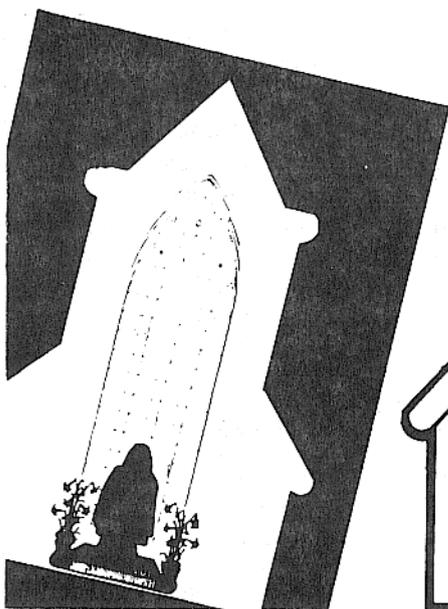


Fe Católica y Revolución en Cuba: Contradicciones y entendimiento

Aurelio Alonso



FE CATÓLICA Y REVOLUCIÓN EN CUBA: CONTRADICCIONES Y ENTENDIMIENTO*

Aurelio Alonso**

I

La Iglesia Católica, tributaria en Cuba como en el continente de una situación dominante en el plano religioso heredada de su *status* colonial, no estaba preparada, en la hora de la victoria revolucionaria de 1959, para asimilar las transformaciones sociales comprendidas en el Programa del Moncada, y mucho menos para la rápida transición a un proyecto socialista. A lo largo de la república neocolonial habían prevalecido en Cuba un marcado comprometimiento de la jerarquía eclesiástica con las clases explotadoras y las relaciones con los gobiernos que saqueaban el país y aseguraban la continuidad de la dependencia neocolonial.

La sensible concentración de la acción pastoral en los sectores acomodados de la población contribuía a desvincular el culto católico del sentimiento nacional y a hacerlo ajeno, además, a la expresión de los intereses y sufrimientos de las capas populares.

De 680 sacerdotes que había en 1955, sólo 125 eran cubanos, y de 1,872 religiosas sólo 556 eran cubanas.¹ El clero de procedencia hispana, más numeroso que el nacional, era predominantemente franquista. El Vaticano, no ajeno a la existencia de esta deformación, se había propuesto ya desde fines de la década del 30 una "cubanización" de la Iglesia en el país, y con tal propósito creó por vez primera en la historia un cardenal cubano en la persona de Manuel Arteaga y Betancourt. Pero estas proyecciones renovadoras, además de resultar tardías,

* Versión actualizada del trabajo del mismo título elaborado para el libro *Transformation and Struggle: Cuba in the 90's*, que, editado por John Kirk y Sandor Halebsky, publicara Praeger Books en Estados Unidos y Canadá en 1990.

** Subdirector del Centro de Estudios sobre América (CEA).

¹ Del informe del episcopado cubano a CELAM I, citado por Raúl Gómez Treto en *La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, Ediciones del Departamento Ecueménico Internacional (DEI). San José de Costa Rica, 1987, p. 20.

se orientaban hacia el reforzamiento de una pastoral dirigida a las clases acomodadas y a la consolidación de los nexos con los gobiernos corruptos de la época. Desde los años 40 las ofrendas de políticos y acaudalados a la Iglesia facilitaron la construcción de muchos templos en zonas residenciales de la capital,² pero muy en particular después del golpe de Estado de 1952 y a lo largo del batistato.³ En suma, las renovaciones de estos años tampoco lograron dejar en la Iglesia una herencia propicia en el sentido de aproximarla a las verdaderas urgencias sociales y los intereses de la nación.

Por estos motivos, ligados a las raíces coloniales de la Iglesia y a sus alineamientos posteriores, el catolicismo en Cuba no se caracterizaba por su arraigo popular, sino por el predominio de una indiferencia generalizada. Los rasgos de la religiosidad prevaleciente se evidencian tanto en la extensión de las manifestaciones sincréticas como en la conducta religiosa predominante. Pero estimo importante en este punto diferenciar entre religiosidad "baja" y religiosidad "sincrética", ya que este último concepto no expresa necesariamente una medida del arraigo religioso. Y resulta inexacto limitarse al sincretismo para caracterizar el modo generalizado del católico medio cubano de los años 50 de vivir su fe. Dentro de los cultos sincréticos también son diversos los niveles de arraigo, por lo que se hace necesaria la precisión sobre la falta de arraigo predominante en la población católica de Cuba en la época.

En 1954 la Asociación Católica Universitaria⁴ efectuó una encuesta que reveló que si bien el 96.5% de la muestra seleccionada declaró creer en Dios y el 72.5% se dijo católico, la asistencia declarada a misa dominical era del 24% sobre los católicos y del 17% sobre los creyentes. Según los autores, tampoco la cifra del 17% es fiable, puesto que "estudios parciales en algunas parroquias arrojan una asistencia a misa dominical bastante más baja: un 2%, un 5%, un 8% de la población local". Los autores reconocen las cifras como "bastante inferiores", comparadas con los estudios realizados en los Estados Unidos por el *Catholic Digest* y en Francia por el Instituto Francés de la Opinión Pública en la misma época.

Una segunda encuesta realizada en zonas rurales en 1957 dio por resultado que el 52.1% se declaraba católico y el 41.4% sin religión definida, y que el 88.8% de los que se declaraban católicos reconocían no asistir nunca a misa.

² Incluso un autor tan contestatario con la Revolución como Ismael Testé refleja esta desigual proyección pastoral cuando apunta que "...parte de los donantes eran dueños de centrales que contribuían con muchos miles de pesos para hacer iglesias en Miramar, aunque no daban dinero para hacer iglesias en los centrales". Cfr. Ismael Testé. *Historia eclesíastica de Cuba*, t. 3, p. 534.

³ El propio Testé critica el desenfado con que la jerarquía elogiara a Batista, calificando de "providencial al hombre que destruye la ley fundamental de la República". *Ibidem*, p. 531.

⁴ Asociación Católica Universitaria, *Encuesta nacional sobre el sentimiento religioso del pueblo de Cuba*, La Habana, 1954.

Más allá de las consideraciones sobre la vasta permeabilidad de la creencia sincrética, resalta en estos datos la realidad de una fe difusa. En consecuencia, resulta evidente que en Cuba cualquier intento de atribuir al pueblo una religiosidad definida es artificioso.

La primera ley revolucionaria que transformaba la estructura de la propiedad fue la Reforma Agraria, promulgada en marzo de 1959, y aunque no afectaba directamente a la Iglesia, los terratenientes y sus voceros, reviviendo un fervor a veces olvidado, no podían dejar de invocar la teología moral y la doctrina social de la Iglesia en sus reclamos contra el gobierno revolucionario. La recurrencia a los valores cristianos fue utilizada desde entonces sistemáticamente por las clases afectadas frente a todas las medidas populares de la Revolución. La jerarquía y el clero se alinearon, en líneas generales, junto a los intereses de los explotadores afectados, y se convirtieron rápidamente en su vocero institucional más activo. No faltaron contradicciones en el seno de la Iglesia, tanto desde sectores del laicado como en las posturas de algunos sacerdotes,⁵ pero estas disensiones no tuvieron peso para modificar el rumbo que tomaba la Iglesia en la voz de su jerarquía y de un clero mayoritariamente reaccionario y ajeno a la situación nacional.

En 1960 la Ley de Reforma Urbana, que reestructura la propiedad inmobiliaria (y que sí afectó a intereses de la Iglesia), y las dos leyes de nacionalización, que convirtieron en propiedad social el grueso de la industria, los recursos naturales, el comercio y los servicios, completaban una transformación radical de la propiedad. Este rápido proceso de socialización era acompañado de la intensificación de los ataques a la Revolución por parte de las clases expropiadas y del imperialismo norteamericano, que ya había comenzado su escalada de medidas contra la Revolución. Y de la Iglesia, en cuyo pensamiento tradicionalista primaba además un marcado anticomunismo.

Una incidencia más directa en los intereses institucionales de las iglesias (no sólo de la católica en este caso) tendría la socialización de la enseñanza, al privarlas de su medio de influencia más importante: las escuelas. A reserva del grado de confrontación predominante en el momento, la transformación requerida en el campo de la educación no admitía la subsistencia de un régimen escolar paralelo privilegiado. La reproducción de la idea religiosa no quedaba sin embargo proscrita, sino que se relegaba al seno de la Iglesia y la familia.

El fenómeno que con frecuencia se maneja como contradicción entre Iglesia y Revolución en Cuba es realmente más complejo y comporta la superposición de dos conflictos diferentes. El conflicto de clase entre las medidas populares de la Revolución y los intereses de clases afectados, por una parte, y por otra el

⁵ John Kirk relata algunos ejemplos en *Between God and the Party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, University of South Florida Press, Tampa, 1989.

conflicto religioso entre Iglesia y pueblo, derivado del alineamiento asumido por la mayor parte de la jerarquía y el clero católicos.

En la clausura del Congreso Católico Nacional en noviembre de 1959 monseñor Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, quien había mostrado su reconocimiento a las primeras medidas sociales de la Revolución, ahora afirmaba preocupado: "...hoy como nunca se pretende arrancar al hombre hasta la idea de Dios...", y sancionaba con énfasis que el "pueblo cubano es un pueblo católico [...] y que como católico se le debe tratar ya desde la infancia, constituyendo un abominable error medirlo con el mismo rasero con las demás denominaciones foráneas y minoritarias y, peor aún, con entidades arreligiosas o irreligiosas".⁶

El arzobispo desconocía la complejidad real de la religiosidad cubana al hablar sin matices de pueblo católico. Ignoraba en primer plano las creencias sincréticas, tan difundidas y tan difíciles de ponderar en su extensión. También subestimaba el 6% de religiosidad protestante que la encuesta citada arrojaba en 1955, muy inferior numéricamente a la católica, pero más arraigada, como es habitual en denominaciones que se configuran a partir de la conversión. Las calificaba además de "denominaciones foráneas", sin tomar en cuenta que por la nacionalidad del grueso del clero la Iglesia católica era española. Y al final de su escala discriminatoria quedaban los no creyentes. La Iglesia se sentía segura de una potencia de la que en el fondo carecía, y tenía demasiada fe en las clases que a cambio de sus favores comenzaban a reclamar su alianza frente a la Revolución. Mucho menos parecía percatarse de la presencia de un interés imperialista, antagónico con un proyecto de genuina independencia nacional. Ignoraba, en tanto, el sentir profundo del pueblo, protagonista y beneficiario de las transformaciones revolucionarias.

El giro adoptado por el discurso de Pérez Serantes en este evento católico, donde la presencia de Fidel Castro y Osvaldo Dorticós indica la voluntad de concertación de la dirección política, es a mi juicio, bien representativo del proyecto de la Iglesia al término del primer año de la Revolución.

Fue desde el púlpito que se había comenzado a distanciar al hombre de la idea de Dios. La exaltación del anticomunismo, prevaleciente en la pastoral del Episcopado del 7 de agosto de 1960 y en toda la prédica opuesta a las transformaciones revolucionarias, se orientaba ya a buscar el alineamiento de los creyentes con sus opresores, ahora objeto del proceso de expropiación, contra el Estado revolucionario, contra la justicia social que aquellos en la práctica comenzaban a vivir, y en consecuencia contra el sentimiento nacional y antiimperialista que se levantaba enérgicamente ante la hostilidad y las amenazas

⁶ Publicado en la *Memoria del Congreso Católico Nacional* y citado por Raúl Gómez Treto en *op. cit.*, p. 33.

de agresión desde los Estados Unidos. El efecto del contrasentido de superponer ambas contradicciones se volvería en poco tiempo contra la propia Iglesia en su relación misma con el pueblo creyente.

En el interior de las denominaciones protestantes tradicionales también se reflejó el conflicto de clases desencadenado por los cambios revolucionarios. Sin embargo, una configuración variada de sus jerarquías permitió que pastores que mantenían la defensa de la fe desde posiciones revolucionarias y de la Revolución desde su fe, hicieran frente a posturas conservadoras asegurando el espacio del cristiano en la transformación social. Esto explica incluso hacia los 70 una identificación más rápida con la Teología de la Liberación que en las asimilaciones católicas, a pesar de tratarse de una concepción nacida en el continente, sobre todo en el seno del catolicismo.

El poder revolucionario nunca se reconoció en conflicto con la Iglesia; en realidad no tenía motivos para contribuir a la articulación artificial de la contradicción. Numerosas manifestaciones de Fidel Castro entre 1959 y 1963 muestran una postura consecuente en subrayar el respeto al sentimiento religioso vigente, y la naturaleza de la confrontación verdadera que se desencadenaba con las clases explotadoras y contra el imperialismo.⁷

El análisis retrospectivo que hace la Iglesia de esta etapa adolece de un tono justificativo generalizado. Justifica las pastorales anticomunistas de los obispos en los primeros años de la Revolución,⁸ y atribuye la imagen de una "Iglesia desafecta a la Revolución" a la simple adopción por parte de "algunos cristianos" de un estilo cerrado y defensivo a modo de "exilio interior" con el fin de "conservar su identidad". Se evidencia en estas citas el tratamiento evasivo de la proyección asumida.

Aun después de superados los momentos de mayor tensión, la Iglesia católica no supo encontrar su espacio en la transformación con una reinserción social, en la cual una simple apertura a la confrontación con una burguesía entreguista en proceso de ser expropiada también habría encontrado fundamento doctrinal en las raíces mismas del cristianismo, y no sólo en el marxismo-leninismo. En Cuba no faltaron cristianos que vieran este fundamento y lo reclamaran, sin llegar a contar con la comprensión de la Iglesia, que se mostró incapaz de entender la transformación social y menos aún de aceptar que los fieles participaran en ella. Ni su conformación interna, ni los referentes externos (aún preconciarios), ni los comprometimientos de su jerarquía, ni su pulso social se los facilitaban.

⁷ El lector puede remitirse a los discursos de Fidel Castro del 10 de agosto, el 10 de octubre y el 27 de noviembre de 1960.

⁸ *Documento del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC)*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1986, párr. 57 y 152.

La burguesía cubana expropiada subestimó la solidez de las raíces populares de la Revolución e indujo a la Iglesia a subestimarlas. La Iglesia no valoró en su justo sentido el empeño del poder revolucionario en sostener y hacer respetar la legitimidad del sentimiento religioso y el papel de las autoridades eclesiásticas aun en medio del conflicto. Las turbulencias anticlericales que otros procesos revolucionarios han vivido no tuvieron lugar en Cuba. Fidel ha hecho notar en varias ocasiones esta característica de la Revolución Cubana, a partir de que ni en los momentos de mayor tensión proliferaron actos de violencia o extremismos de graves consecuencias.

La Iglesia tampoco había alcanzado a percatarse de la agonía de la oligarquía cubana. Pero el error de mayor incidencia en la evolución de la Iglesia, fue comprometer el prestigio de la jerarquía católica en la empresa de poner al pueblo en conflicto con sus propios intereses.

A partir de la derrota de la invasión mercenaria en Girón, donde el pueblo combatió y triunfó bajo las banderas del socialismo y se evidenció que no había retorno para la oligarquía cubana, los errores comienzan a despejarse. Definido ya el rumbo socialista, se acentuó la migración del clero que sentía incompatibilidades con la transformación, y la Iglesia se vio entonces ante el imperativo de reconsiderar su orientación social. Aquella errática proyección conflictual dio lugar a que gran parte de la población creyente se distanciara de una Iglesia con la que iba a resultar muy difícil para un cristiano revolucionario mantener un vínculo orgánico. Dio lugar igualmente a un abrupto declive de la religiosidad cristiana: en la disyuntiva muchos abandonaron una fe poco arraigada radicalizándose ideológicamente en la asunción doctrinal del marxismo-leninismo.

En la época el cristianismo revolucionario tampoco contaba con los instrumentos de interpretación de la transformación social desde la fe que algunos años después iba a aportar la Teología de la Liberación. Autodistanciada espiritualmente de aquellos cristianos que reconocían haber encontrado en la obra revolucionaria la realización del ideal de su fe, la Iglesia se iba nutriendo de los elementos más conservadores, tanto en la fe como por su posición social, y se convertía momentáneamente en refugio de resentimientos e inadaptaciones.

Es probable que después de Playa Girón los efectos de la ola migratoria, y sobre todo el costo espiritual de su alineamiento, hubieran podido reducir de manera verdaderamente crítica la base confesional de la Iglesia, de haberse adoptado una pastoral que no fuese compatible con los desafectos políticos. Primó entonces la reticencia y se privilegió en estilo y contenido una proyección tradicionalista y poco favorable a cambios que se acercaran a la ruta del movimiento social. En consecuencia, la Iglesia, en Cuba de tradición conservadora, tiene que asumir aún, con la pérdida de pluralidad política dentro de su feligresía, el reforzamiento del conservadurismo, y relegar a largo plazo el objetivo de transformar la correlación en su base a fin de ganar la pluralidad

requerida para una inserción social progresiva. Estimo que este es un elemento de peso para explicar la lentitud del proceso de su inserción social, conjuntamente con el lapso de tiempo que necesitaba para cambiar la composición y el pensamiento de su jerarquía.

En la evaluación del período en que prevalecen las contradicciones, hay que reconocer que no había tenido lugar todavía el Concilio Vaticano II, y que la orientación que la Iglesia podía ofrecer a obispos y clérigos que sin ser enemigos de la Revolución tampoco supieron desprenderse de un compromiso de clase, no se salía del tradicionalismo predominante. También hay que señalar que si bien es cierto que el poco arraigo de la religiosidad hizo menos complicada la solución del conflicto emocional ocasionado por los alineamientos de la Iglesia, no lo es menos que de haber prevalecido una religiosidad cristiana más arraigada, que hubiese sido capaz de oponerse desde su fe a los alineamientos de la jerarquía y logrado incidir en las posiciones de la institución, hubiera hallado un espacio propio desde el inicio de la construcción socialista, y seguramente hubiera dado un contorno distinto a la presencia cristiana y a la evolución de la Iglesia. Pero estas opciones no se dieron, y en consecuencia no han hecho historia.

Aunque el clero había quedado sensiblemente reducido en comparación con las cifras previas a 1961, la Iglesia tuvo la posibilidad de recuperarse progresivamente con la formación de sacerdotes cubanos y con la entrada al país de clérigos y religiosas extranjeros. Las bajas proporciones han obligado a la Iglesia a un quehacer pastoral más intenso, pero también más racionalmente distribuido en tanto dejaron de existir zonas urbanas que privilegiar y terratenientes, burguesía y en general sectores acomodados que priorizar en la acción pastoral. La nivelación social derivada de la liquidación de la dominación de clases también transformó de hecho la base social de la pastoral cristiana.

Hacia mediados de los años 60 los primeros efectos del Concilio Vaticano II comenzaron a percibirse en los medios eclesiásticos. Pero más que estas influencias, que llegaron después de los momentos de mayor tensión, fue la evidencia de la irreversibilidad de la transformación social y la impotencia del imperialismo y la reacción para obstaculizarla, sumado al saldo negativo que la confrontación dejaba para la base de sustentación de la Iglesia, lo que tuvo un peso decisivo en su orientación hacia un marco de coexistencia social interna.

El contexto para esta coexistencia estaba garantizado jurídicamente, incluso desde las constituciones de 1901 y 1940, y por vez primera en la práctica, por la política de la Revolución, que puso en vigor una verdadera igualdad religiosa nunca antes aplicada, ya que el establecimiento dominante favorecía al catolicismo como el credo más extendido e influyente, en tanto los cultos de raíz africana eran considerados como agravantes de delito en el código de defensa social. También puso en vigor una nueva concepción de la separación de la Iglesia y el Estado, la cual no comporta en la práctica abandono ni

incomunicación con las iglesias, sino más bien la garantía para las iglesias de la no intervención del Estado en los asuntos de la fe y la vida religiosa, y para el Estado, de que las instituciones eclesiásticas no instrumenten la fe como factor de inducción política contestataria al proyecto social.

El tratamiento de la fe como asunto privado, fórmula liberal mediante la cual la Revolución Francesa zanjaba la separación de la relación Iglesia-Estado en oposición al contubernio feudal, ha mantenido su vigencia en los marcos jurídicos de inspiración socialista, que se han limitado a hacer más o menos radical su interpretación y su implementación. Es también la fórmula en la que se sostienen nuestros marcos oficiosos, que resultan por fuerza insuficientes tanto para expresar el contexto de las relaciones como para asegurar la optimización de su curso.

El punto de partida tendría que ser la realidad histórica concreta, y no limitarse al discurso oficial, aunque este es sin duda parte importante de esta realidad, y como tal se configura y evoluciona a partir de la misma. Y la realidad latinoamericana muestra con claridad que la radicalización revolucionaria desde la fe cristiana no se produce exactamente asumiendo la fe como un asunto privado. La institucionalización de esta relación requiere una expresión más acabada que la propuesta por la fórmula liberal burguesa, la cual, en este plano, no ha sido superada.

II

Los años que corren entre 1962 y 1969 (y en algunas periodizaciones hasta 1978)⁹ han sido calificados indistintamente como de "silencio", "evasión", búsqueda de un *modus vivendi*, "supervivencia". De todo esto hay en una u otra medida, pero ninguno de estos calificativos es suficiente para caracterizar el período. La base social de la Iglesia fue vista a veces—erróneamente—como un simple fenómeno residual, rémora en trance de desaparición lineal. Este error se origina en una imagen estática y mecanicista de la configuración de la Iglesia (jerarquía y base confesional).

Desde el poder revolucionario no se ha evidenciado un cambio de política que se aleje del espíritu conciliador del período conflictual. En la práctica, en el ejercicio concreto de autoridad cobran vigor situaciones y a veces proyecciones discriminatorias, generadas sobre todo como resonancia de las tensiones de los primeros años y de la configuración conservadora predominante. Pero reforzada también, especialmente a partir de los años 70, por una simulación esquemática y en exceso simplificada del marxismo, que ha tenido incidencia limitante global

⁹ Algunas periodizaciones asumen las pastorales de 1969 y la cubanización total de la jerarquía como hito, pero realmente no es hasta 1978 que se puede observar un giro en las manifestaciones de la Iglesia.

en la comprensión y problematización científica de nuestra propia transformación social.

El otorgamiento de un rango doctrinal al ateísmo, aun a despecho de la evolución del pensamiento cristiano en nuestro propio continente, ha obstaculizado la comprensión de la dimensión cultural del fenómeno religioso en toda su pluralidad.

Difícilmente exista una forma de conciencia más extendida en un plano multclasista que la fe religiosa. Sólo así se puede explicar que paralelamente al conservadurismo predominante en las jerarquías, hayan proliferado en el seno de las iglesias las manifestaciones de alineamiento e identificación con las necesidades populares y la rebeldía ante la explotación y la injusticia social. La historia de la rebeldía religiosa tiene sus raíces fuera de los centros de reproducción ideológica de la religión, y aquí radica su universalidad.

El ateísmo dogmático tiende a hacer de la revolución una alternativa confesional, y por lo tanto se hace sentir fundamentalmente en formas de discriminación ideológica. Se han enumerado con frecuencia las limitantes para ostentar determinadas responsabilidades, para estudiar algunas carreras universitarias, para ejercer ciertas profesiones. Una restricción sutil que afecta sobre todo a generaciones que por su juventud son ajenas a los compromisos históricos de la Iglesia y no pueden explicárselo a través de estos.

Por parte de la Iglesia, no puede desconocerse que se requería tiempo. Tiempo para renovar la composición del clero y para llegar a contar con un episcopado más realista. Tiempo para que su labor pastoral le permitiera nutrir su base con generaciones sin contacto directo con los dilemas ocasionados por los errores iniciales. Tiempo para sentar una pastoral acorde a una sociedad sin clases. La magnitud del cambio y su complejidad requerían tiempo.¹⁰ La renovación natural del episcopado permitió la incorporación de un relevo que podía implementar transformaciones en la proyección eclesiástica. La designación de Francisco Oyes como Arzobispo de La Habana, en 1970, constituyó un paso significativo por la proyección abierta que exhibía este joven clérigo.

¹⁰ Merece atención especial en esa etapa la situación del Vaticano, cuya representación sostiene un vínculo de orden político con el Estado Nacional y de orden religioso con la jerarquía católica del país. Al retirar el Vaticano en 1962, sin relevo, al Nuncio Luis Centoz, quedó como Encargado de Negocios *ad interim* el Primer Secretario de la Nunciatura, Cesare Zacchi. La interinatura de Zacchi tuvo la inusual extensión de trece años, lo que suponía de facto una reducción formal del nivel de representación de la Santa Sede, afectando adicionalmente la norma de reciprocidad, dado que Cuba mantenía ante el Papa a su Embajador. Sin embargo, desde una perspectiva más sustancial que la formalidad diplomática, esta sustitución aportó una figura capaz de mantener una comunicación constructiva con el Estado cubano y la Iglesia local de contribuir, desde su posición, a la comprensión recíproca. Sirvió a la vez, con eficacia, de presencia tutelar vaticana en el rumbo y el ritmo renovador en la Iglesia cubana. Aunque existe evidencia de que en el ejercicio de su gestión no faltó la controversia, tanto con el tradicionalismo de la Iglesia cubana como con sectores conservadores en el propio Vaticano.

En 1969, al año siguiente de la segunda reunión de la Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM II) en Medellín, la cual legó al continente un aliento de apertura, el episcopado cubano suscribió dos significativas pastorales, muy diferentes por su contenido y por su orientación social de los pronunciamientos de 1959 y 1960 contra el comunismo. Ahora los obispos objetaban el bloqueo impuesto al pueblo cubano por el gobierno de los Estados Unidos y llamaban a los católicos a la convivencia con los no creyentes, a reflexionar la crítica de la religión y a participar en el desarrollo social. Aunque no siguieron a estas pastorales cambios sensibles inmediatos, hay que reconocer que indican el giro de una Iglesia que siete años atrás se había cuestionado el curso de la transformación revolucionaria, ignorando el bloqueo, condenando el ateísmo y propiciando el éxodo de clérigos y seglares. Sin embargo, entre 1969 y 1978 ninguna otra actuación significativa tuvo lugar en la Iglesia cubana, aunque tampoco la hubo de signo negativo.

Tuvo que transcurrir casi una década para que se diera un nuevo pronunciamiento relevante por parte de la Iglesia cubana, en el XI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes, celebrado en La Habana en julio de 1978 y al que concurren diversas organizaciones cristianas juveniles. La intervención del arzobispo Francisco Oves ante delegados e invitados sobre la fe cristiana, los creyentes y la Revolución, constituye a mi juicio la exposición más avanzada y realista formulada hasta el momento desde las posiciones de la Iglesia. Oves, a quien también se atribuye la redacción de las pastorales de 1969, se aproximó, como ningún representante del clero católico lo había hecho, a un propósito cristiano de entendimiento y cooperación. Oves reconoció en su discurso como aspiraciones de la fe cristiana los logros de la Revolución en la salud (en particular la gratuidad) y la educación, la implantación de una economía no motivada en el afán de lucro y la construcción de una sociedad sin antagonismos de clase. En cuanto a las relaciones con el Estado, dice: "No creemos vivir en estos momentos etapas de inestabilidad o de tanteo, sino más bien las del desenvolvimiento de posiciones escueta, firme y claramente formuladas en el artículo 54 de nuestra Constitución socialista [...] Es nuestro propósito, desde nuestra identidad cristiana, desarrollar nuestras acciones encaminándolas a promover una responsable y sincera participación en esta, nuestra sociedad socialista". Identifica el ideal de una sociedad sin clases con la exigencia evangélica de fraternidad, objeta la presentación de la fe cristiana como algo hostil, así como la manipulación ideológica de que ha sido objeto, y proclama un discernimiento crítico de la misma con apoyo de la ciencia social marxista.¹¹

¹¹ Esta contribución fue también la última de Oves como Arzobispo que, según Gómez Treto, no tuvo éxito en liderar en la orientación de este pensamiento al episcopado católico y a la Iglesia en Cuba. Gómez Treto alude a rechazo o "apatía" de parte de los restantes obispos junto a incompreensión

La década siguiente será en efecto de mayor dinamismo, y si las señales de inconsistencia no estuviesen presentes con recurrencia en actuaciones de la jerarquía católica, se podría hablar ya de maduración para un proceso de aproximación y entendimiento desde los años 80.¹²

La experiencia cercana de la integración cristiana en el proceso revolucionario nicaragüense, a pesar de las diferencias de lectura desde nuestra dirección política y desde la jerarquía católica, aporta elementos de probación a perspectivas que Fidel había manejado desde diez años atrás. En Chile (1971) en el contacto con los "Cristianos por el socialismo" Fidel puntualizó como un asunto estratégico la alianza que parecía buscar sin éxito en sus intervenciones de 1959 a 1962 y que ahora se le manifestaba viable a nivel continental en el discurso cristiano.¹³ Seis años después en Kingston retorna significativamente al tema proponiendo que la colaboración entre cristianos y marxistas no espere por el cambio social, sino que lo preceda "para que cuando la idea política triunfe, la idea religiosa no esté apartada, no aparezca como enemiga de los cambios".¹⁴ La reflexión está fuertemente impregnada de la dificultad vivida en la experiencia cubana para remontar los obstáculos de comunicación levantados por el conflicto.

En Nicaragua la lucha antisomocista y la transformación social dirigida por el sandinismo comportan por vez primera esta comunión de idea política y religiosa. También revelan otro nivel de complejidad de los alineamientos sociales, con orientaciones positivas desde las órdenes religiosas y una rápida derechización de la jerarquía eclesiástica después de la toma del poder. El retroceso de Ovando fue tan rápido como había sido el de Pérez Serantes. Pero nada de esto puede opacar la significación de la presencia relevante del ideal cristiano en la transformación revolucionaria. Nicaragua es un proceso que aporta mensajes, para el continente y para Cuba, sin los cuales no tendríamos todas las pistas de la dinamización de los años 80.

La apreciación satisfactoria del desenvolvimiento de la relación Iglesia-Estado acordada en el Segundo Congreso del PCC en 1980¹⁵ y su llamado a una acción conjunta de los militantes con los sectores progresistas y revolucionarios

del entonces Pro-Nuncio del Vaticano, Mons. Tagliaferri. Llamado a Roma, Mons. Oves renunció finalmente en abril de 1981 por motivos de salud. Se evidencia que en vísperas de 1980 la Iglesia cubana todavía no estaba realmente preparada para una reinserción social en la Revolución. Cfr. Gómez Treto, *op. cit.*, p. 99.

¹² El saldo que John Kirk extrae del análisis de los 80 es fundamentado, pero optimista. Cfr. los capítulos 7 y 8 de su libro.

¹³ *Cuba-Chile: encuentro simbólico entre dos procesos históricos*, Editora Política, La Habana, 1972.

¹⁴ "Conversación de Fidel Castro con los representantes de las iglesias de Jamaica, Kingston, 1977", en *Granma*, La Habana, 3 de noviembre de 1977.

¹⁵ *Resoluciones aprobadas por el II Congreso del Partido Comunista de Cuba*, Editora Política, La Habana, 1981.

de la Iglesia, a pesar de su alcance moderado y escueto, tiene un efecto de apertura sobre el texto propiamente confesional de las *Tesis y Resolución* acordadas en el Congreso anterior.¹⁶ Pero el sentido de fondo del progreso en la proyección partidaria no se hace plenamente perceptible hasta la convocatoria al IV Congreso,¹⁷ que llama a combatir la discriminación religiosa, cuya realidad ha venido señalando Fidel desde las conversaciones con Frei Betto en 1985.

Es notorio que han primado esquemas, pero también lo es que no ha habido inmovilismo ni complacencia. La evidencia más significativa de la evolución hacia la ruptura con el encuadre doctrinario la encontramos en la reunión de Fidel con representantes del Consejo Ecuménico de Cuba del 2 de abril de 1990,¹⁸ en la cual la eliminación del impedimento de integración al Partido asumió el rango de un proyecto puntual.

En el camino de esta dinámica, el libro de Frei Betto tiene el mérito de haber difundido de manera coloquial y espontánea, pero a la vez orgánica y coherente, la medida en que había madurado ya una conciencia crítica de las políticas tras las relaciones. Hoy constituye un referente tanto para avanzar en un replanteo teórico en profundidad y actualidad de la crítica marxista de la religión, como para la rectificación en el plano de las políticas concretas.¹⁹

Pero el ritmo del entendimiento se vincula con los planos de correspondencia entre las partes y existe un desbalance entre la vocación autocorrectiva de las esferas de dirección política y la que caracteriza a la Iglesia. No se trata de ignorar una evolución real que diferencia claramente a la Iglesia de hoy de la de inicios de los años 60.

El ya citado documento final del encuentro eclesial de 1986 resume bien los avances y el lastre de las posiciones actuales de la Iglesia cubana, sus reconocimientos y sus distorsiones, el horizonte propio de su proyecto evangelizador y las fronteras presentes de su inserción social. Como documento institucional, resulta omiso para expresar el alcance de las posiciones más avanzadas que pueden darse en su seno. Sin embargo, aun dentro de estas coordenadas, es el texto que con más argumentación, detalles y matices refleja posiciones actuales de la proyección eclesial. Sólo voy a comentarlo en algunos aspectos puntuales que no quisiera fueran interpretados como una valoración de conjunto.

¹⁶ Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, *Memorias*, D.O.R. del PCC, La Habana, 1976.

¹⁷ "Llamamiento al IV Congreso del PCC", *Granma*, 15 de marzo de 1990. El Programa del Partido aprobado en el III Congreso se limitaba a apuntar de modo genérico la sinrazón del "matiz discriminatorio".

¹⁸ *Granma*, 9 y 10 de abril de 1990.

¹⁹ *Fidel y la religión: conversaciones con Frei Betto*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985.

En un sentido de progreso, merece destacarse que el documento reconoce expresamente que "nuestra sociedad ha hecho serios esfuerzos por promover los derechos sociales, como son la vida, la alimentación, la asistencia médica, la educación, el trabajo convenientemente remunerado, etcétera. Consideramos que esto ocupa un lugar de primer orden; y sabemos que el logro pleno de ellos constituye no sólo la condición de la auténtica libertad, sino un modo ya notable de ser libres".²⁰ Otro reconocimiento que considero importante es plantear que "la sociedad socialista [...] ha ayudado a los cristianos a tener una mayor valoración de la persona humana; adquirir una mayor conciencia de la dimensión del pecado, en especial frente a determinadas formas de injusticia y desigualdad (racial, económica, etcétera). Nos ha enseñado a dar por justicia lo que antes se daba por caridad; apreciar mejor el trabajo, no sólo como factor de la producción sino también como elemento de desarrollo de la persona; comprender la necesidad de cambios estructurales para una mejor distribución de los bienes y de los servicios (educación, asistencia médica, etcétera); propiciar una mayor entrega personal y ayuda solidaria a los demás."²¹

Estas referencias, sin ser las únicas en el texto, son representativas de una evolución, de un grado de maduración y de realismo. Aunque como la expresión de algo que debe ser admitido, de lo que no queda más remedio que admitir, y deja, en consecuencia, la sensación de que falta un componente de inspiración genuina, de carisma tal vez. Pero en todo caso son saldos positivos.

Sin embargo, el discurso eclesial se mantiene ambiguo y zigzagueante. En el marco del propio encuentro falta coherencia con los reconocimientos referidos, y por eso no logra el crédito que parecería merecer. En un texto reciente la jerarquía se revela contra lo que llama "colectivismo asfixiante", con lo que retrocede de nuevo respecto a los avances del encuentro y trae a nuestra memoria algunas pastorales de principios de los años 60.

No hay que pretender una inserción acrítica en el proceso social. Sería ilegítima por ficticia. En sentido crítico no puede negarse razón, por ejemplo, al reclamo por una cierta marginación del cristiano,²² aceptado "a pesar de su fe". Marginación que debe ser superada logrando que se le acepte *con* su fe, no *por* su fe. Diferencia también sutil, pero que importa porque fija la frontera de la deformación a superar.

Remontar las discriminaciones es un proceso que yo caracterizaría como complejo, o al menos polivalente, porque no comprende sólo lo que hay que eliminar sino también lo que se requiere recuperar. En una entrevista reciente, Frei Betto opinaba que "uno puede ser ateo en su intimidad, pero no puede

²⁰ *Ibidem*, párr. 170.

²¹ *Ibid*, párr. 428-432.

²² *Ibid*, párr. 411.

pretender que el Partido sea necesariamente ateo".²³ Esta apreciación tan llanamente razonable implica la relectura de Marx y diferenciarlo de la empresa, y aun de la tentación, de atribuirle un espacio sistémico al ateísmo dentro del marxismo. No estamos ante un dilema escolástico, sino ante un problema teórico de un alcance ideológico extraordinario, puesto a la orden del día en nuestro continente por un movimiento cristiano popular al que en algunos casos sería forzado desconocerle su concomitancia con el proyecto social marxista. Sobre todo se trata de un tema que hoy reclama el debate a fondo y desprejuiciado. Y la experiencia socialista cubana, por su originalidad, por su consistencia ideológica y por su dimensión continental, está llamada a propiciar un escenario singular a este debate.

En la historia del proceso revolucionario cubano sólo se han vivido coyunturas conflictuales mayores con dos instituciones religiosas: con la Iglesia católica y con los Testigos de Jehová. Los efectos discriminatorios han sido, sin embargo, más generalizados. Habría que preguntarse por qué cargar el extravío de la conducta institucional a la cuenta de una feligresía que en buena medida no lo comparte. El creyente cercano a la conducta y los ideales de la vanguardia revolucionaria sólo es plenamente compatible en el plano eclesástico con una Iglesia *aggionada* al proyecto revolucionario.

No es difícil pronosticar el desafío de los años 90 después de los dos encuentros, el de Brasil en marzo y el de La Habana en abril de 1990. La supresión de la limitante religiosa en el ingreso al Partido seguramente aportará una dinámica totalmente novedosa al entendimiento y la cooperación entre creyentes y no creyentes de manera global en el país; en primer término porque se trata de una vindicación del creyente revolucionario, comprometido en el proyecto socialista.

La correlación misma de los alineamientos en el seno de la población creyente seguramente se hará más explícita y contribuirá al enriquecimiento de la comunicación y de la comprensión del fenómeno religioso. Pero en sentido general, no deja de ser una enmienda problemática, aunque necesaria, y no faltará ocasión para reflexionar sobre ella en el tiempo.

La pregunta que se ha formulado durante quince años sale de la agenda para dar entrada a otras nuevas. No se hablará de por qué no puede el creyente ingresar al Partido, sino de *cómo* lo viven el creyente y el ateo, cómo incide en la Iglesia y en la Revolución. Las respuestas que reclamará la agenda de los años 90 son indicativas del alcance práctico que puede tener esta decisión.

Ciudad de La Habana, abril de 1990

²³ *Envío*, Instituto Histórico Centroamericano, Managua, 1989.

ABSTRACT

The article explains how the pastoral message of the Cuban Catholic Church before 1959 had concentrated in the upper class, thus distancing itself from the people. This facilitated the identification of the working class with the Revolution once the Church opposed it. It was not really prepared to assimilate the radical social changes that took place. In spite of its opposition—the author explains—there was no strong anticlerical movement in Cuba as in other revolutionary movements, such as the Mexican Revolution in the early part of the century.

The consequences for the Church of the opposition to social change are also examined. It lost the working class, which identified with the changes. The author then discusses the ideological changes that took place both inside the Church, and in the Communist Party, which led to a greater understanding and tolerance between them during the present decade. The social levelling that took place in the country transformed the social basis of the Christian pastoral message, and also helped to establish this mutual understanding.

The author analyzes also the consequences for the Cuban Church of the Second Vatican Council, the Latin American Ecumenical Council (CELAM), the participation of Christians in the Nicaraguan Revolution, the Chilean movement "Christians for Socialism," the Second and Fourth Congresses of the Cuban Communist Party, and, finally, the 1985 editing of a book of conversations between Fidel Castro and Frei Betto.