval – Canada

Resumen: Secularismo y laicidad son términos que han sido asumidos en occidente como elementos fundamentales de la modernidad sociopolítica. El proceso histórico seguido por ambos fenómenos hasta instalarse en ciertas naciones no sigue un patrón común, ni mucho menos obedece a un modelo universal. Al ser, ambos, fenómenos que ocurren en medios sociales muy diferentes y en estrecho vínculo con dicho medio, ocurre que en cada región del mundo los procesos de secularización y laicización han descrito un camino diferente en el curso del cual el concepto mismo ha adquirido una fisonomía propia. El trabajo que a continuación se presenta tiene por objetivo analizar como ocurre en Cuba, última colonia americana de la muy católica España, el proceso de tránsito de la sociedad confesional a la sociedad laica. Además, pretendemos esbozar las características que dicho proceso adquiere en el país caribeño. Teniendo en cuenta la complejidad que dicho proceso adquiere en Cuba a partir de la segunda mitad del siglo XX, las fronteras temporales del presente artículo se extienden desde los inicios de la colonia hasta el inicio de la República.

Palavras-claves: Secularismo; Cuba; Siglo XX.

Abstract: Secularism and laicity are terms assumed in the West as fundamental elements of political modernity. The historical process followed by both phenomena to settle in certain nations does not follow a common pattern, much less obey a universal model. Both phenomena occur in very different social milieus and in close connection with this milieu, it happens that in each region of the world secularization and laicity processes have described a different path and the concept itself has acquired its own physiognomy. The aim of the following work is to analyze, how occur in Cuba, the last American colony of the very Catholic Spain, the transition from confessional society to secular society. In addition, we intend to outline the characteristics that this process acquires in the Caribbean country. Due the complexity that this process acquires in Cuba from the second half of the twentieth century, the temporal boundaries of this article extend from the beginnings of the colony until the beginning of the Republic.

Keywords: Secularism; Cuba; 20th century.

Introducción

El siglo XIX europeo fue rico en hechos de todo tipo. En lo económico, el siglo marcó el triunfo definitivo del capitalismo y del liberalismo sobre el modo de producción feudal. Como resultado de ello, en lo social ocurre el reacomodo de la hegemonía sociopolítica, pasando esta de manos una aristocracia históricamente agotada y económicamente debilitada a manos de la burguesía. El papel político de la aristocracia se reduce conjuntamente con su retracción económica, en lo adelante, la aristocracia se concentrará en las actividades diplomáticas, en la función pública y en la administración del estado. Con relación a la burguesía, la nueva clase que ha conquistado la hegemonía social, esta no intentará más penetrar la aristocracia, ya se sabe vencedora, y su poder económico e influencia social crecerán paralelamente bajo la sombra de su incuestionable éxito financiero e industrial. Al margen de estos dos sectores crecerá el sector obrero quien constituye, en los países europeos, la mayoría de la sociedad (Avdakov y Polianski, 1965).

En el plano ideológico, las transformaciones ocurridas durante el siglo XIX no serán menos dramáticas. El capitalismo necesitó de teóricos que “aceleraran” el establecimiento de la nueva sociedad burguesa y a su vez legitimaran científicamente la ruptura entre la aristocracia y la burguesía, entre el viejo orden y el nuevo. Es bajo esta visión que debe interpretarse el surgimiento del liberalismo (Remond, 2014: 27) en sus dos expresiones, política y económica. Durante la segunda mitad del siglo XIX otra ideología, desarrollada en años anteriores adquiere una configuración más acabada; el nacionalismo (Hroch, 1998: 127-146). Asimismo, la llegada del marxismo al gran escenario ideológico y político de la segunda mitad del siglo XIX obedece a la necesidad histórica de dotar a la clase obrera, atrapada entre dos clases sociales, de una ideología capaz de conducirla por la vía de su supuesta liberación.

Ahora bien, las transformaciones políticas, ideológicas y económicas del siglo XIX también hallaron expresión en el terreno de la religión. Un ejemplo de ello fue la transición de las sociedades confesionales a las sociedades seculares y laicas. Si bien los primeros intentos por desembarazarse de la tutela de la Iglesia en Europa comienzan con la rivalidad entre papas y monarcas, la entrada de la burguesía y del liberalismo en la historia acelera dicho proceso. Tomemos uno de los casos más elocuentes, el caso de la laicidad en Francia, donde los conflictos entre monarcas y papas de turno son de larga data. En el siglo XIV un problema concerniente a la imposición de un impuesto a los miembros del clero enfrentó a Felipe el Hermoso, rey de Francia, y al papa Bonifacio VIII (Bernard, 2016: 26). En 1516 el denominado Concordato de Bolonia –Firmado por Francisco I y León X– limitó la influencia de la Iglesia Católica en Francia, reteniendo el monarca francés determinados privilegios sobre los nombramientos eclesiásticos (Châtellier, 1995). En 1673 la política de las regalías, llevada a cabo por el rey Luis XIV, enfrenta nuevamente a la corona francesa con el papado, ahora en manos de Inocencio IX (Catalá, 2004: 166). La disputa intentó resolverse con la firma de la llamada “Declaración de los cuatro artículos”. En sí, tal documento contribuyó más a la confusión que a la solución del conflicto, acentuando en territorio francés la corriente del galicanismo (Julg, 2004: 280).

La Revolución Francesa tiene un lugar importante en el camino hacia la laicidad francesa. El artículo X de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* expone:

Ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aun por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley (Teyssie, 1993: 165 – 178).

El siglo siguiente se inicia con un retroceso en la delimitación de funciones Iglesia-Estado, la ley Guizot de 1832 (Amsler y Scholl, 2013: 261) pone de manifiesto la alianza entre el trono y el altar, la legislación devuelve al catolicismo una fuerte influencia en el terreno de la educación. Los cuestionamientos sobre la influencia social de la iglesia vuelven al escenario político francés durante las jornadas revolucionarias liberales de julio de 1830 (Bernard, 2016: 55–56). Durante la monarquía de julio, Michelet se quejaba de la influencia de la Iglesia Católica y de los Jesuitas en los asuntos civiles (Cantero, s/f). Cabe destacar que la posición de Jules Michelet, debe ser interpretada a la luz del conflicto entre liberales y conservadores. En marzo de 1882 aparece la primera ley francesa que restringe la influencia de la Iglesia en el dominio de la educación (Willaime, 2005: 85–104). Nótese que en el caso francés la separación Iglesia-Educación antecede a la separación Iglesia-Estado. Finalmente, en 1905, llegaría la ley que legitimó la separación de la Iglesia y el Estado, Francia llegaba, después de un largo camino de evolución ideológica, a la laicización de su sociedad (Boyer, 2005). La historia de la secularización y la laicización tiene también un buen ejemplo en el caso alemán, aunque aquí un elemento de importancia mayor, según Stéfanie Buchenau (2008), fue la reforma protestante. Aunque la secularización y la laicización es un proceso cuyas raíces son ya visibles desde los siglos XVIII y XIX ella se instala de manera definitiva como característica de la modernidad europea en el siglo XX.

Ahora bien, América Latina, cuyo proceso de formación nacional no evoluciona por la misma senda de la construcción de las naciones europeas, toma de Europa estructuras y conceptos ya elaborados en el curso de los siglos. Así, la estructura misma del Estado se toma del modelo europeo, de igual modo se toman ciertos conceptos que modelan la nación. La secularización y la laicidad, serán de esos conceptos que Latinoamérica asume en su modernidad y que ya habían sido elaborados en Europa. El trabajo que a continuación presentamos expone como ocurre en Cuba, última colonia americana de la muy católica España, el proceso de secularización y de tránsito de la sociedad confesional a la sociedad laica.

Metodología y conceptos

Aplicarse al estudio de hechos cuyo terreno es la sociedad desde conceptos que involucran cierta complejidad y ambigüedad (Bollenot, 1990), como lo son secularización y laicidad, obliga a iniciar el presente trabajo definiendo dichos conceptos. Para el presente artículo asumo el riesgo que implica tomar conceptos ya elaborados por otros autores. Primero, ¿Que entendemos por secularización?

Para Peter L. Berger (1973: 172) el término secularización tiene también su propia historia. El término ha sido utilizado en el contexto de las guerras de religión para designar la retirada de las autoridades religiosas de un territorio antiguamente bajo su control. Durante el Medioevo el vocablo se utilizó para describir el proceso por el cual un religioso o sacerdote abandonaba la vida monástica para

vivir según el “siglo” (*saeculum*) (Azria y Hervieu-Léger, 2010). En su acepción más moderna, siempre según L. Berger, secularización es “El proceso mediante el cual las instituciones religiosas son despojadas de la autoridad que ejercen sobre ciertos sectores de la sociedad y de la cultura”. De ahí que, la secularización pasa por la separación Iglesia-Estado (laicización), para adentrarse en la cultura, o sea, la secularización debería liberar a la sociedad de todo símbolo y motivo religioso, creando un individuo en cuya reflexión sobre la vida o sobre la ciencia esté ausente la influencia de la religión. Ahora bien, el vocablo secularización puede adquirir varios significados en dependencia de la posición que quien lo utilice ocupe en determinada sociedad. Para el catolicismo, secularización, se relaciona con descristianización de la sociedad y paganismo; para la sociedad, viene a ser sinónimo de libertad, de modernidad, de despojo de la tutela de la religión en ciertas estructuras y procesos sociales; y para el protestantismo el vocablo se vincula con el retorno al cristianismo bíblico, para quien Iglesia cristiana y gobierno civil eran dos instituciones enteramente separadas (Berger, 1973: 172-173). Así, secularización es un término que pertenece más bien al terreno de lo social y lo cultural (Durand, 2004: 13).

Nuestro segundo concepto es el de laicidad. ¿Qué entendemos por laicidad? Una vez que la influencia de la iglesia ha sido sustraída de las instituciones sociales y de la cultura, se necesitan mecanismos jurídicos y políticos para delimitar funciones y garantizar que ambos actores sociales – Estado e Iglesia— operen al interior de sus fronteras legales e institucionales. Aunque, subrayo esto, la iglesia ni es un ente social abstracto ni vive por encima de la sociedad. La iglesia, como institución compuesta por individuos, queda en cierta medida sujeta a los mismos mecanismos jurídicos que rigen para todos los ciudadanos dentro de una nación. Según el profesor Guy Durand (2004: 13) “la laicidad hace referencia a la separación Iglesia-Estado, o mejor aún, a la autonomía del Estado con respecto a las Iglesias y viceversa”. Similar definición nos la da Roberto Blancarte (2008: 29-46), para quien la laicidad es “un régimen social, cuyas instituciones políticas están legitimadas por la soberanía popular y no por elementos religiosos”. El vocablo laicidad frecuentemente se hace acompañar del término “neutralidad”. En un principio el fenómeno de la laicidad surge frente a la influencia del cristianismo¹ (en estados monoconfesionales, sino *de facto de jure*) en el curso del tiempo, la monoconfesionalidad fue reemplazada por la multiconfesionalidad. Esto condicionó la necesidad no solo de separar las funciones de la Iglesia de las del Estado creando un sistema social que rija dicho orden, sino de garantizar la igualdad de derechos y de tratamiento a todas las confesiones que conviven en un mismo espacio sociogeográfico, a esto llamamos neutralidad religiosa del estado (Durand: 2004). Retomando los trabajos de Guy Durand, el termino laicidad pertenece más bien al campo de lo filosófico, de lo jurídico y de lo político, así pues, laicidad se relaciona con modelo político, Constitución, sistema social, etc.

Una última nota. Dada la complejidad de los procesos de secularización y laicización en una sociedad determinada, la explicación de dicho proceso debe pasar necesariamente por el análisis multiestructural. Particularmente debe observarse cómo la sociedad va desembarazándose del control de la religión (secularización) y como el estado surgido de esa nueva sociedad refleja en el sistema adoptado esa separación (laicización). Ahora bien, entre estos dos conceptos hay un tercero que pone en crisis tanto la secularización como la laicidad, Marcel Gauchet (1998) lo define como “*sortir de la*

¹ Recuérdese que nuestro análisis parte de la evolución de Europa, donde laicidad y secularismo son respuestas de la sociedad frente al catolicismo.

religion” (salir de la religión). Para Gauchet este término describe el estado en el cual una sociedad se despoja de la religión –sale de la influencia de la religión— como elemento estructurante, pero aun en la nueva estructura política creada la religión sigue teniendo un rol fundamental.

Salir de la religión es la transición a un mundo donde las religiones continúan existiendo, pero al interior de una forma política y de un orden colectivo no determinado por la religión (Gauchet, 1998: 13).

Pasemos, entonces, al análisis de la secularización y de la laicización en la mayor de las Antillas, Cuba.

La evangelización cubana, inicios.

En Cuba, como en el resto de lo que sería América Latina, evangelización católica y conquista política forman parte de un mismo proyecto. Cuando a fines del siglo XV, España y Portugal, en un intento por solucionar sus disputas por el control del Atlántico acuden al papa, éste determina tanto el derecho de propiedad –sobre una base geográfica— como los deberes sobre los territorios a descubrir. Las bulas *intercaeteras* de 1493 (Bordeaux, 2005: 38) establecen que la responsabilidad de la evangelización de los territorios a descubrir pertenece a la corona que se apropie de dicho territorio. Así, la conquista militar y política de la América Hispana o Lusitana, según sea el caso, y el proyecto de evangelización de dichos territorios parte de un mismo centro administrativo: la respectiva corona. En julio de 1508 el papa Julio II firma la bula *Universalis Ecclesiae* (Patiño Franco, 2002: 71), en virtud de la cual la corona española se convertía en responsable de la selección de los misioneros que debían ser enviados a la América Española, eran también funciones de la Corona, la recogida de los diezmos, el establecimiento y la fijación de los límites de las diócesis americanas y la aprobación –o rechazo— de los obispos y oficiales nombrados por el papa. La bula *Universalis Ecclesiae*, será conocida en la historia eclesiástica americana como *Patronato Regio* (Suess, 2002: 127–128). En los años posteriores la corona española continuó reforzando su control sobre la iglesia. En 1538, Carlos V introduce el llamado *Passe Regio*, conocido también como *exéquator* (Talbot, 2005: 38), en virtud del cual “todas las bulas o comunicaciones venidas de Roma debían ser primeramente aprobadas por el Consejo de Indias” (Talbot, *ibídem*). De esta forma, España trasplantó su sistema social y político, para quien la religión católica se había convertido en el cemento ideológico de la sociedad, a sus colonias americanas. En tal contexto, corona e Iglesia no podían ser tenidas como instituciones separadas.

Breve Panorama religioso y espiritual de Cuba

Tanto la conquista material de Cuba, como la conquista espiritual tuvieron su parte traumática. Según el antropólogo cubano Manuel Rivero de la Calle (1994), y estudios posteriores lo confirman

(Tabío, 2015), los pueblos autóctonos cubanos tenían, como parte de su cultura, sus propias religiosidad y espiritualidad. Estos primeros habitantes de la isla no soportaron por mucho tiempo el choque cultural. Según Torres-Cuevas:

De los 112 000 indios que, según los estimados de Juan Pérez de la Riva, existían en 1510 —cifra que puede ser mucho mayor—, el obispo Sarmientos solo contabilizó 893 en 1544 (2001: 57).

La desaparición de los pueblos autóctonos cubanos trajo consigo la casi total desaparición de su cultura y de sus costumbres y religiones². La necesidad de mantener el proyecto económico de explotación aurífera y de construcción de la colonia condicionó que la penuria de mano de obra causada por la desaparición del indio cubano fuera llenada con africanos traídos en calidad de esclavos. Los primeros africanos llegaron en los viajes de exploración y conquista siendo utilizados como criados domésticos y en la construcción de las villas y de otras obras arquitectónicas. Sin embargo, la masividad llegó cuando a fines del siglo XVIII Cuba asume el proyecto económico de la plantación esclavista como vía para evitar la crisis a donde la decadente España la arrastraba.

En síntesis, fue el hacendado Francisco de Arango y Parreño quien en 1792 planteó la posibilidad de aumentar la producción azucarera a fin ocupar el mercado forzosamente abandonado por la colonia francesa de *Saint-Domingue* tras haber iniciado su guerra de independencia. El crecimiento productivo no se haría por la vía del aumento de la productividad, sino por el aumento de los “brazos” involucrados en el proceso de la fabricación del producto. Cuba adoptaba, así, el sistema plantacionista de producción azucarera, cuyo núcleo era el aumento de la masa de esclavos africanos.

El africano llega a Cuba procedente de toda la franja costera —y en ocasiones del interior— que se extiende desde las guineas hasta el sur de Angola (Arostegui, 1990: 20). La forma de captura de los individuos —verdaderas cacerías humanas— condicionó que el único menaje con el que el africano atravesara el Atlántico fuera espiritual, imaginario; nada material lo acompañó durante el viaje. El africano llega a Cuba con su fe, con sus dioses, con sus seres imaginarios, con sus ritos y mitos, que poco a poco fue reconstruyendo materialmente ayudado por las similitudes entre los paisajes africano y cubano.

La llegada de las religiones africanas a Cuba incide profundamente en la configuración posterior de la religiosidad y de la espiritualidad del cubano. La religiosidad y espiritualidad africanas se encuentran en la base de la atomización religiosa ocurrida en Cuba a inicios de la colonia y que se ha expandido y desarrollado hasta el presente. En Cuba coinciden, como hemos dicho, africanos de diferentes regiones y etnias del África occidental, africanos que en sus regiones de origen jamás se hubiesen encontrado, o al menos jamás se hubiesen fusionado (Rodríguez, 2000: 21). Cuando esto ocurre, estamos en presencia de una primera simbiosis de religiones. En un segundo momento, el resultado de esta primera fusión se refusiona con el catolicismo impuesto por el colonizador, quien no se preocupa por la real conversión del africano, sino que se conforma con las formas exteriores de la práctica de la religión. Quizá la religión resultante de la primera fusión fue el *Palo mayombe*, de la segunda fusión la religión resultante principal es, sin dudas, la santería cubana, también conocida como camino de *osha*. El proceso de sincretismo religioso en Cuba parece no terminar, una y otra vez las

² Lo que hoy queda de la cultura aborígen cubana (sobre todo de los tainos) se reduce a la toponimia, a los nombres de algunas frutas y a algunas palabras que se quedaron mezcladas con el idioma español hablado en la isla.

religiones afrocubanas, se mezclan, se intercambian elementos y se reinventan. Ahora bien, de manera general estas religiones no poseen una estructura institucional, no se interesan en conquistar espacios públicos (ni políticos ni sociales) y su práctica ocurre fundamentalmente a nivel privado. Esto hace que el rico panorama religioso cubano pueda ser clasificado en Religiones no-institucionalizadas (ritos afrocubanos, espiritismo y otros sincretismos) y Religiones institucionalizadas. El proceso de laicización y secularización está más relacionado, en el caso de Cuba, con las religiones institucionalizadas.

Catolicismo, conquista y sociedad en Cuba

Por variado y complejo que fuera el espectro religioso y espiritual cubano, el catolicismo fue impuesto como única religión con derecho a ser practicada. La administración colonial de la isla adopta el modelo español donde la religión católica, dado su lugar en la historia de la nación, es uno de los elementos que estructuran la sociedad en su conjunto. Para la España del siglo XVI –siglo de la conquista efectiva de Cuba— ser un buen español implicaba ser un buen católico (Buela, 1991: 3). La conquista y evangelización de Cuba se realiza bajo el signo del monopolio espiritual católico, y así se mantendrá hasta fines del siglo XIX en que la sociedad cubana será penetrada por una invasión multiforme (económica, financiera, cultural, espiritual y, en 1898, militar y política) proveniente de los Estados Unidos. Aunque, pese al control estricto de la corona sobre la iglesia y de su obsesión de limitar su acción dentro de los estrechos marcos sociales del proyecto colonial, en algunos momentos la Iglesia Católica Cubana y la administración colonial experimentaron crisis en sus relaciones.

La historia del catolicismo cubano, desde el establecimiento de la primera diócesis hasta fines del siglo XIX, atraviesa tres grandes etapas (Valencia, 2017).

Una primera se extiende desde el año 1517 hasta aproximadamente el año 1772. En 1516 el papa León X ordena la creación de la primera diócesis de Cuba “Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa”. 1772 es el año de la fundación del Real y Conciliar Seminario San Carlos y San Ambrosio, en La Habana.

Una segunda etapa se extiende entre 1772 y 1830 aproximadamente. En este periodo se inicia en Cuba, inspirado en la independencia latinoamericana y de las Trece Colonias de América del Norte, una intensa discusión por reformar el sistema de relaciones colonia-metrópoli y por el futuro de Cuba. El seminario de La Habana, se convirtió de inmediato en centro de estos debates. Hacia 1830, a causa del retorno del absolutismo en España y de la independencia latino-americana, ocurre el retroceso del liberalismo y la concentración en Cuba de los elementos más conservadores y fieles a la corona española, tanto en lo político como en lo eclesiástico.

La tercera etapa se inicia aproximadamente en los años '30 del siglo XIX y se extiende hasta 1898, fecha en que la primera intervención norteamericana liquida el imperio español en el Caribe y con ello la hegemonía del catolicismo en Cuba.

Durante la primera etapa el catolicismo cubano sienta las bases espirituales y estructurales de lo que sería en el futuro la Iglesia Católica Cubana. La iglesia inicia la evangelización del autóctono cubano al tiempo que asume funciones de importancia social, como la creación de colegios, casas de socorro, hospitales para mujeres y leprosos, entre otras obras (García, 2003: 9-27). En esta primera

etapa el catolicismo se gestiona un lugar importante en la sociedad. El proyecto colonizador es, más que nada, un proyecto económico, financiero y de extensión imperial. El proyecto en sí, tiene muy poco de humanitario, y lo poco de humanitario que posee es dejado en manos de la iglesia. El estado colonial ocupado en la extracción de las riquezas de la isla, se descarga de ciertas funciones sociales y éstas son asumidas por la iglesia. Por razones de extensión del presente artículo y por ajuste al tema no queremos extendernos demasiado, aunque si quisiéramos decir que durante esta primera etapa surge el debate sobre la condición humana del indio americano. En este debate las experiencias vividas en Cuba por el dominico Bartolomé de Las Casas tienen un lugar fundamental. Para apoyar nuestra tesis baste analizar la llamada controversia de Valladolid (Dumond, 2009). En Valladolid se oponen el proyecto de evangelización humanista representado por Las Casas y el proyecto imperialista, encarnado en el cronista de Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda. El eje del proyecto de Sepúlveda es el concepto de “*justis belli causis*” (Guerra de causa justa) como justificación a la imposición del evangelio y al sometimiento de los indios americanos. En Sepúlveda, la superioridad cultural española justifica la evangelización por la fuerza de un pueblo atrasado (Sepúlveda, 1994: 99-101).

El haber asumido una parte importante de la estructura social de la colonia, los resultados mismos de la Controversia de Valladolid y la llegada a América de los obispos indigenistas o lascasianos ((Dussel, 1992: 62), cuyo representante en Cuba será el obispo Diego Sarmientos, creó cierto distanciamiento –factual y no orgánico— entre la Iglesia y el estado colonial, y esto sin dudas aumentó la influencia social de la iglesia. En esta primera etapa, pese al cierto distanciamiento ya mencionado, no hay ni asomo de separar la Iglesia del Estado, ambas instituciones continúan bajo estricta tutela de la corona.

En la segunda etapa (1772 - 1830) una parte importante de la iglesia colonial cubana, a tenor de la época, entra en conflicto con el estado colonial. Es la época de la independencia latino-americana y del despertar de la consciencia nacional en la región. Aunque soy del criterio según el cual la independencia latinoamericana es más comprensible si se analiza a la luz de una ruptura con la metrópoli y no como un verdadero proceso emancipador (Pérez, 1996: 534). Al interior de las regiones soberanas los criollos eliminan todo lo que limita sus poderes y su libertad de acción, ya sea política o económica³, pero las estructuras sociopolíticas en poco o en nada cambian (Pérez, 1996: 534). Como quiera que haya sido, en Cuba la emancipación latinoamericana alienta el debate sobre las relaciones con la metrópoli y sobre la nación cubana.

Un espacio importante en los debates sobre la nacionalidad y el sistema de relaciones colonia-metrópoli, será el Real y Conciliar Colegio Seminario San Carlos y San Ambrosio, creado en 1772 por el obispo Hechavarria (Torres-Cuevas, 1999: 72). El seminario tendrá entre los años 1772 y 1830 dos rectores; Santiago José de Hechavarría y Elguezúa y Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa. Bajo la dirección del obispo Espada la institución se inserta en profundos debates sobre reformas políticas, económicas y sociales a fin de reencauzar las relaciones con la metrópoli.

En este sentido el momento más significativo de distanciamiento entre la iglesia y el estado colonial ocurre entre 1802 y 1830. Esta fecha no es casualidad, desde el siglo XVIII emerge en la isla un nuevo ente social, el criollo (Torres-Cuevas, 2006). El criollo es un ser atrapado en una

³ La independencia latinoamericana también podría ser estudiada desde la lógica de las revoluciones burguesas. Una burguesía criolla que se emancipa del control y la tutela de la aristocracia burocrática peninsular que limita y coarta su libertad de acción política y económica y así limita y reduce sus posibilidades de expansión.

contradicción. Al no existir Cuba como nación, sino como colonia española, el criollo es español desde el punto de vista político y jurídico, al tiempo que su identificación cultural poco o nada tiene que ver con España. Este nuevo actor social, del cual forman parte las generaciones que vivieron entre 1792 y 1830, halla en el Seminario San Carlos y San Ambrosio de La Habana un lugar de formación moderno, progresista y liberal. En estos años el seminario devino un importante centro de reflexión sobre la relación colonia metrópoli y sobre el futuro de la nación llegando a proponer diversos proyectos sociales y políticos. Esta generación de criollos, formados casi todos en el Seminario san Carlos y San Ambrosio, es la autora del primer proyecto económico de desarrollo autónomo para Cuba (González-Ripoll, 2000: 198), del primer proyecto para eliminar la esclavitud y la trata negrera de la sociedad cubana (Pichardo, 1984: 285) y del primer proyecto de Constitución autonómica para la isla de Cuba (Pichardo, 1984: 285). Destáquese entre ellos a Francisco de Arango y Parreño, José de la Luz y Caballero y el sacerdote Félix Varela y Morales, quien fuera el primer intelectual cubano que asume la independencia de la isla como única solución a los complejos problemas administrativos que la ahogaban.

Lo importante aquí es que todo esto sucede en un momento en que España, bajo la convulsión de la época redacta sus primeras constituciones: la Constitución de Bayona de 1808 (Pérez, 1996: 492-493) y la Constitución de Cádiz, de 1812 (Pérez, 1996: 492-493). La primera es el resultado de la invasión napoleónica, objetivamente hablando es Francia quien dota a España de su primera Constitución. El 6 de julio de 1808, después de un breve periodo de arreglos políticos entre Napoleón Bonaparte, Carlos IV y Fernando VII, España se dota de su primera Constitución. Según el artículo 1º de la Constitución de Bayona “La religión Católica, Apostólica, Romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey, y no se permitirá ninguna otra” (Constitución de Bayona de 1808).

En 1812 llega la primera Constitución liberal de España, la Constitución de Cádiz. El nuevo texto, a pesar de estar inspirado en el liberalismo, retiene el esquema de la unión Iglesia-Estado, cuyo garante sería la nación misma (Constitución de Cádiz de 1812). Según el título II, capítulo 1º de la Constitución de Cádiz, por territorio español se comprende⁴ la Península e islas adyacentes, las posesiones africanas, las posesiones asiáticas y los territorios americanos, tanto los insulares, como los continentales. Estas inmensas zonas, al formar parte de España y estar poblados por “españoles” estarían sujetas al monopolio espiritual del catolicismo. Paradójicamente, esto sucede en un momento en que ya varias regiones de la América hispana no se sienten españolas, la atomización política de los virreinos y las capitanías generales españolas de América ya había comenzado.

En este lado del Atlántico, la ruptura con España (al menos en esta primera etapa) no contempló la separación Iglesia-Estado. En las primeras Constituciones Latino-americanas el catolicismo continuó siendo religión de Estado (estados confesionales) y continuó reteniendo la exclusividad confesional *de*

⁴ “Art. 10 – El territorio español comprende en la Península con sus posesiones e islas adyacentes: Aragón, Asturias, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Cataluña, Córdoba, Extremadura, Galicia, Granada, Jaén, León, Molina, Murcia, Navarra, Provincias Vascongadas, Sevilla y Valencia, las islas Baleares y las Canarias con las demás posesiones de África. En la América septentrional: Nueva España con la Nueva-Galicia y península de Yucatán, Guatemala, provincias internas de Oriente, provincias internas de Occidente, isla de Cuba con las dos Floridas, la parte española de la isla de Santo Domingo y la isla de Puerto Rico con las demás adyacentes a éstas y al continente en uno y otro mar. En la América meridional, la Nueva Granada, Venezuela, el Perú, Chile, provincias del Río de la Plata, y todas las islas adyacentes en el mar Pacífico y en el Atlántico. En el Asia, las islas Filipinas, y las que dependen de su gobierno”. Constitución de Cádiz de 1812.

jure. Así lo sancionan las Constituciones de Haití de 1801 (Constitución de Haití del 3 de julio de 1808) (aunque Haití no es colonia española), de Venezuela de 1811 (Constitución federal del 21 de diciembre de 1811), de Quito de 1812 (Constitución quiteña del año 1812) y la Constitución de Apatzingán (México) (Constitución de Apatzingán de 1814) de 1814. Una excepción: cuando se analizan las primeras Constituciones latinoamericanas en busca de la pista de la laicidad es curioso encontrar en el texto constitucional haitiano de 1805 artículos como los que cito: (Art. 50) La ley no admite religión dominante. (Art. 51) Es tolerada la libertad de cultos. (Art. 52) El Estado no provee el mantenimiento de ningún culto ni de ningún ministro (Constitución imperial de Haití de 1805).

Ahora bien, en las Repúblicas Americanas cuyas constituciones acabamos de citar la unión Iglesia-Estado aparece dentro de la nueva estructura política resultante de la independencia. En Cuba, cuya independencia ocurrirá en el siguiente siglo, la unidad Iglesia-Estado sigue formando parte del proyecto colonial, y continúa expresando la relación de imposición de la voluntad del dominante sobre el dominado.

Cuando al calor de las independencias latino-americanas la isla se inicia en los debates por su futuro político –debates en cuyo centro estuvo el Seminario de La Habana— éstos no contemplaron ni el derecho a la libre expresión religiosa, ni mucho menos la desmovilización del catolicismo como religión de Estado. Las propuestas autonómicas de José A. Caballero (1811), de Gabriel C. Zequeira (1822) y de F. Varela (1823) no hacen alusión a las relaciones entre el estado colonial resultante de la aplicación de tales propuestas y la religión. En cambio, son los primeros proyectos separatistas –pensados como opción a la rigidez con que España insiste en administrar la isla— quienes incluyen el tema de la religión y adelantan un bosquejo de cómo quedarían las relaciones Iglesia-Estado en dichos diseños de nación. La Constitución de Joaquín Infante expresa en su artículo 35:

La religión católica será dominante, pero se tolerarán las demás por el fomento, y prosperidad que proporciona a la isla la concurrencia de hombres de todos países, y opiniones. Siendo dominante forma, desde luego, una de las ramas del Estado, y se sujeta a la Constitución. Además, para evitar cargas superfluas al Tesoro Público y a los ciudadanos; y a fin también de restituir la Religión a la sublimidad, y sencillez con que la distinguió su Divino Autor, hay necesidad imperiosa de corregir los abusos, e innovaciones añadidos á la disciplina y culto exterior, sin tocar á la moral, ni al dogma (Pichardo, 1984: 275).

Por su parte, en la Constitución del independentista Narciso López la problemática religiosa queda plasmada en los siguientes términos (Lazcano y Mazón s/f):

Artículo 7: Todas las autoridades y funcionarios civiles, eclesiásticos y militares existentes que presten juramento de fidelidad al Gobierno Provisional, continuarán en sus puestos, grados y funciones respectivas, sean españoles o cubanos.

Artículo 14: La libertad de imprenta y de palabra queda reconocida y sancionada, sin otra limitación que los derechos y la libertad de otro y la seguridad pública.

Como bien puede apreciarse, aún en las concepciones políticas independentistas de Joaquín Infante y de Narciso López la república no abandonaría su carácter confesional. Los cambios introducidos –y recordemos que se trata aquí de diseños constitucionales que nunca llegaron a regir— fueron el reconocimiento a la diversidad religiosa y el respeto a los no católicos, algo así como un Estado-Confesional-Tolerante. En Narciso López este carácter se mantiene y se refuerza en la

supeditación de los funcionarios eclesiásticos al estado. Esta última afirmación parece obedecer al deseo de evitar que el clero, en su mayoría español, pudiera ejercer una influencia ideologizante sobre los cubanos. Ahora bien, una cosa es de notar, entre los años 1812 y 1848, años críticos para las relaciones entre la población criolla asentada y nacida en Cuba y el gobierno colonial, la independencia no es la opción política más fuerte, se prefiere la reestructuración de las relaciones colonia-metrópoli, sin alterar la permanencia dentro del imperio español. Sin embargo, es la falta de visión por parte de la clase política española y la obstinación a mantener una relación de férreo control sobre la isla de Cuba, juzgando desacertadamente todo debate tendiente a la autonomía, quien fuerza la aparición del independentismo radical.

Antes de analizar como la corriente independentista responde al problema de la tutela de la iglesia, hay un aspecto que no debe ser pasado por alto. Cuando la segunda etapa de la independencia latinoamericana se termina (1824), España vio reducirse su imperio americano al archipiélago cubano y la isla de Puerto Rico. Este hecho afecta a Cuba de dos formas. De un lado, España pondrá su empeño en evitar que sus únicas dos colonias americanas evolucionen por el camino de la independencia. De otro lado, España concentrará en sus colonias, lo más reacio del conservadurismo español (político y económico, pero también eclesiástico), que ha sido expulsado de las ahora Repúblicas Latinoamericanas. Esto implicó la españolización forzosa del clero con el fin de frustrar cualquier evolución ideológica hacia el nacionalismo separatista por parte de los pastores cubanos (Conferencia Episcopal Cubana, 1987: 37), como había sido el caso de México (Brading, 2008: 82). En esta nueva etapa que se abre para la sociedad cubana, el estado colonial buscará apoyarse en la Iglesia para consolidar la unión entre la metrópoli y la colonia, y esto sobre la base de la unidad ideológica, presentando a los enemigos de España como enemigos del catolicismo (Maza, 1997: 97-146) y viceversa.

Cuba en el camino hacia la laicización

Volvamos al independentismo. Esta corriente política lleva a la colonia a un punto crítico el 10 de octubre de 1868. Para esa fecha, los más ricos hacendados del centro-oriente de Cuba se levantan en armas a la vez que proclaman de golpe la abolición de la esclavitud. El año siguiente, en el curso de la primera asamblea constituyente en territorio liberado, quedó redactada y aprobada la primera Constitución de la República en Armas, la Constitución de Guáimaro de 1869. Dicha Constitución, si bien tiene un carácter progresista en cuanto al tratamiento dado a la religión, no la vemos como laica, sino más bien como garante de la diversidad confesional de la sociedad. Así lo interpretamos de su artículo 28 al declarar: “La Cámara no podrá atacar las libertades de culto, imprenta, reunión pacífica, enseñanza y petición, ni derecho alguno inalienable al pueblo” (Constitución de Guáimaro de 1869).

Aquí un aspecto a tener en cuenta es que la aplicabilidad de la Constitución de Guáimaro, que ha sido juzgada de extremadamente civilista para una época de guerra (Torres-Cuevas, 2001: 243), estuvo condicionada a los vaivenes de la guerra. Tengamos en cuenta que fue una constitución redactada en los campos de batalla, de ahí que la sujeción jurídica de un territorio a ella dependía únicamente de quien ejercía el control sobre dicho territorio. En aquellos territorios liberados donde el

gobierno independentista ejercía el control administrativo la ley aplicada era la Constitución de Guáimaro, en cambio aquellos territorios donde la guerra o la liberación no llegaron —la zona occidental— pues nunca vivieron bajo la Constitución de Guáimaro. Aun con estas limitaciones, la Constitución de Guáimaro es la primera que garantiza la libertad de culto, sin dejar claro su carácter confesional ni aconfesional. Entendiendo que la garantía a la libertad de culto no es sinónimo de aconfesionalidad.

Entonces, ¿es la Constitución de Guáimaro laica? Si bien el texto no define la separación Iglesia-Estado, la forma en que está redactado el artículo 28 sugiere que el Estado se mantendrá al margen de toda confesión religiosa (asunto que tampoco queda claramente definido), y así garantizar la libertad de culto y de expresión. Visto así, la Constitución de Guáimaro pareciera asumir la neutralidad religiosa frente a la confesionalidad de los ciudadanos de la República en Armas y esto nos llevaría a ver en dicha Constitución el primer paso en el camino de la laicidad en Cuba. En mi análisis no pretendo introducir por la fuerza la Constitución de Guáimaro en el molde de la laicidad, sino que intento explicar más profundamente a la luz de los hechos el ya citado artículo 28.

Otro aspecto a analizar es el siguiente. ¿Podría ser real la laicidad en una sociedad donde la religión continúa ocupando un lugar importante en la sociedad? Dicho de otro modo, ¿puede la ley forzar a que ocurra algo que en la dinámica social aún no ha desaparecido? (y hablo de la laicidad nada más). En una sociedad donde la Iglesia continúa siendo un actor colectivo importante toda ley tendiente a la laicización fracasa. Se podría hablar, retomando a Marcel Gauchet, de “salirse de la religión”, o sea separar y delimitar las funciones de la iglesia encerrándolas en una estructura legal y crear un sistema político y social que la iglesia no legitima ni determina. Pero, al retener la Iglesia el control o al menos, una influencia importante sobre ciertas estructuras sociales o sobre ciertos hombres encargados de hacer la política, el sistema social no escapa del control de la religión, y esto aún dentro de las estructuras laicas. Una sociedad así nunca se desembarazará de la influencia de la religión, aun en los mismos marcos de la laicidad.

El primer intento separatista se termina en 1878 sin que se alcanzara la independencia de España. Después de una guerra de pequeñas proporciones que también fracasa (1878 - 1880) el próximo grito de independencia se inicia en 1895 bajo el liderazgo político del poeta y revolucionario José Martí. Para esta fecha la sociedad de la isla ha sufrido profundos cambios. La monoconfesionalidad impuesta se deteriora cada vez más, ahora a los ritos afrocubanos, ya bien desarrollados para esa fecha, se le agrega el arribo del protestantismo (Rodríguez, 2011: 21) vehiculado tanto en el flujo de ciudadanos de naciones protestantes que arriban a Cuba con sus capitales a participar de la reconstrucción de la isla, como en el regreso de cubanos convertidos al protestantismo en los Estados Unidos (Molina Rodríguez, 2011: 37-82). Desde la segunda mitad del siglo XIX se instalan en Cuba la confesión anglicana, la metodista, la presbiteriana y la bautista, estas confesiones serán conocidas en el contexto eclesiástico cubano bajo el apelativo de “protestantismo histórico” (Molina Rodríguez, 2011: 37-82). Subrayamos que estos primeros protestantes que arriban a la isla son cubanos simpatizantes con la independencia de Cuba (Cepeda y Molina Rodríguez, 2011: 37 - 82), esto confiere al protestantismo un aspecto particular. El arribo de las confesiones protestantes significa una nueva oferta espiritual para un pueblo profundamente religioso donde fidelidad a España se identifica con fidelidad a la Iglesia Católica (Maza Miguel, 1997: 514). Abrazando el protestantismo, la práctica

del cristianismo podría continuar, ahora con la sencillez del culto protestante y sin el temor a la excomunión, no por ser desleal a DIOS ni a la Iglesia, sino por no querer serle leal a España.

En 1895 todo está preparado para el inicio de una nueva fase del largo y complejo proceso de independencia cubana. La nueva guerra durará tres años y algo, en el curso de la cual se redactarán dos Constituciones, la de Jimaguayú en 1895 y la de la Yaya, en 1897. La primera, quizá por concentrarse más que nada en la estructura del gobierno no declara su posición con relación a la religión. La segunda, en cambio, si introduce su posición con respecto a las religiones practicadas en la isla. Su artículo sexto declara:

Los cubanos y extranjeros serán amparados en sus opiniones religiosas y en el ejercicio de sus respectivos cultos, mientras éstos no se opongan a la moral pública (Constitución de la Yaya del 30 de octubre de 1897).

Una vez más se repite el esquema de la Constitución de Guáimaro de 1867, más que laicidad lo que hay es neutralidad del estado con respecto a las practicas confesionales de los ciudadanos, y esto sin declarar ni la confesionalidad del estado ni la aconfesionalidad.

En 1898 ocurre un hecho que marcará toda la historia posterior cubana, la intervención estadounidense en la guerra de liberación cubana. Para esta época ya se vive el tercer año de beligerancia, ambos ejércitos están notablemente desgastados, tanto física como financieramente, para continuar la contienda. A más de esto, en 1896 el gobierno español, con la aplicación de la reconcentración Weyler, había creado verdaderos disgustos en la opinión pública internacional (Ibarra, 2006: 14) y temores entre los inversores y propietarios estadounidenses y de otras nacionalidades. Esto, unido a la misteriosa explosión del vapor Maine, surto en la bahía de La Habana, proveen a la intervención estadounidense la justificación que solapa la verdadera intención. Cuba y Puerto Rico en América, y el archipiélago filipino, en Asia, están a punto de lograr sus independencias en un momento en que los EEUU, nación que ya se ha consolidado como potencia, necesita expandir su capital financiero y asegurarse regiones que aún no estén bajo influencia de otras potencias. La rapidez con que ocurren los acontecimientos revelan el nivel de desgaste de las tropas españolas.

La Guerra es declarada en abril de 1898, si interpretamos la *Joint Resolution* como declaración oficial de Guerra, en junio ocurren los primeros desembarcos de la armada estadounidense bajo el mando del general *Shafter*. El 12 de agosto España se rendía y se firmaba el armisticio entre las dos potencias, una en plena quiebra y humillación, España, y la otra en plena e impresionante emergencia, los Estados Unidos de Norteamérica. La firma del armisticio trajo consecuencias funestas para los ejércitos cubanos, tema que se aleja de nuestra reflexión. Lo que nos interesa del desenlace de la corta guerra hispano-norteamericana, es lo siguiente. En octubre, luego que el gobierno estadounidense diera forma a la nueva administración de la Isla de Cuba, se redacta un nuevo texto constitucional provisional que regirá hasta el traspaso del poder a un gobierno cubano, hecho que deberá esperar hasta el 20 de mayo de 1902. Este texto constitucional introduce, en su artículo segundo el tratamiento que recibirá la cuestión religiosa en la nueva y provisoria Constitución:

Todos los hombres tienen el derecho natural e irrevocable de adorar a Dios Todopoderoso, de acuerdo con los dictados de su propia conciencia. Ninguna persona podrá ser ofendida, molestada o impedida en el ejercicio de sus creencias religiosas si a su vez no perturbare a otros en su culto religioso; todas las iglesias cristianas serán

protegidas y ninguna oprimida, y ninguna persona, por motivo de sus opiniones religiosas, podrá ser excluida de ningún cargo de honor, confianza o utilidad (Constitución Provisional de Santiago de Cuba, 20 de octubre de 1898).

Por lo que observamos, se trata de una Constitución que reconoce implícitamente la diversidad de confesiones que conviven en la sociedad cubana, aunque se observa una cierta preferencia hacia las religiones cristianas. Observamos, también, la neutralidad del estado con relación a las confesiones cristianas y la garantía de los individuos a la libre participación en la vida pública más allá de la confesión que practiquen. Examinando la sociedad también descubrimos algunos aspectos que aportan elementos a nuestro análisis. Entre 1898 y 1902 arriba a Cuba una segunda ola de misioneros protestantes. Ahora no son misioneros cubanos convertidos en el exterior, como sucedió durante la primera ola ocurrida entre 1868 y 1895, estos misioneros son norteamericanos y han sido enviados por sus juntas misioneras (Tshuy, 2011: 83). Si bien la primera intervención norteamericana en Cuba fue un hecho más que nada político-militar, en el fondo es perceptible un conflicto de carácter religioso. El catolicismo era la cara religiosa del Imperio Español, ya en ruinas, ahora el protestantismo se convertía en el rostro religioso de la nueva colonia, los Estados Unidos. Visto así, no era de extrañar que la nueva metrópoli allanara el camino a sus misioneros para descatolizar (léase despañolizar) a la sociedad cubana, en plena fase de reconstrucción.

Entre 1898 y 1902 se instalan en Cuba, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, la Convención Bautista Americana (del Sur y del Norte), la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos, la Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América, entre otras (Tshuy, 2011: 83). Algunas de estas denominaciones entraron en franco conflicto con los misioneros cubanos establecidos al frente de misiones desde mediados del siglo XIX, tal fue el caso del conflicto que enfrentó a Alberto J. Díaz, pionero de la obra Bautista en Cuba y a la *Home Mission Board* (Veguilla, 1997: 7). La implantación de las nuevas Iglesias se hizo siguiendo el modelo tradicional protestante, establecimiento de escuelas diarias y dominicales, las primeras para la enseñanza y la educación colegial, las segundas para el culto de adoración en las escuelas dominicales. Además de esto, dado el poder financiero de las juntas misioneras que las enviaban, las denominaciones protestantes adquirieron cementerios, construyeron establecimientos para ancianos, niños pobres, o sea, dieron forma a una significativa infraestructura social (Tshuy, 2011: 83 – 110). Esto trajo consigo el aumento de la influencia de la religión en la sociedad. Al tiempo que esto sucede, ocurre de manera paralela la restauración del catolicismo, quien había atravesado una franca crisis a causa de su identificación con la colonia desde la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX (Valencia, 2017).

En 1900 el gobierno estadounidense, luego de haber sentado las bases para el dominio político y económico de la isla con los nuevos mecanismos neocoloniales, inicia la construcción de las estructuras republicanas para, posteriormente, iniciar el traspaso de poder a un gobierno cubano. En 1900 el pueblo cubano elige los candidatos para una asamblea constituyente encargada de dar forma al texto constitucional con que la República se iniciará. La Constitución queda redactada en 1901. La nueva Carta Magna introduce de manera categórica la separación de la Iglesia y el Estado y las garantías a la libre profesión, cualquiera que sea su forma, institucionalizada o no.

Artículo 26: Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y al

orden público. La iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar, en caso alguno, ningún culto (Constitución de la República de Cuba de 1901).

La Constitución cubana de 1901 es la primera que declara explícitamente la separación de la Iglesia del Estado, con este texto constitucional ya Cuba ha llegado a la República laica, símbolo de modernidad. Sin embargo, cabe cuestionarse si al introducir la frase “sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana” no se le sigue confiriendo a la moral cristiana el rol normativo, o de paradigma, de la conducta social. La primera Constitución cubana del siglo XX, pese a su carácter laico, dejó las puertas, las voluntades y el marco legal abiertos para la llegada masiva de más denominaciones protestantes, en su mayoría provenientes de los Estados Unidos y para el restablecimiento del catolicismo.

Ahora bien, uno de los aspectos que caracterizará la República de Cuba durante la primera mitad del siglo XX será la inestabilidad, social y política, la corrupción, la dependencia económica y la inestabilidad social. Es una República donde por momentos el estado se descarga de funciones sociales importantes, ya sea a causa de la corrupción⁵ o simplemente por desinterés. En este contexto la iglesia, apoyada en la primera Constitución republicana y en virtud de su vocación social misionera asume aquellas responsabilidades sociales abandonadas por el estado. Utilizo un ejemplo para apoyar mi tesis.

Cuando la república se inicia por la senda del capitalismo liberal, sucede en Cuba un fenómeno interesante. El capital norteamericano ocupa las principales ramas de la economía, o sea un capital con amplia experiencia patronal y en la explotación de la mano de obra dentro del marco del capitalismo. En el otro extremo quedaba toda una masa de obreros desorganizados, iletrados en su mayoría e inexpertos en cuestiones de defensa de los intereses obreros y sindicales. Recordemos que en Cuba la gran masa de obreros descende de los esclavos y estos nunca fueron instruidos en sus derechos, sencillamente carecían de ellos, la única instrucción que habían recibido eran las relacionadas con sus labores agrícolas o preindustriales. Además, hacia la década del '20 arriban a Cuba diversas ideologías supuestamente liberadoras de la clase obrera, el marxismo (García Güedes, 2000: 173 - 179), el anarcosindicalismo⁶, el pseudosocialismo, etc. Todo esto no hacía más que acentuar la desorientación de la masa de obreros en provecho del capital.

En 1919 surge entonces La Academia Católica de Ciencias Sociales, bajo la dirección del gran intelectual católico Mariano Aramburu y Machado. En sus estatutos fundacionales se establece que:

⁵ Durante el Gobierno Ramón Grau San Martín se utilizaba el inciso K del presupuesto nacional correspondiente a la educación en la estructuración de un aparato para controlar el movimiento obrero sindical. Un caso típico de malversación que despojaba a la educación de sus recursos. En contraste, fue la iglesia quien debió asumir con recursos propios y escasos, dichas funciones.

⁶ “Tradition syndicale inspirée par la pensée anarchiste. Influyente à la fin du XIX^e, la mouvance anarcho-révolutionnaire entend se placer ouvrier. Son objectif est de renverser le système capitaliste par la voie du syndicalisme et de l'action directe dans l'entreprise, afin de lui substituer un système collectiviste et égalitaire. L'anarcho-syndicalisme refuse toute alliance avec les partis politiques. Il exerce une influence sur la formation du syndicalisme en France (notamment la CGT), en Italie et en Espagne”, en Olivier Nay (Direc.) *Lexique de Sciences Politiques. Vie et institutions politiques*, Éditions Dalloz, 2008, p. 16. Para el profesor Carlos M. Rama, el anarcosindicalismo llegó a penetrar y controlar las principales organizaciones obreras de Cuba, es decir, la Federación Obrera de La Habana y la organización que la reemplazó, la Confederación Nacional Obrera de Cuba. Ver: Carlos M. Rama y Ángel C. Cappelletti, *El Anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990: CLXXII.

La Academia de Ciencias Sociales, que se instituye bajo el patrocinio de Santo Tomas de Aquino, tiene por objetivo la exposición, propaganda y defensa de la verdad católica en lo que concierne a las disciplinas nombradas, el estudio y esclarecimiento de las cuestiones que dicha ciencia comprenden y la iniciativa y propulsión de las reformas que conduzcan al mejoramiento moral y económico del proletariado, a la armonía de las diversas clases sociales, y al cumplimiento cristiano de la justicia (García Güedes, 2000: 173 - 179).

La Academia deviene la institución más activa en la defensa de los intereses obreros y de búsqueda de la armonía social frente a la pasividad de otros actores políticos participantes en la explotación de los obreros y frente a otras ideologías cuyas propuestas giraban en torno a la violencia y a la destrucción de la infraestructura y la base material productiva. En 1920 la Academia propuso al Senado de la República un código del trabajo interpretado por algunos como el instrumento legislativo a favor de la clase obrera más completo presentado hasta ese momento (Aramburu, 1920: 4). El trabajo de la Academia incluyó también un proyecto de ley sobre la protección a la mujer trabajadora, otro sobre la construcción de viviendas económicas para obreros y otro para la organización de sindicatos agrícolas. Con este ejemplo queremos hacer notar que, aun en los marcos de la laicidad, el catolicismo sigue conquistando espacios públicos hasta convertirse en un actor religioso rector de políticas sociales.

Consideraciones finales

Del análisis de la evolución social cubana desde una perspectiva de búsqueda de la laicidad y del secularismo concluimos lo siguiente. Desde los inicios de la colonia hasta la ruptura con España, la isla vive bajo un estado colonial confesional. En algunos momentos se observan intentos de ruptura con la tradicional monoconfesionalidad impuesta y con la intolerancia hacia otras religiones. Un ejemplo de ellos son las constituciones aprobadas en los contextos de Guerra de Independencia (1867, 1895 y 1897) sin que aún se llegara a la laicidad. Ya para 1898, con la derrota de España en la Guerra Hispano-estadounidense, se rompe el sistema colonial y con ello el monopolio espiritual de la Iglesia Católica sobre la sociedad cubana. Aquí lo que observamos claramente es el paso de la monoconfesionalidad – de jure— a la multiconfesionalidad. La constitución provisional de 1898 y la de 1901 sancionan la libertad de cultos, sin embargo, es esta última quien legitima por vez primera en la historia constitucional cubana la separación de la Iglesia y del Estado. En lo adelante, y en virtud de esas garantías legales, la religión retoma importantes espacios y estructuras sociales a esto contribuye la inestabilidad de la República que hace que por momentos el estado descargue ciertas funciones que le son propias sobre las instituciones religiosas y de caridad pública.

Finalmente, si secularización es el proceso mediante el cual la sociedad se desembaraza de la religión, entonces, este proceso está ausente en la historia social cubana. Con relación a la laicidad, creemos que este proceso en Cuba es contradictorio. Cuba si abandona la confesionalidad del Estado, en 1898 Cuba deja de ser un estado confesional, pero somos reticentes a creer que Cuba asume la laicidad real, tal como la describen Guy Durand (2004) y Roberto Blancarte (2008) y que mencionamos al inicio de este artículo. Creemos que una religión, aun cuando no sea religión de Estado, si es la religión de la mayoría, si forma parte de la identidad colectiva (Bastian, 2001: 7) y si su presencia

continúa siendo un actor social sustancial, siempre mantendrá una fuerte influencia social y política al interior de un determinado sistema social. Nuestra conclusión es que, en todo caso, Cuba entre 1898 y 1902 ha abandonado el Estado Confesional sin poder garantizar una laicidad real.

Bibliografía

- AMSLER, F. et Sarah Scholl (directeurs). *L'apprentissage du pluralisme religieux - Le cas genevois au XIXe siècle*. Genève: Labor et Fides, 2013.
- ARAMBURU, M. *Exposición del Proyecto de Código del Trabajo al Senado de la República, 20 de junio 1920*. La Habana, Imprenta Maza, Arroyo y Caso, 1920.
- AZRIA, R. y HERVIEU-LÉGER, D. *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010.
- BASTIAN, J-P. *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe Latine-Amérique Latine*. Paris: Karthala, 2001.
- BÉNAT-TACHOT, L. et LAVALLÉ, B. *L'Amérique de Charles Quint*. Bordeaux: Presse Universitaire de Bordeaux, 2005.
- BERGER, P. L. *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*. Paris: Éditions du Centurion, 1973.
- BERNARD, B. *Laïcité française et sécularisme chrétien*. Paris: L'Harmattan, 2016.
- BLANCARTE, R. "El Porqué de un Estado Laico", en Roberto Blancarte (coordinador). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México, 2008, p. 29 – 46.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. *Los orichas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 1990.
- BOYER, A. *La lois 1905, hier, aujourd'hui et demain*. Lyon: Éditions Olivétan, 2005.
- BRADING, D. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, D.F.: Ediciones Era, 2008.
- BUCHENEAU, S. "La réception de la tradition jurnaturaliste allemande dans les Lumières françaises", en Sylvie Le Grand (éditrice). *La Laïcité en question. Religion, État et société en France et Allemagne du 18^e siècle à nos jours*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 41 – 52.
- BUELA, A. *La hispanidad vista desde América*. Buenos Aires: Editorial Cultura et Labor, 1991.
- CATALÁ RUBIO, S. (coord.). *Comunidades cristianas no católicas*. Castilla La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- Conferencia Episcopal Cubana. *Encuentro Nacional Eclesial Cubana, Documento Final e Instrucción a los Obispos*. Roma: Tipografía Don Bosco, 1987, p. 37.
- Constitución de Apatzingán de 1814. En:
http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf (revisado el 02 de noviembre de 2017).
- Constitución de Bayona de 1808, en :
<http://www.minex.gob.gt/ADMINPORTAL/Data/DOC/20100930181236662Consti1808.Bayona.pdf> (revisado el 28 de octubre 2017).

- Constitución de Cádiz de 1812. En http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/spagna_constitucion_1812_esp.pdf (revisado el 02 de noviembre de 2017).
- Constitución de Guáimaro, Biblioteca jurídica de la UNAM, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/7.pdf> (revisado el 11 de octubre de 2018).
- Constitución de la República de Cuba de 1901 en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2138/7.pdf> (revisado el 30 octubre de 2017).
- Constitución de la Yaya del 30 de octubre de 1897 en <http://www.cuba-economia.org/documentos/constituciones-de-cuba> (revisado el 29 de octubre de 2017).
- Constitución federal de 1811 (21 de diciembre de 1811). En <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/Venezuela%201811.htm> (revisado el 02 noviembre 2017).
- Constitución imperial de Haití de 1805 en <https://decolonialucr.files.wordpress.com/2014/09/constitucion-imperial-de-haiti-1805-bilbioteca-ayacucho.pdf> (revisado el 28 de oct. de 2017).
- Constitución política de la Monarquía Española. Promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812, http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf, (revisado el 28 de octubre de 2017).
- Constitución quiteña del año 1812. Decreto Legislativo No. 000. RO/ 000 de 1 de Enero de 1812. En <http://www.eltelegrafo.com.ec/images/eltelegrafo/banners/2012/constitucion-quito-1812.pdf> (revisado el 02 de noviembre de 2017).
- Constitution du 3 juillet 1801. En <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1801.htm#3> (revisado el 02 noviembre 2017).
- DACAL MOURE, R. y RIVERO DE LA CALLE, M. *Arqueología Aborigen de Cuba*. La Habana: Editorial gente Nueva, 1994.
- DUMONT, J. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- DURAND, G. *Le Québec et la laïcité. Avancées et dérives*. Montréal: Les Éditions Varia, 2004.
- DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492 - 1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.
- FROESCHLÉ, M. *L'école au village. Les petites écoles de l'Ancien Régime à Jules Ferry*. Nice: Serre Éditeur, 2007.
- GAIGA, J. *Pinar del Río: Tres siglos de compromiso evangelizador*. Pinar del Río: Ediciones Vitral, 2003, p. 9 – 27.
- GARCÍA GÜEDES, S. “La academia católica de Ciencias Sociales, una institución al servicio del pueblo de Cuba”, en, *Tercer encuentro nacional de Historia, Iglesia católica y nacionalidad cubana, Memorias, Comisión Nacional de la pastoral de Cultura de la COCC*, casa diocesana La Merced, 6–9 de junio, Arquidiócesis de Camagüey, 2000, p. 173 – 179.
- GAUCHET, M. *La religion dans la démocratie. Parcours de la Laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, J. *Sobre las justas causas de la Guerra contra los Indios*. México: Fondo de cultura económica, 1941, p. 99 – 101.
- GONZÁLEZ-RIPOLL NAVARRO, M. D. *Cuba, la isla de ensayos. Cultura y sociedad (1790-1815)*. Madrid: RAYCAR, 2000.

- HROCH, M., "Real y construida: la naturaleza de la nación", en John A. Hall (editor). *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 127 – 146.
- IBARRA GUITART, J. R. *El tratado anglo-cubano de 1905: Estados Unidos contra Europa*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- JULG, J. *Les évêques dans l'Histoire de la France, des origines à nos jours*. Paris: Éditions Téqui, 2004.
- MAZA MIGUEL, M. P. *Entre la ideología y la compasión, Guerra y Paz en Cuba, 1895 – 1903*. Santo Domingo: Instituto Pedro Francisco Bono, 1997, p. 97 – 146.
- PATÍÑO FRANCO, J. U. *La Iglesia en América Latina: una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza*. Bogotá: San Pablo, 202.
- PÉREZ VALENCIA, F. *L'Église catholique cubaine, entre réforme politique et réforme ecclésiale: La réception du concile Vatican II à Cuba*. Tesis en opción al grado de Doctor en Ciencias de la Religión, Université Laval, Québec, Canada.
- PICHARDO VIÑALS, H. *Documentos para la Historia de Cuba*, T – I. La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1984, p. 285 – 292.
- RAMOS, M. A. "Protestantes extranjeros en el siglo XIX" en Carlos M. Molina Rodríguez. *Protestantismo en Cuba. Recuento Histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. La Habana: Editorial Caminos, 2011.
- REMOND, R. *Le XIXe siècle 1815 – 1914. Introduction à l'Histoire de notre temps-2*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- RODRÍGUEZ DAGO, R. *El santero cubano*. Miami: Ediciones Emanuel, 2000.
- SUESS, P. *La Conquista Espiritual de la América Española, 200 documentos-siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 2002, p. 127 – 128.
- TABIO, E. E., "Nueva periodización para el estudio de las comunidades aborígenes de Cuba", en *Cuba Arqueológica*, Año VIII, núm. 2, 2015, p. 103 – 111.
- TALBOT, E. *Pluie de miracles sur le pays des Incas*. Le Havre: Publibook, 2005.
- TEYSSEIRE, D. "La valeur d'un incise: le «Même(s) Religieuses» de l'article X de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 marque-t-il le triomphe de la tolérance en matière religieuse", en *Les cahiers de Fontenay, Lumières et religions*, no 71/72, septembre 1993, p. 165 – 178.
- TORRES-CUEVA, Eduardo. *En Busca de la Cubanidad*, T – I. La Habana: Editorial de Ciencias de Sociales, 2006.
- TORRES-CUEVAS, E. y LOYOLA VEGA, O. *Historia de Cuba 1492 – 1898. Formación y Liberación de la Nación*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 2001.
- TORRES-CUEVAS, E. *Obispo Espada, papeles*. La Habana: Editorial Imagen Contemporánea, 1999.
- VEGUILLA CENÉ, L. *Más de Cien Años de Obra Bautista en Cuba Occidental*. La Habana: Oficina de Publicaciones Seminario Teológico Bautista, 1997.
- WILLAIME, J-P. "L'enseignement du fait religieux à l'école française: conséquences et défis du rapport Debray", en Fernand Ouellet (director). *Quelle formation pour l'éducation à la religion?* Québec: Press de l'Université Laval, 2005, p. 85 – 104.