



Mitológicas

ISSN: 0326-5676

caea@sinectis.com.ar

Centro Argentino de Etnología Americana
Argentina

Basail Rodríguez, Alain
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN CUBA. ARGUCIAS DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS Y SUS
DIMENSIONES POLÍTICAS
Mitológicas, vol. XVI, núm. 1, 2001, pp. 115-133
Centro Argentino de Etnología Americana
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14601604>

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

redalyc.org

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

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN CUBA. ARGUCIAS DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS Y SUS DIMENSIONES POLÍTICAS

Alain Basail Rodríguez*

*Buena es la sal; mas si también la sal se desvirtúa
¿con qué se la sazonará?*

(San Lucas 14, 34)

Summary: This paper focuses on cultural change, taking into account the relationship between the religious field and the political. Both these show the tension between tradition and change, and give meaning to social action, cultural reproduction, political legitimization, all of which generate possibilities for social transformation. The author underlines the “matrixes of the social meaning of the world”, in which are included Catholicism, Protestantism and Afro-Cuban cults. Specifically considered are the degree of the churches’ autonomy, the logic of the symbolic market of faith, revitalization of identities and, in general, the fight to obtain room for action in the spheres of socialization, hierarchy of values and changes in the religious meaning of life. The author delves into the relationship between the Catholic Church and the Cuban State due to the former’s institutional role, social projection and action that define this church as one the most significant within the religious field.

Key words: religious field, political field, social change, Cuba.

I. Sociedad y cambio cultural: la dinámica religiosa

La realidad cubana ha estado impactada por una serie de cambios internos y externos desde finales de los 80. Algunos síntomas de los procesos internos se constataron a mediados de los 80 cuando se advirtió una crisis cultural por los problemas para la reproducción ampliada del sistema económico (Espina, 1998: 46-62), hecho que desató una crítica cultural, que reivindicaba la vuelta a las raíces, la búsqueda de nuevos placeres estéticos y el encuentro con lo diferente

(Fuente 1992: 61-69; Chaveco 1995; Campos, 1998).

Durante la década de los 90, fueron más evidentes las contradicciones en las relaciones sociales y el accionar de los múltiples actores se debatió entre situaciones de reversión y la necesidad de superar una crisis económica y social que aún no ha terminado.

La crisis económica y las (in)acciones para superarla produjeron fracturas sociales de difícil legitimidad, estados anómicos y vacíos de significación y sentido con graves implicaciones ideológicas para el proyecto social cubano. Los cambios se advierten en

la creciente complejidad del entramado social en medio de la mayor diversidad, los nuevos efectos y los mayores alcances de las determinaciones mercantilistas. La celeridad con que se transforman las relaciones no sólo se puede constatar en la diferenciación creciente y la complejización de la estructura social, con la formación de nuevos grupos clasistas sino también, en el redimensionamiento simbólico de las mentalidades de hombres y mujeres, visibles, por ejemplo, en los valores.

El universo simbólico de la transición que viven los cubanos ha sido poco estudiado desde las ciencias sociales, a pesar de la importancia de este análisis para entender cómo se representan el mundo en que viven y las posibilidades de superarlo. La crisis económica y la politización extrema por la intensa lucha ideológica conmocionaron los diversos campos culturales. Al mismo tiempo, estos se dinamizaron a partir de la improvisación y la creatividad de sus agentes, de la creciente autonomía y, en algunos casos, de su inserción en las relaciones mercantiles. Los campos del arte, de la religión, la educación y los intelectuales, entre otros, expresaron la tensión entre tradición e innovación y vehiculizaron los cambios de mentalidad por su importancia para dotar de sentido y fuerza la acción social y política con nuevas evidencias sociales, la reproducción del orden cultural, la legitimación del político y la generación de propuestas y alternativas de cambio.

El estado cubano, a partir de la hegemonía cultural garantizada por el control de las principales agencias de producción de evidencias, promovió valores, capacidades y modelos de intervención que han codificado moralmente a hombres muy politizados y

forjado mentalidades de compromiso y asentimiento, favorecedoras de la integración sociopolítica. Con la crisis, estos diferentes ámbitos de producción cultural continuaban informando muchas de las representaciones, símbolos y códigos culturales que definen “lo cubano” pero en un clima latente de debate, cuestionamiento y disenso de los aspectos de la tradición (sub o sobre) valorados y del presente promovidos por las políticas culturales. Así, la desvirtualización de la significación de prácticas sociales como el trabajo, el ocio, la sexualidad, la cocina, la educación fueron inevitables y desembocaron en la problematización de múltiples aspectos centrales en los modos existenciales de los cubanos.

Entre las formas de la cultura que expresaron las contradicciones de los cambios, se destacaron por su notoriedad: las religiosas. La sociedad exteriorizó su diversidad religiosa replegada en los espacios privados tras los “años de ateísmo” y, como consecuencia, los espacios públicos mostraron una iconografía llena de símbolos religiosos. El auge de la vida religiosa se constató con la mayor asistencia y participación a ceremonias religiosas –léase bautizos,¹ iniciaciones, ritos mortuorios o fiestas–, la notable presencia de signos religiosos en el vestir o el decorado de las casas –crucifijos, collares, estampillas religiosas, etc.– y en la comercialización de los textos bíblicos y de artículos religiosos de diverso tipo. Este dinamismo terminó siendo asumido por las instancias de representación política institucionando la tolerancia religiosa y reconociendo la participación activa de los religiosos en la vida social y política del país.²

En este contexto, el presente trabajo profundiza la caracterización de lo que hemos

llamado “la implosión religiosa de los 90” (Basail y Castañeda 1999: 173-194), centrán-donos en actualizar y comprender las propuestas e interpretaciones planteadas sobre la realidad social desde las diferentes experiencias religiosas, cuyas identidades venimos estudiando desde hace unos años. Se analizarán las relaciones entre el Estado cubano y la Iglesia Católica insistiendo en la naturaleza conflictiva, las ambigüedades, argucias y la dimensión política de las mismas en la medida que se tornan tensas en determinadas coyunturas. Interesa la Iglesia Católica por ser una de las más significativas del campo religioso por su grado de institucionalidad, proyecciones y actuación, de tal forma que la estrategia de análisis permita ejemplificar cómo, desde el campo religioso, se proponen al mercado simbólico nuevas evidencias que expresan la complejización y los nuevos contenidos de las relaciones sociales en Cuba.

II. Características y procesos del reencantamiento de la realidad.

La formación de la cultura y del pueblo cubano en la larga duración de la historia a partir de diferentes factores humanos y matrices culturales determinó la heterogénea constitución del campo religioso. A pesar de la primacía de lo católico por sus profundas imbricaciones con los intereses de poder, se acentuó una libertad de ortodoxias donde se mezclaron la indiferencia y la resistencia en complejos procesos de sincretización. Entre los cubanos se extendió una religiosidad o imaginario religioso más marcado por el enfrentamiento a las contingencias de la vida mundana que por principios trascendentales

inermes y una práctica ortodoxa.

Hoy, el campo religioso está envuelto en procesos de pluralización que son competitivos. Se trata de conflictos evidentes cuando las distintas expresiones indican la significación de los atributos sociales de sus capitales simbólicos y humanos. Lo religioso se ha venido definiendo a partir de luchas por capitalizar y movilizar bienes extra o intra mundanos. Estas luchas se han instituido como factores dinamizadores del campo. En aras de la capitalización del potencial participativo y asociativo latente en la sociedad, así como de la sed espiritual y/o material, las diferentes expresiones despliegan estrategias proselitistas a partir de los recursos de que disponen. Así se desarrollan los discursos y las liturgias religiosas, el consumo de textos bíblicos o de propaganda,³ se amplían las redes de familias, de hermanos o institucionales por todo el mundo y el país permitiéndoles hablar de cambios en las relaciones sociales de evangelización. Una situación muy explícita de estos conflictos y luchas se pudo constatar en la más reciente de las masivas peregrinaciones al santuario de San Lázaro. Así, por ejemplo, a los tradicionales participantes⁴ se unieron grupos de bautistas y pentecostales cantando, repartiendo publicidad y llamando a sumarse a su grupo.⁵

Estos procesos no se comprenden sin una referencia explícita a los cambios en los grados de institucionalidad, normatividad y compromiso. La fuerza del campo religioso radica en la extensión y consolidación cuantitativa y cualitativa de todas las expresiones aunque en diferentes escalas. La renovación se puede constatar en el aumento del número de feligreses, el mayor desarrollo de las estructuras organizativas internas, los recur-

Los materiales de que disponen –fundamentalmente por la vía de los donativos del exterior– y la creciente importancia como agencias socializadoras de niños y adolescentes.⁶ Las Iglesias se someten a amplias remodelaciones o se reconstruyen con materiales escasos y costosos e ingeniosos diseños que ejecutan las más de las veces los propios miembros con apoyo estatal. Las “nuevas” iglesias relucientes, pintadas, acondicionadas, iluminadas hasta para prever “apagones”, constituyen una dimensión físicamente imponente de las relaciones y estructuras que se tejen en su interior y se asumen en la vida cotidiana, máxime cuando en estas se deposita la esperanza, la tranquilidad y la fe de superar la dura vorágine que viven los cubanos. Estos espacios arquitectónicos no deben entenderse sólo como marcos de la vida religiosa, sino como espacios socialmente conformados e históricamente apropiados con implicaciones para la reproducción de identidades socio-religiosas.

El “comunitarismo religioso” puede explicarse atendiendo a la búsqueda de mejores posicionamientos con respecto a las dimensiones sociales de las variables temporal y espacial. La primera, porque se vincula, con pesimismo, con un pasado de abundancia –los años 80–, un presente agravante y un futuro poco promisorio y transparente. Y, la segunda, porque se plantean preguntas sobre el lugar que ocupan en la sociedad y las posibilidades reales de movilidad social teniendo en cuenta los procesos de diferenciación social y la tendencia a la elitización por la concentración de la riqueza. La crisis y la inestabilidad de los lazos familiares, sociales e ideológicos provocaron sensaciones de “pérdida”, “desconcierto” y “miedo”. Las organizaciones religiosas proporcionaron,

por su parte, estructuras de plausibilidad dando un sentido de continuidad e identidad al “yo”, a la individualidad abatida por los desgarramientos. Las respuestas expresaron la necesidad de encajar el tiempo personal y social en un tiempo trascendental que resultó para muchos, ante la distancia de la utopía socialista, religioso. La velocidad de las reversiones supuso la conmoción temporal del futuro –vivenciado por algunos como un estrangulamiento del presente– y provocó reacciones en las que se privilegió, para la solución de problemas existenciales y materiales a corto y mediano plazo, el tiempo de interacción con lo sagrado y la inserción en estructuras que aliviaran la sensación de pérdida y ruptura.

Debe añadirse que los actores sociales han operado una movilidad en la jerarquía de los valores, en la que prima la solución de los problemas personales en detrimento del colectivismo y la mayor consideración de lo novedoso sobre lo conocido. Ello no significa que se subestime la unión y solidaridad con otros, si no que se limitan por familiaridad, amistad o empatía religiosa. El cubano interpuso a los impactos de la realidad reinterpretaciones del mundo que le permitieron calmarse con el consuelo de la resignación o la potenciación de proyectos de vida individuales o familiares. Así, la aparente evasión de la realidad que supone el refugio en “lo sagrado” se traduce en un reencantamiento de la realidad con explicaciones místicas y mágicas, la búsqueda de emociones, vivencias y lecturas que hagan soportable la opacidad creciente de las relaciones sociales, den sentido a las acciones para salir adelante y refuercen las estrategias que definen el lugar individual y de los grupos de pertenencia en la (re)estructuración

de la sociedad.

De tal forma, la significación social de la religión se constata, sobre todo, en su mayor capacidad para intervenir en la vida individual de los creyentes al promover la solidaridad, ideales de vida, valores morales, modelos de comportamiento y esperanza. Se trata de un proceso de búsqueda de la “comunidad perdida” por la crisis económica y social. Las búsquedas pueden ser interpretadas en dos sentidos no necesariamente opuestos: uno, que a partir de las carencias materiales subraya la tendencia a “la jabonización de la evangelización”, -como llamó el reverendo Raúl Suárez a la orientación económica de estos procesos para la satisfacción de necesidades vitales- y otro, que subraya la tendencia a la búsqueda de bienes espirituales, de tranquilidad, calma y salvación,

Como resultado se aprecia una alta movilidad religiosa. Algunos pertenecen a varios grupos religiosos al mismo tiempo, y experimentan vivencias múltiples que son contradictorias, lo cual es un reflejo de la inestabilidad de los acercamientos y de las averiguaciones individuales o colectivas y de la debilidad de los entramados de relaciones a pesar de los esfuerzos de formalización.⁷ El fenómeno de la exploración incasable expresa la profunda necesidad de búsqueda de emociones, convicciones y consuelos en la religión. La construcción de la identidad necesitó de hondas y complejas expresiones ante la tediosa rutinización, la trivialización de la vida cotidiana, la acumulación de frustraciones y el vaciamiento de significado del discurso político. La búsqueda religiosa apunta también a resolver necesidades materiales.

Esta realidad nos permite advertir que no se desvirtúa la tendencia a la sincretización

sino que, con la estabilización del número de creyentes, se refuerza la conformación de un imaginario de significaciones socialmente transversales, es decir, compartido por amplios sectores sociales y determinado por las prácticas y problemas cotidianos. Esta apropiación personal y/o grupal de las profesiones de fe va más allá de las “matrices de sentido del mundo” ortodoxas, elaboradas e institucionalizadas, para darle un sentido religioso a la vida -más regido por el pragmatismo que por el trascendentalismo- hacia soluciones mítico-mágicas y prácticas menos comprometedoras en el plano ético y organizacional.⁸

De cualquier forma, no debe perderse de vista que las estructuras de plausibilidad de los grupos religiosos, además de seguras y trascendentales, se han flexibilizado, estabilizado y se presentan con una fuerte carga diferenciadora -como factor de estructuración social- y configurando una serie de actitudes y comportamientos sociales relacionados con el individualismo, el igualitarismo, el trabajo, el asociacionismo, etc. La acción social aún está sesgada por un concepto asistencialista salvo algunas excepciones como los proyectos participativos que promueven el *Centro de Reflexión y Diálogo* de la ciudad de Cárdenas y el *Centro Martin Luther King* en la barriada capitalina de Marianao.

En síntesis, los cambios de identidad religiosa han pasado de las adaptaciones de las iglesias a las evoluciones de la munda-nidad a partir de nuevas capacidades que diversifican los procesos de producción de respuestas y valores para múltiples actores y, al mismo tiempo, acentúan la competencia a partir de la importancia del principio de la diferenciación-identificación en rela-

ción con otro(s) grupo(s) o individuos(s) religiosamente definido(s).⁹ Una rápida presentación del accionar de las matrices de sentido religioso del mundo más significativas en el mercado de las creencias, que se presenta hoy más abierto, rebela los procesos generales y las estrategias particulares de cada una para asumir la desbordante demanda inicial y la necesidad de producir sentido existencial y normativas morales, a saber: el catolicismo, el protestantismo y la afrocubana.

La Iglesia Católica comenzó a desarrollar estrategias para asegurar el mantenimiento del compromiso religioso con el catolicismo: la reorganización de sus estructuras, el aumento del cuerpo eclesiástico y la activación de sus relaciones internas abriendo canales de participación a los creyentes, la asunción de responsabilidades y la libre expresión de sus iniciativas.¹⁰ También, se presta más atención a las zonas rurales con la celebración de misas periódicas en casas de familia, al movimiento de renovación interna carismático, a la relativa aceptación de la religiosidad popular y a la interpretación del sentido del propio culto.

La asistencia social volvió a ser significativa tras la creación de “Caritas-Cuba” en 1991 y su extensión a toda las parroquias con la apertura de comedores para ancianos, lavanderías para enfermos, la atención a madres solteras, así como, con la actuación de la “Pastoral Carcelaria” que ayuda a las familias de los presos. La Iglesia ha querido encarnar la representación legítima de minorías sociales en situaciones de pobreza, presidio o discriminación como en el caso de los migrantes internos procedentes del oriente del país. El cardenal Jaime Ortega ha ratificado la voluntad de acercar más la institución al mundo real, actualizando sus re-

ferencias con un lenguaje más accesible e intentando “una postura espiritual positiva”.¹¹ Al mismo tiempo, ha insistido en la necesidad de un acercamiento y la colaboración con otras religiones. Estas prácticas se consolidaron, como veremos, con la visita de Juan Pablo II en enero de 1998 como hito fundamental en el empeño de vencer “la crisis vocacional” y otros desafíos planteados a la iglesia.

Si bien el catolicismo experimentó desde los ‘80 una tendencia recuperativa, este tuvo que enfrentarse con sus tradicionales rivales en condiciones de cierta desventaja. Mientras que la Iglesia Católica se retrajo desde 1959, crecieron en importancia las iglesias protestantes¹² y las prácticas de origen africano que a pesar de ser catalogadas como “cosa del pasado”, gozaron de la benevolencia estatal y extendida aceptación social como reconocen sus líderes.

En particular, el Consejo de Iglesias de Cuba (CIC),¹³ convocó a un Congreso con la intención de que participaran todas las iglesias evangélicas hacia finales de 1999. Un Comité Nacional comenzó la organización de la Celebración Evangélica Cubana, bajo el lema: “*Jesucristo por todos y para todos*”; y tres temas centrales de discusión: “*Amor, Paz y Unidad*”.¹⁴ El propósito central fue realizar una gran reunión donde participaran diferentes denominaciones, una “aventura de fe” no con fines proselitistas sino para promover esas máximas del evangelio, subrayando su carácter “Evangélico” y “Cubano”.¹⁵ En general, las diferentes actividades fueron exitosas y, como las católicas organizadas un año atrás, verdaderos hechos comunicacionales de alcance nacional, por el despliegue propagandístico y la transmisión televisiva de las cuatro reuniones más

significativas. Sin embargo, algunas iglesias se abstuvieron de participar subrayando los intereses políticos en juego y contradicciones éticas. Esta realidad expresó el accionar de un conjunto de iglesias cristianas muy diverso.

Llama la atención la expresión “aventura de fe”, como propuesta de una aventura existencial que se inspira ideacionalmente en un viaje, nuevas experiencias y cogniciones con dos destinos imaginariamente configurados: (a) la utopía cristiana revelada a través de la palabra de Jesucristo como sinónimo de unidad y paz en contra de (b) la pérdida y la nada del infierno. Si bien para algunos “el reino de Dios” en la tierra se acerca al proyecto social cubano, para otros es el segundo destino el que define al mundo real. Ambas son connotaciones de sentido y para el contexto cubano, como veremos más adelante: el cielo y la luz o el infierno y las sombras.

Por último, las prácticas religiosas de esencia africana e, incluso, el espiritismo y la religiosidad popular, mostraron mayor capacidad de adaptación que las familias eclesásticas a los enormes desafíos del período especial. Estas tienen gran significado en la vida de los cubanos con sus creencias y prácticas curativas, la comunicación con los espíritus y distintos elementos que subrayan el sentido utilitario y pragmático de la religiosidad.

Las religiones cubanas de raíz africana tienen unas estructuras organizativas basadas sobre redes de casas templos, cuyas normativas constituyen más bien pactos personales entre grupos relativamente pequeños, o sea, una densidad moral raramente formalizada o prescrita y abierta al amparo de cualquier individuo. Estas características han permitido históricamente su sobrevivencia en

la clandestinidad, la transmisión oral de su patrimonio, la resistencia a las agresiones u hostilidades, al tiempo que impedido la intelectualización y burocratización excesivas que sí amenazan a otras matrices religiosas. Sin embargo, ello les confiere una debilidad institucional, que resulta problemática en términos de representatividad ante otras instituciones religiosas y estatales,¹⁶ limitadas capacidades para profundizar en mecanismos de socialización y en los entramados de relaciones. Sin lugar a dudas, esta situación puede ser revertida con innovaciones en el plano asociativo.¹⁷

Tales expresiones reciben un especial reconocimiento político y social como dimensiones significativas de la cultura nacional en el contexto de la revaloración de los distintos elementos identitarios de lo “popular” en tanto factores centrales del nuevo consenso social alrededor de lo nacional. Sin embargo, se produce una sobre-representación de lo cubano como lo afrocubano en términos religiosos, a constatar en todas las manifestaciones artísticas, las políticas culturales y en las ofertas turísticas. Esas realidades y las respuestas de los mismos actores religiosos se expresan en: la comercialización, la ritualización y la folklorización de las prácticas religiosas. Esta realidad suma, a la debilidad institucional, escisiones entre los practicantes y sus formas organizativas en torno al sentido social o comercial y, a largo plazo, la recreación del capital cognitivo y simbólico conservado y transmitido de generación en generación.

En sentido general y retomando los argumentos iniciales, hay que apuntar que las iglesias y denominaciones han recuperado espacios para la satisfacción de las necesidades de una espiritualidad que enfrentó cierta or-

fandad y, con su acción, potenciando la capacidad de intervenir y negociar en la vida social a través, fundamentalmente, de su papel en los procesos de socialización, integración y participación social. De esta forma fortalecen una incuestionable capacidad referencial –prescriptiva y postscriptiva- de comportamientos individuales y sociales. También recuperaron un discreto papel a la hora de estructurar el calendario social por medio de la sistematización de misas, cultos, consultas o ritos y de la actualización de los días festivos –tales como el 25 de diciembre- y las fechas de procesión –como las de Semana Santa, las de San Lázaro, la Virgen de la Caridad del Cobre, etc. El tiempo religioso comienza a reinsertarse en el tiempo social y por eso, quizás, las disputas se centran en torno al acceso a los medios de comunicación como cronómetros contemporáneos y dispositivos generadores de evidencias sociales, patri-monializados por el estado cubano. La comunicabilidad, como cualidad necesaria de todo proceso de condensación cultural, es el atributo neurálgico de todos los proyectos religiosos y, en cuanto tal, tema prioritario de las discusiones, sobre todo, para la Iglesia Católica que no se conforma con ser una iglesia orante como se definió en el ENEC de 1986 cuando había decidido participar en la construcción de la sociedad socialista.

El “mercado simbólico” de los noventa es plural y conflictivo a partir de la introducción de “elementos de ruptura” en la búsqueda de una renovación centrada en nuevas relaciones sociales evangelizadoras donde es vital la búsqueda de sentidos, la capacidad cohesionadora y generadora de la solidaridad del individuo –definido o no religiosamente- con las prácticas colectivas y con un

orden sociocultural que se revela “encantado”. Lo que puede volver realmente conflictivo el reencantamiento de la realidad es el dimensionamiento político de las mentes y previsiblemente las acciones de los diferentes actores.

De esta manera, se proponen a continuación algunas interpretaciones sobre esta dinámica poniendo en cuestión las interdependencias de ambos campos, sus ambigüedades y proyecciones a partir de un interés central por: ¿Cómo se interrelacionan las lógicas de las agencias religiosas con las del poder político?

III. Religión y Política: argucias y proyecciones

Cuando las cargas emotivas, de sentido y de compromisos religiosos comenzaron a revelarse como un dato real de las relaciones sociales que superaba la “cultura materialista”, la política del gobierno cubano propició una mayor tolerancia del hecho religioso y la eliminación de las limitaciones al ingreso de los creyentes en el *Partido Comunista* –P.C.C. (1991)-. Un año después, la Reforma Constitucional hizo explícita la negación de prácticas discriminatorias de naturaleza religiosa contrarias a la “dignidad humana” y estableció igual consideración para todas las “creencias y religiones” en el artículo octavo de su texto. Ello cambió las relaciones entre las lealtades religiosas y las políticas y un reconocimiento de la necesidad de la inserción más activa en la vida política y social de importantes grupos religiosos cuya potencialidad se manifestaba en la sociedad. El capital simbólico nacionalista se embebió de su dimensión religiosa en momentos en

que la unidad nacional cumplía una importante función legitimadora y el gobierno cubano enfrentaba el reto de abrir nuevos espacios de integración política y socialización proponiendo nuevos patrones de relaciones políticas.

Entonces, se fueron concediendo espacios de acción a la Iglesia Católica y a otras en términos de asistencia material y espiritual.¹⁸ Mientras tanto, las máximas autoridades de la Iglesia han reiterado que el objetivo de la institución que representan es ampliar y consolidar los espacios de acción fuera del control estatal lo que, si bien, por un lado, no es difícil porque el estado asume cada vez más políticas de descentralización, recorta sus posibilidades de acción y acepta complementariamente la participación de diferentes agencias en la promoción y, sobre todo, la financiación de programas sociales, por el otro, no deja de ser un tema altamente sensible para el gobierno, cuya legitimidad se ha basado fundamentalmente en las conquistas alcanzadas en el plano social por una fuerte acción estatal. La Iglesia dice hablar actualmente de acuerdo a una doble y exigente fidelidad tanto a sí misma como a la patria, y se empeña en continuar superando el silencio de las décadas pasadas.

Las relaciones entre ambos poderes son ambivalentes en medio de un clima de mutua sospecha que coyunturalmente se torna cooperativo o conflictivo. Siempre se insiste más en la segunda dimensión como se constató en la Carta Pastoral “El Amor Todo lo Espera” presentada por los Obispos cubanos en 1993. La misma definió la posición ambigua que la ha caracterizado ya que trató de colocarse en una posición equidistante entre la oposición –externa e interna- y el gobierno.¹⁹ Mientras tanto que en función de la vi-

sita de Juan Pablo II a la isla en enero de 1998, las relaciones fueron de cooperación y apoyo. No obstante, la estancia del Sumo Pontífice evidenció las contradicciones de la Iglesia porque antes, durante y después de la misma se insistió en que esta no podía leerse en términos de aprobación o reprobación del sistema. En sus homilías el Papa hizo referencia a la familia, los jóvenes, los derechos humanos, la libertad, a los cubanos del exilio y, al mismo tiempo, condenó el bloqueo económico de los EE.UU., al que calificó de “éticamente inaceptable” y criticó al “neoliberalismo capitalista” aunque subrayó al mismo tiempo que estas no eran las únicas causas de los males de la sociedad cubana.²⁰ Un discurso lleno de significantes que para cada audiencia adquirió significados diferentes pero, en general, con criterios referentes al ordenamiento global significativamente cercanos a los que defiende el gobierno cubano en la arena internacional.²¹ Se subraya más que “La iglesia... quiere ser germen fecundo de bien común al hacerse presente en las estructuras sociales...” Y más adelante se refuerzan como “... realidades vivas que tienen derecho a un ámbito propio de autonomía y soberanía”. (Juan Pablo II 1998)

Lo sociológicamente relevante de la visita del Papa no giró solamente en torno al juego de interpretaciones, sino a la confluencia de dos lógicas de poder con legitimidad propia en los mismos espacios físicos –las plazas-, comunicacionales y simbólicos monopolizados por el estado cubano. Socialmente se confirmó la tendencia de cambios que se venían dando en las mentalidades y en las representaciones de los cubanos en torno a las configuraciones del poder, y en general, de la sociedad en el contexto de la crisis y su

futuro. Las misas, los ritos y las ceremonias fueron hechos de comunicación social y, como tales, en la extensión temporal de la imagen de la iglesia como vehículo mediador hacia el futuro. De todos modos para los cubanos la visita se presenta cada vez más como un hecho aislado y puntual en el pasado,²² en el imaginario colectivo quedó la majestuosidad de los actos y el simbolismo de los discursos y, en el de la iglesia, la confianza en la renovación de la fe en Dios, en su significado social y mayor credibilidad de su papel movilizador como vocero ante la autoridad y la opinión pública.²³

Por otra parte, la prioridad de las relaciones del estado cubano con el Vaticano desde 1989 responde, en el orden externo, a la necesidad de hacer una presión efectiva sobre los gobernantes de EE.UU. a favor del levantamiento del bloqueo y lograr apoyo entre los gobiernos europeos y latinoamericanos a esa posición en medio de su apuesta por reinsertarse en las relaciones económicas internacionales apoyado por valores de universalidad.²⁴ Por otra parte en lo interno, significó reconocer la legitimidad, la fuerza organizativa, socializadora y hasta movilizadora de la religión, convencer a la opinión pública nacional de la sistematicidad de los cambios que se venían dando y refundar las bases de su consenso social y de la legitimidad política en torno a la profundización de su convocatoria política y de su capacidad de tolerancia y diálogo. Se destacó la deseabilidad de mantener relaciones de cooperación entre ambos poderes y se subrayó la posibilidad de desplegar una institucionalidad más dialógica.

Las relaciones entre ambos poderes son difíciles y tensas a pesar de la coexistencia y el clima de diálogo. Ninguno de ellos se identi-

fica plenamente con el otro y la desconfianza mutua mantiene ciertas distancias que son más evidentes en puntos de vistas diferentes y hasta opuestos en torno a la legislación penal –en particular, en lo que respecta a la pena de muerte– y a demandas específicas como el acceso a los medios de comunicación y a las instituciones educativas. La encargada de los Asuntos Religiosos del Gobierno cubano, Caridad Diego, apuntó que los problemas de éste con la Iglesia han sido coyunturales y, en efecto, así se siguen planteado con publicaciones o declaraciones de sus líderes.²⁵

La Iglesia Católica pretende desarrollar su poder religioso basándose sobre la nueva relación de evangelización propuesta por el Papa Juan Pablo II y la valoración social del mensaje religioso a partir de una teología en diálogo con el mundo real. A la propia legitimidad religiosa que es la base de la autonomía de su poder, hay que añadir la identidad política que construye como mediadora en los conflictos sociales y como agencia capaz de proponer objetivos para la superación de lo que considera “males o dramas sociales” –el divorcio, el aborto, el sistema de internados en la enseñanza– y la renovación de las relaciones sociopolíticas en términos religiosos. Esta presencia como interlocutora o profeta puede volver conflictiva su identidad institucional. La tarea de esperar a los cubanos es asumida anunciando la utopía cristiana frente a la “ceguera voluntarista” a la que dicen condujo el estado, anunciando la utopía socialista que defiende el gobierno. Desde el “Faro de Esperanza”, que según Mons. Ortega debe ser la Iglesia en “tiempos de renovación”, se perfila un nuevo mundo “donde brille la justicia, se viva en libertad y consolide la paz” como “un mundo mejor, abierto a lo impro-

viso de Dios” porque de lo contrario, se presagian epílogos fatales, “...Puede ser que con el fin del milenio haya llegado también el final de algunas utopías forjadas por los hombres, según coordinadas demasiado entusiasmas y faltas de realismo. Puede ser también que algunos autores hayan confundido la historia con la interpretación filosófica o ideológica que otros hicieron de ella” (Ortega 1999:10).

También, las relaciones de la Iglesia con la sociedad y su interacción con los diferentes elementos que integran la estructura social cubana son conflictivas, sobre todo si se tiene en cuenta que la doctrina social encuentra resistencias que pasan por diferencias de género, generacionales y de mentalidades a la hora de interpretar temas como, por ejemplo, el noviazgo, el aborto, el uso de anticonceptivos, la subordinación de la libertad a la libertad religiosa, el reconocimiento de la virtud y los valores por la fe. Lo distintivo consiste en que la iglesia se ha percatado que dentro de la sociedad se produce una subversión en la jerarquía de los valores y, por tanto, se debaten “lo conocido” y “lo novedoso”. Se inserta socialmente como potenciadora de esperanzas, dando cobijo a individuos y grupos sensibles a la política y proponiendo la utopía del “reino de Dios” que participa en un mercado de futuros sociopolíticos conmovido por la ausencia de propuestas distintivas y novedosas, así como de nuevas certezas.

Ambos poderes se posicionan en sus interacciones: *el poder religioso*, proponiendo una actitud espiritualizada positiva y una consolidación de sus estructuras organizativas, orientándose ambigualmente entre la *inmanencia* y *trascendencia*, es decir, viviendo su tiempo sin sacrificar futuros posibles

y perdurabilidad temporal;²⁶ *el poder político*, reconstituyendo su legitimidad sobre la base de un consenso lo más amplio posible, manteniendo una *intransigencia estratégica* radical en cuanto a conservar el orden social y adoptando una *diversidad táctica* para adaptarse raudamente a contextos variables.

El esquema religioso mantiene la polaridad de los dos hitos fundamentales de orden cósmico –el origen y el destino final– y, por lo tanto, pensando sobre todo para la Iglesia Católica pero generalizable a todo el pensamiento religioso, pretenden subrayar aspectos tradicionales de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, abrir o dejar abierta la posibilidad a la innovación, a lo novedoso como dispositivo del cambio con muchas dudas. El gobierno se acerca, por su parte, a todo lo latente socialmente como claves para el mantenimiento de la gobernabilidad, confía en la ciencia, la capacidad del hombre y de la razón para caminar con una lógica gradual, que introduce los cambios que estima pertinentes bajo el imperativo, eso sí, de integrar las nuevas formas de asociacionismo en lo político, generar certidumbres para su actuación y un escenario más controlado socialmente. Ambos proceden con estilos, modelos, corporizaciones y agentes diferentes pero, igualmente, se aseguran algunas claves para su reproducción temporal, produciéndose inevitablemente descuidos, generando otras incertidumbres, en su empeño por ocultar sus miedos (Alonso 1998:147).

Esta es la intersección donde se torna conflictiva la relación entre lo estatal y lo religioso, lo público y lo privado porque lo socialmente dominante por la acción del Estado no necesariamente coincide con lo que los grupos religiosos demandan. La tensión se plantea en torno a la identificación de las

resistencias a los valores promovidos oficialmente a través, por ejemplo, de la acción educativa de los aparatos del estado por el choque entre la moral de la trascendencia de la matriz religiosa y la propuesta socialista y humanista de la matriz sociopolítica.²⁷ Estas realidades producen una acumulación de demandas cuyo potencial de conflictividad puede revelarse con agudeza en determinadas oportunidades a partir fundamentalmente de cómo se interrelacionen tres realidades-problemas: a) la creciente reflexividad social en torno a la sociedad, sus características, contradicciones y problemas; b) la capitalización de los intereses colectivos a partir de la eficacia de los discursos para nombrar la realidad, formar nuevos valores o encausar pertinentemente los cambios simbólicos; y, c) el dimensionamiento del poder en la sociedad con las acciones contingentes, conflictivas o consensuadas, que se desaten a partir de las capacidades desplegadas para imponer como verdadero un ordenamiento del mundo fundada en el desarrollo de conciencias obedientes o subversivas.

El gobierno cubano continua controlando las principales agencias generadoras de evidencias sociales que conforman la trama ideológica y cultural de la revolución, por más que se desdibuje su perfil prometeico al continuar con la política de descentralización y cuestionarse más su gestión y administración. En cuanto a la política religiosa, no ha privilegiado especialmente a ninguna expresión o iglesia y, aprovechando que no existe el monopolio de ninguna en el campo religioso, más bien ha contrapesado los poderes religiosos dando facilidades a todos por igual, aunque sí ha discriminado positivamente el mayor compromiso, colaboración y comprensión de algunas organizaciones cristianas que

integran el Consejo de Iglesias de cuyos miembros tres participan como diputados en la Asamblea Nacional del Poder Popular. El campo religioso ha evitado la preponderancia de alguno de sus agentes sobre otro, así como su constitución como un interlocutor representativo de alternativas reales frente al poder político. Este es un rasgo que la política religiosa del estado cubano conoce y utiliza hábilmente en las discusiones con unos y otros, presentándose en calidad de garante de un verdadero espacio ecuménico, como el propiciado en un programa televisivo el pasado de 25 de diciembre, en calidad de mesa redonda, con la participación de representantes de diferentes grupos, instituciones y líderes religiosos.²⁸

Hoy se producen en Cuba nuevas relaciones sociales, procesos de reinterpretación de la tradición, de las concepciones sobre el mundo y la vida, donde se pueden asumir o no las innovaciones, y constatar la complejización del sistema de socialización y el establecimiento de jerarquías de valores preferenciales. En esos procesos de reestructuración social y redimensionamiento simbólico de la realidad tienen un papel activo las relaciones de evangelización que en su dimensión socialmente significativa se pueden evaluar por su ambigua contribución. Por una parte, con su trabajo ideacional promueven la convivencia civil, nuevas formas de socialización –alrededor de valores como la libertad entendida desde la fe-, participación y responsabilidad ciudadana a través de la vida asociativa; al tiempo que, imponen a la comunidad política el reto de su integración efectiva, de nuevas estrategias discursivas y educativas.

La crisis de valores acompaña la reconfiguración de la red de relaciones sociales, a

partir de la tendencia a la diferenciación y el debate entre la individualización y la comunitarización. Las nuevas codificaciones culturales, que aún tienen una base colectiva fuertemente consensuada sobre los valores relacionados con la dicotomía nación-patria, redefinen lentamente la idea de ciudadanía y las cualidades del consenso social.²⁹ Las desarticulaciones sociales vividas durante los 90 han transformado valores sociales establecidos en torno al trabajo, al colectivismo, la educación y los derechos individuales. Una importante dimensión cultural de los cambios se observa en la “búsqueda de la comunidad”, el fortalecimiento de las redes sociales locales y el desarrollo de la vida comunitaria a partir de la estructuración de papeles sociales, normas e identificaciones. Esta disminución resulta complementaria con la que se dirige a resolver, a través de estrategias disímiles, situaciones personales y familiares que enfocan la individualización.

El grado de adaptación y resistencia de las identidades religiosas y las cosmovisiones que se construyen, puede entorpecer, retardar o estimular las acciones sociales de los practicantes en dependencia de las anticipaciones cognitivas que propongan, es decir, de cómo re-presenten y potencien los anhelos y propósitos de los actores. Comprender la configuración de las mentalidades y las ideas e imágenes sobre el futuro o “lo posible” supone un acercamiento al sentido atribuido por la construcción ideológica a los cambios probables, a la acción social de quienes participan en la sociedad cubana. La interpretación del esfuerzo ideacional no puede plantearse en términos de alienación, sino como esfuerzo de liberación de la misma porque las utopías religiosas, como las socialistas, constituyen relaciones sociales al-

ternativas revitalizantes que se oponen a la sociedad vivida (Baeza 1999: 108-147). La asunción de riesgos e innovaciones en las negociaciones simbólicas entre la Iglesia, el estado y la sociedad civil se produce en un contexto muy politizado que puede introducir incompatibilidades entre las identidades, transitoriedad o permanencia, según las variadas formas en que se expresan en el interior de cada una de ellas, las tensiones entre duda/fidelidad, activismo/pasividad y resolución/resignación.

Las transiciones en la vida social presuponen una mayor flexibilidad en las relaciones sociales y una creciente reflexividad entre los actores sociales y las múltiples fuentes de sentido existencial en aras de un reencantamiento de la realidad social. Las distintas agencias de producción cultural del ámbito estatal, que poseen una mayor significación social en la definición de la realidad, tropiezan con muchas limitaciones y los retos que les imponen otras que, como las iglesias, ganan en capacidad de intervenir, promover valores y modelos de relaciones humanas. En el campo cultural están en juego diferentes interpretaciones ideológicas, por lo que se tiende potencialmente al conflicto y a la emergencia de debates sobre los contenidos del nuevo pacto social. Ello es central para nutrir las fuerzas y esperanzas de los cubanos en la construcción de una realidad que logre distanciarse de lo realmente existente, cuente con lo mejor de su pasado y potencie caminos verosímiles.

Notas

1. En 1994 sólo en la Arquidiócesis de la Habana, que incluye la capital y el res-

- to del territorio habanero, se realizaron 55.641 bautizos más que en 1988. De todas formas, advirtamos que el bautizo en Cuba no es estrictamente un indicador de catolicidad sino de religiosidad.
2. Nos referimos a la aceptación de los religiosos en las filas del Partido Comunista de Cuba en su IV Congreso de 1991 y a la reforma constitucional de 1992.
 3. Durante la década de los '90 la Biblia volvió a ser un texto imprescindible en las bibliotecas particulares y su venta en las librerías, ferias y puestos de librerías fue tan exitosa que los ejemplares se agotaban rápidamente. Se calcula que desde 1998 entran anualmente al país más de 200 mil biblias. Además, se imprimen diversos materiales de divulgación general que son repartidos en los espacios de culto, las actividades o en las visitas proselitistas. Por ejemplo, todas las diócesis de la isla publican revistas para reflexionar sobre temas sociales, económicos y culturales desde una perspectiva propia, las que más se destacan son: Palabra Nueva en la Habana, Vitral en Pinar de Río, Amanecer en Santa Clara y Simiente en la Diócesis Bayamo-Manzanillo.
 4. Creyentes católicos, de religiones de raíz africana, devotos y asistentes espontáneos.
 5. Notas de trabajo de campo realizado el pasado 16 de diciembre del 2000.
 6. Hecho de sumo interés atendiendo a que el 52,2 % de la población cubana corresponde a menores de 30 años – exactamente el 28 % oscila entre las edades de 14 y 30 años (Domínguez 1998: 63-81).
 7. Algunos ejemplos concretos sobre los conflictos entre identidades religiosas, yuxtapuestas en la experiencia individual de los creyentes, las dualidades múltiples en las profesiones de fe, que se advierte cuando los individuos atribuyen su pertenencia a los grupos con prácticas más sistemáticas, pero a la vez participan en forma más o menos esporádica en otros. Este y otros temas pueden consultarse en: Castañeda Seijas y Basail Rodríguez 1999: 228-237.
 8. Puede destacarse en cuanto a su crecimiento, por ejemplo, el movimiento de renovación carismático, porque la creencia en dones del espíritu, como la sanidad, las curaciones divinas, el ritmo de sus cantos, el trance, hacen a sus doctrinas y prácticas algo muy próximo al modo en el que los cubanos expresaron su religiosidad de síntesis con lo afro. Algo similar ocurre con el pentecostalismo, fundamentalmente en las áreas urbanas donde, además, se concentra la mayor parte de la población cubana. De hecho, es significativa la movilidad religiosa que se produce entre estas últimas y el espiritismo y las religiones cubanas de origen africano.
 9. El catolicismo es un ejemplo conocido

de lo que tratamos de decir. Los nuevos recursos discursivos del Papa Juan Pablo II, evidenciados con la visita del Sumo Pontífice en enero del '98, propician la redefinición cultural de una Iglesia que ha basado su permanencia durante siglos sobre una organización esencialmente eclesial, jerárquica y sacerdotal.

10. También, se ha organizado en casas familiares la enseñanza del catecismo - 560 en total -, aumentado la mayor proporción de bautizados entre los recién nacidos, que según fuentes eclesiales ha alcanzado el 60%. Han aumentado asimismo el índice de matrimonios y la demanda de responsos cristianos para los fallecidos.
11. Sirven de ejemplo las siguientes palabras del Cardenal J. Ortega Aladino en su *Carta Pastoral al clero, religiosos y fieles de la Arquidiócesis de la Habana con motivo del año santo jubilar, Un Dios Padre de Todos*, del 18 de octubre de 1999: "... Qué atención y respeto merece cada hombre en su extraordinaria dignidad, sobre todo el desvalido, el enfermo, el que está en prisión, el pobre porque no puede adquirir lo necesario para la vida con el salario que gana, el anciano que tiene una pensión muy reducida... todos son hijos de Dios. ¿Cómo pasar de largo ante el hombre maltrecho, cómo hacerse sordo a las quejas de los inconformes con el medio social, sean jóvenes o adultos, que viven en un repliegue parcial o total, aspirando muchos de ellos, especialmente los más jóvenes, a irse de Cuba, porque se sienten cansados de las limitaciones materiales o agobiados por la insistencia ideológica y la falta de opciones? También éstos son hijos de Dios y hermanos nuestros?" (Ortega 1999: 5).
12. Se reconocen actualmente 54 iglesias, desde las más tradicionales como la presbiteriana, metodista, bautista, episcopal y luterana, hasta las pentecostales, con un total de 1.100 pastores, 900 templos, más de un centenar de casas de culto y cinco seminarios, así como campamentos, misiones y varias publicaciones. A diferencia de la Iglesia Católica donde el 55% de su personal es extranjero, la totalidad de los pastores y ministros son cubanos. Un conjunto poblacional más o menos similar puede considerarse comprometido con ambas iglesias.
13. Desde 1995 dejó de denominarse Consejo Ecuménico de Cuba para adquirir este nuevo nombre.
14. Por nuevos factores coyunturales, la celebración fue adelantada por el Comité Nacional –compuesto por 15 miembros- para los meses de mayo-junio alegando razones prácticas y la celebración de la Cumbre de Presidentes de Iberoamérica durante el mes de noviembre en La Habana.
15. Fue concebida en dos partes: la primera, consistió en celebraciones conjuntas entre iglesias locales y otras actividades y, la segunda, los actos públicos en por lo menos 10 provincias y seis

municipios. Las autoridades políticas brindaron todo su apoyo y los principales líderes políticos asistieron a las actividades públicas centrales junto a líderes religiosos cubanos y extranjeros fundamentalmente norteamericanos.

16. Por ejemplo, el Papa no los recibió durante su visita aludiendo a esta situación y a la comercialización de sus creencias. Matizando el cardenal Jaime Ortega estimó que los consideraban como parte de la Iglesia porque están bautizados.
17. Por ejemplo, la religión abakuá o ñañigos ha iniciado un proceso de organización que une a todas las sociedades en buró provinciales y uno nacional, así como en un Consejo Supremo Nacional que regulariza algunas normas y asume la representatividad social de todos sus miembros.
18. Incluso, en torno al viaje del Papa se aceptó, como en los '80, una ampliación significativa del número de sacerdotes, religiosos y seminaristas y durante la visita se le dispensó un trato exquisito según el propio mensaje de la Conferencia episcopal dirigido al gobierno días después.
19. Esta fue la tercera toma de posición importante de la jerarquía católica desde el triunfo revolucionario en el marco de una opción por la "serenidad y la seriedad" interrumpido antes de 1969 y 1986. En la misma se describió la situación, desde una posición que los autores definieron como de "humildad realista", se valoró como desesperanzadora y reclamó un papel protagonista en la construcción de un clima de "reconciliación nacional" y un diálogo potenciador de esperanzas y no de culpabilizaciones.
20. A su llegada a La Habana el Papa animó a los cubanos a "no tener miedo". En la misa pública de Santa Clara hizo referencia a la separación de las familias por la emigración, la apertura de las escuelas a la religión, la estabilidad de la familia y la condena al aborto. En Camagüey, condenó el bloqueo económico, llamó a los jóvenes a ser "los actores de su propia historia" – sin decir cuál. Mientras que en Santiago de Cuba, insistió en la libertad de pensamiento, un proyecto de democracia, la libertad de los presos políticos y la necesidad de cambios y de reconciliación. En La Habana, en la misma plaza donde se celebran los actos políticos y donde se celebró la última misa pública en noviembre de 1959, el Papa dirigió sus críticas al "neoliberalismo", al bloqueo, condenó a los regímenes ateos y llamó a los cubanos a "la conquista de la libertad". Además se reunió con los intelectuales en la Universidad de La Habana, con el mundo del dolor y el de la cultura.
21. A pesar de no manifestarse claramente la comprensión de ello en el episcopado cubano (Alonso Tejada 1998: 144).
22. Ello no quiere decir que la Iglesia haya cesado en sus actividades, muy por el

contrario porque sus planes de trabajo ganaron en densidad y precisión en cuanto a los modos y los tiempos en que deben ser ejecutados. En 1999 organizó reuniones, simposios, encuentros y sostuvo intercambios intensos con representantes de comunidades locales y del exterior, por ejemplo: la XXVII Reunión Interamericana de Obispos (febrero), II Asamblea Nacional de la Unión Católica de Prensa y el Simposio sobre la Exhortación Apostólica “*Ecclesia in América*” (diciembre).

23. Al arzobispado se dirigen decenas de reclamos de diferentes personas con problemas de orden judicial, laboral, económico o social en general, que son atendidas y canalizadas por la comisión diocesana Justicia y Paz.
24. Ya en ese año (1989) José Felipe Carneado, que estaba al frente de la Oficina de asuntos religiosos del Consejo de estado, entregó una invitación oficial del Gobierno cubano en el Vaticano para la visita del Papa, meses antes lo hicieron los obispos cubanos de manos de Mons. Ortega.
25. Como las realizadas por el cardenal Jaime Ortega y por Mons. Pedro Maurice, Arzobispo de Santiago de Cuba, por la aceptación de los títulos de Doctores *Honoris Causa* en universidades norteamericanas. Al primero, en la Universidad de San Francisco (California, noviembre de 1999) y al segundo, en la Universidad de Georgetown (mayo de 1999). Mons. Pedro Maurice, una

de las voces más duras del episcopado cubano, afirmó que en Cuba se asiste al “...deterioro ético y cívico que ha llevado al vacío experimental, a la despersonalización y a todo el tejido social a un proceso de desintegración por corrupción interna.” En este sentido es de la opinión de que lo difícil va a ser reconstruir la subjetividad social y restablecer la autonomía de la persona. Su crudo inventario de los principales problemas sociales subraya: la angustia existencial, las desigualdades injustas, limitaciones de las libertades fundamentales, las medidas económicas restrictivas, la despersonalización y el desaliento y, en último lugar, el bloqueo exterior y las injustas relaciones internacionales (Maurice 1999).

26. Así, según sus autoridades, cumple la Exhortación Apostólica “*Ecclesia in América*” de Juan Pablo II, donde se dice: “La iglesia que por razón de su dimisión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”.
27. Sin pensar en extremos, un buen ejemplo de la conflictividad latente entre los Testigos de Jehová y el Estado se manifiesta en torno a temas sociales y morales como la donación de sangre o el aborto.
28. A una mesa redonda asistieron los máximos representantes del CIC, el Seminario Teológico de Matanzas, el Buró

Supremo Nacional Abakuá, la comunidad hebrea, y algunos católicos laicos y monjas.

29. Que pase de ser un consenso pasivo y mayores grados de actividad.

Bibliografía

Alonso Tejada, A.

- 1998 La iglesia y el contexto sociopolítico cubano. *Debates Americanos*, 5-6.

Baeza, M.

- 1999 En la proximidad del cambio de milenio: discurso apocalíptico religioso y discurso finalista no religioso. *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 4-5.

Basail Rodríguez, A. y Y. Castañeda Seijas

- 1999 Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba. Interpretaciones en el contexto de la crisis de los 90. *Convergencia*, 20.

Campos, A.

- 1998 *El campo de las artes plásticas en los 80*. La Habana: Departamento de Sociología, Universidad de La Habana.

Castañeda Seijas, Y. y A. Basail Rodríguez

- 1999 Identidad religiosa y cambios sociales en Cuba. De un grupo de "paleros" se trata. En: *Los retos de América Latina*, J. Bou, J. de Cambra y X. Paunero (comps). Barcelona: Centro de Estudios de América Latina.

Chaveco, Y.

- 1995 *La literatura cubana de los '80*. La Habana: Departamento de Sociología. Universidad de La Habana.

Domínguez, M. I.

- 1998 La Juventud en el contexto de la Estructura Social cubana. Datos y reflexiones. *Papers*, 52.

Espina, M.

- 1998 Transformaciones recientes de la estructura socialista cubana. *Papers*, 52.

Fuente, J. de la

- 1992 La joven plástica cubana: ética, estética y contextos de recepción. *Temas*, 22.

Juan Pablo II

- 1998 *Homilía durante la misa celebrada en Santiago de Cuba, 24 de enero*. (Mec.)

Maurice, P.

- 1999 Presente y futuro de la Iglesia cubana. En: <http://www2.glauco.it/nacub/otros/121.htm>

Ortega Aladino, J.

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

Resumen

Este trabajo pone en perspectiva los cambios de orden cultural a partir de las relaciones entre el campo religioso y el campo político. Ambos expresan la tensión entre tradición y cambio en sus particulares dinámicas e interacciones y tienen gran importancia para dotar de sentido y fuerza a la acción social, a la política de la reproducción cultural, la legitimación política y la refundación cultural, al posibilitar alternativas de cambio. Se subrayan las “matrices de sentido del mundo” donde se insertan el catolicismo, el protestantismo y las religiones (afro)cubanas. Específicamente se analizan los grados de autonomía, la lógica del mercado simbólico de la fe, la revitalización de las identidades y, en general, la lucha por espacios de socialización, la jerarquización de valores y los cambios en el sentido religioso de la vida. Se profundiza en las relaciones entre el estado y la Iglesia Católica, en virtud de que por su grado de institucionalidad, proyección y actuación son de las más significativas del campo religioso.