

Religiosidad social en Cuba. Escenas de *fin de siècle* (XIX y XX)

ALAIN BASAIL RODRÍGUEZ

Religiosidad social en Cuba. Escenas de fin de siècle (XIX y XX)

Con el fin de situar en una perspectiva histórica las características de la religiosidad vivenciada por los cubanos, se comparan “escenas profanas” definidas a través de la cultura impresa y la cultura oral a finales de los siglos XIX y XX respectivamente. Éstas son reconstruidas a partir de un conjunto de evidencias excepcionales por sus dimensiones críticas. Las primeras escenas están constituidas por artículos y caricaturas publicadas por la prensa en la senectud del Ochocientos, mientras que las segundas, por chistes o cuentos circulados oralmente entre los cubanos a raíz de la visita de Su Santidad Juan Pablo II a la Isla (enero de 1998). Todas son interpretadas en estrecha relación con los escenarios o mundanidad en que se proponen: las relaciones sociales de evangelización, las luchas por la hegemonía en la representación simbólica, los procesos de secularización, los conflictos de valores, los cambios de mentalidad y el reordenamiento de la vida social. Al final se da cuenta de prácticas e imagerías religiosas de matriz católica que alcanzan un carácter “profanador” con su relativa autonomía de las formas confesionales y que definen elementos comunes de la identidad colectiva de los cubanos.

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: TRANSCULTURACIÓN Y RELIGIOSIDAD CUBANA

Cuando Fernando Ortiz escribió su Historia de una pelea cubana contra los demonios fue a buscar la singularidad de la vida religiosa de los diferentes factores humanos que confluyeron en los

procesos históricos de formación de la cultura y sociedad cubanas. En la provinciana vida de una villa del centro del país, San Juan de los Remedios, de fines del siglo XVII, se desató “la pelea” simbólica contra la hueste diabólica compuesta por ochocientos mil demonios, y se abrió un campo de relaciones de fuerza y de sentido entre todos los

ALAIN BASAIL
Profesor
de sociología
de la Facultad de
Historia
y Filosofía
de la Universidad
de La Habana.
abasail@ffh.uh.cu

actores convivientes: el párroco y comisario José González de la Cruz, Juana Márquez la Vieja —la de la güira bajo la que estaba la boca del infierno de Cuba—, la negra esclava Leonarda, los vecinos y, entre otros, los demonios. Tal ejemplar historización del debate por la representación cultural de la realidad entre inquisidores y herejes, exorcistas y posesos, develó los verdaderos móviles ideológicos y proyectos particulares de los diferentes actores sociales que estaban, sobre todo, encantados por diversas ideas y prácticas religiosas ancladas en las herencias de sus lugares de origen: la cristiana Europa, de religiones instituidas, demonología y misticismos; y la negra África, de creencias y fuerzas extramundanas.

En la dramática confluencia de esas matrices culturales se tejió la peculiar manera de vivenciar lo religioso entre los cubanos y se reveló la fuerza real de tal urdimbre ideológica en el curso de la historia. Como la sociedad en general, lo religioso se conformó a partir de conflictivos y accidentados procesos sociales en los que confluyeron distintos factores humanos que se debatieron entre conservar sus creencias con mayor o menor fidelidad y descifrar los elementos geográficos, políticos y sociales en juego en unas situaciones de dominación en las que lo español era hegemónico y, en correspondencia con ello, también lo

católico. Procesos que no fueron de simple aculturación, es decir, de asimilación de los patrones culturales dominantes, sino, como Ortiz demostró, de transculturación entre los disímiles materiales que portaban y encontraban, en variadísimos fenómenos y complejíssimas variaciones, para propiciar la sedimentación de rasgos y elaboraciones propias que él mismo nombró, refiriéndose a la tragedia remediana, CUBANA.

Como resultado se impuso una dispersión de lo luminoso, y la religiosidad que más se extendió fue resistente a la ortodoxia dominante, de un contenido claramente transcultural y una ritualidad con un carácter muy pragmático y carnal. En general y con el paso de los años, el campo religioso cubano se fue caracterizando por la tendencia a acentuar su complejidad, la heterogeneidad de expresiones, instituciones y grupos religiosamente definidos, así como por sus múltiples contradicciones ante las dificultades de los diferentes sistemas religiosos para lograr su hegemonía en el mercado simbólico de bienes de salvación.

Estas realidades han sido descritas durante mucho tiempo como "débil religiosidad", "crisis religiosa", "irresponsabilidad religiosa", "indiferentismo del cubano" o, en otros casos, como "paganismo", "idolatría", "supersticiones", "cultos", "sin-

cretismo” y “religiosidad popular”. Tales definiciones, situadas en un amplio campo semántico, tratan de resolver el desconcierto ante el carácter insólito, desenfadado y enigmático de la religión practicada y deben ser problematizadas por su débil mirada analítica y la carga valorativa que han llevado implícitas como vías explicativas. Encaminándonos en este sentido, sería plausible plantear —como tesis de una estrategia de investigación continuadora de las preocupaciones orticianas de captar la continuidad de los hechos como procesos sociohistóricos de larga duración— que las relaciones sociales de evangelización emprendidas por los diferentes sistemas religiosos tuvieron un alcance social limitado por: a) las prácticas socioculturales y las experiencias singulares de actores inmersos en una mundanidad de intensos contactos culturales y urgentes soluciones de continuidad y sentido vital, débilmente sujetas en los sistemas dogmáticos oficiales, a los que les confieren un papel inestable y frágil en su vida religiosa; y b) las enérgicas luchas por la hegemonía en la representación simbólica de la realidad y por asentarse en posiciones dominantes en la estructura social sin dominar la dinámica social.

Nuestra propuesta en este ensayo consiste en analizar la religiosidad cubana, su teatra-

lidad, desde una perspectiva sociohistórica a partir de replantear el diálogo orticiano entre inquisidores y herejes, con el establecido entre, primero, censores y periodistas y, luego, políticos y cuentistas. Así los exorcismos del siglo xvii se traducen con el paso del tiempo en censuras y en condenas morales ante otras “escenas profanas” definidas a través de la cultura impresa y la cultura oral en los estertores de los siglos xix y xx respectivamente. Estos discursos públicos y ocultos¹ son reconstruidos y comparados a partir de un conjunto de evidencias excepcionales que tienen en común ser expresiones de la crisis sociocultural, de las tendencias de desintegración social y de las críticas a las relaciones de dominación planteadas en la sociedad cubana en ambas circunstancias históricas. Las primeras escenas están constituidas por artículos y caricaturas publicadas por la prensa en la senectud del Ochocientos, pero sometidas a censura, vigilancia y control por los representantes gubernamentales y eclesiásticos; mientras que las segundas, por chistes o cuentos compartidos y transmitidos oralmente por los cubanos en espacios privados a raíz de la visita de Su Santidad Juan Pablo II a la Isla (enero, 1998). Todas son interpretadas en estrecha relación con los escenarios o contextos modernizadores en que

¹ En el sentido de J. C. Scott: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 2000.

adquirieron significación: los procesos de secularización, los conflictos de valores, los cambios de mentalidad y el reordenamiento de la vida social.

Caricaturas y chistes nos adentran en la lógica del discurso que subvierte las jerarquías y las formas de dominación de la vida pública, para hablarnos de solidaridades, complicidades y de lecturas alternativas de la realidad. Estas formas de disenso social mostraban la resistencia —que no es, necesariamente, la oposición— en la vida real a las exigencias teatrales de determinadas situaciones de dominación que pretendían perpetuar gobiernos, clases dominantes y corrientes de fe institucionalizadas en forma de iglesias. El problema de la disidencia social, como expresión de la conflictividad de los vínculos sociales, es un problema de reconocimientos, intereses y diferencias que se tornan fallidos, desatendidos y negados por voluntad de un poder. Es un problema de negación de alteridad. El disenso no sólo es elusión y resistencia, sino producción de una sabiduría y un imaginario social desafiante.

La caricatura política y el chiste popular recrean constantemente los códigos de la comu-

nicación social y explicitan las contradictorias relaciones entre lenguaje, cultura política e ideología. “[...] Por ello la contestación política ha recurrido siempre a la caricatura, deformación de la imagen corporal destinada a romper el encanto y a hacer ridículo uno de los principios del efecto de imposición de autoridad.”² Mientras que el chiste, “tour de force de la oralidad, es un fino barómetro que registra cambios en el clima psicológico de la sociedad (la civil y la otra), recoge mejor que muchas encuestas el latido íntimo de la opinión pública, narra el pequeño relato de la historia política nacional, crea héroes y antihéroes mitológicos, y exorciza los discursos de toda índole”.³

Con tales escenas culturales se insiste en concordar una imagen más controvertida y veraz de la identidad propia de los cubanos como caribeños y de las formas de ser religiosamente. Con ellas subrayamos la importancia de la comunicación —impresa y oral— en la construcción social de la realidad y la centralidad de los medios —la prensa y la palabra— como correlatos de la vida social para expresar asociaciones y actitudes sociales que revelarán, en sentido general, elementos de algo más general y original sobre lo que versa nuestro discurso exploratorio, la dimensión religiosa de la cultura común de los cubanos.

² P. Bourdieu: “Notas sobre la percepción social del cuerpo”, en F. Álvarez-Uría y J. Varela (eds.): *Materiales de sociología crítica*, Editorial La Piqueta, Madrid, 1986, p. 188.

³ R. Hernández: “Sobre el discurso”, *La Gaceta de Cuba*, UNEAC, La Habana, enero-febrero, 1999, p. 43.

I. ESCENAS DE FINES DEL SIGLO XIX

Siendo aún Cuba de los restos del otrora imperio ultramarino de España, la modernidad se asentaba en las formas de gobierno, la racionalización legal, la vida política partidista, la fuerte dinámica mercantil, la creciente tendencia al asociacionismo y la secularización de las instituciones y las costumbres. La secularización de la sociedad se fue propiciando en la misma medida en que se desarrollaba una racionalización de la vida social, de sus realidades científica y técnica.

La Iglesia Católica experimentó una sensible y progresiva

pérdida de preeminencia ideológica en comparación con la ciencia positiva y las ideologías políticas. Vio deteriorarse su autoridad y poder tradicionales con la pugna entre institucionalistas y católicos por el control de la enseñanza pública y el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. Sobre todo, porque, aun cuando continuó siendo religión oficial y de su dominio casi exclusivo la vida pública,⁴ tuvo que convivir con otras expresiones religiosas toleradas constitucionalmente que le podían disputar el mercado de los fieles —espiritismo,⁵ protestantismo e imaginario socio-religioso—,⁶ y aceptar el fortalecimiento de las libertades civiles, como el matrimonio y el surgimiento del registro civil en 1889.⁷ Este devenir de lo civil, junto a la secularización educativa, fortaleció la profesión de una vida social cada vez más pública, que esbozaba un peculiar orden moderno en oposición y convivía con el orden colonial que todavía adjuraba fidelidad a España.

En esa transición de la sociedad esclavista a la sociedad mercantil, la modernización en la esfera cultural pasó a ser liderada por los impresos y, en particular, por los periódicos.⁸ El Estado colonial practicó y perfeccionó diversos mecanismos de control de la prensa entre los que sobresalieron los permisos de impresión, la censura previa y los procesos

⁴ La ley de Reuniones Públicas del 15 de junio de 1880 subrayó el artículo 13 de la Constitución, que autorizaba sólo a los religiosos y creyentes católicos la organización de manifestaciones o procesiones y establecía el encarcelamiento o enjuiciamiento penal de otros promotores.

⁵ En marzo de 1875 fue autorizada la publicación de *La Luz de Ultra Tumba* dedicada al estudio y explicación de la llamada filosofía espiritista y la defensa razonada de los ataques de los que era víctima. Archivo Nacional de Cuba (ANC): Fondo Gobierno General, leg. 170, no. 8 772.

⁶ La asunción del catolicismo en Cuba fue siempre muy particular y, en general, superficial. El fracaso de las relaciones de evangelización propuestas llevó a que la proyección del catolicismo fuese más social que mística, lo que influyó, sin lugar a dudas, en la manera en que fueron percibidos los sacerdotes y en la "teatralidad religiosa" de la población.

⁷ El problema religioso quedó planteado en el artículo 11 de la Constitución. Este fue el más debatido de todos por la presión vaticana y de la Iglesia española. Una ambigüedad definida por el reconocimiento de la religión católica como oficial del Estado y, al mismo tiempo, el establecimiento de la tolerancia de las minorías religiosas, aunque quedaban limitadas al culto privado. De este modo, España resolvía conflictos internos por la presencia de comunidades protestantes y conflictos internacionales por las presiones que recibió especialmente de Inglaterra durante el reinado de Isabel II. Desde el Vaticano y tras el Concilio I (1870), el papa León XIII, sumo pontífice (1878-1903), desarrolló una política diplomática de colaboración de los católicos con el mundo oficial para favorecer la integración de la Iglesia a la sociedad, salvaguardando, en particular, el control de la enseñanza y de la familia, y manifestándose activamente en las publicaciones —populares y universales— y la asistencia social o benéfica, sobre todo después de la encíclica *Rerum Novarum* de 1891.

⁸ En particular nos situamos en los años comprendidos entre 1878 y 1895, es decir, en el periodo definido por el fin y el comienzo de las dos guerras independentistas cubanas: la Guerra de los Diez Años (1868-1878) y la Guerra del 95 (1895-1898).

judiciales.⁹ El Gobierno General de la Isla censuraba y se informaba del ritmo de los acontecimientos con las noticias que publicaban los diarios. Confirmaba e interrogaba sobre lo leído a los Gobiernos Civiles de todo el país a través de oficios telegráficos. Tal fue el caso de las dudas creadas por el periódico *El Fénix de Sancti Spíritus* en mayo de 1885 en torno a si los jesuitas habían circulado folletos que insultaban a las mujeres españolas. El Gobernador Civil de Santa Clara respondió por telegrama y, además, envió un oficio reservado que ampliaba la información sobre los libritos y máximas religiosas que los jesuitas habían repartido en la iglesia, entre los cuales se destacaba uno, titulado *Guía particular del viajero por todos los países conocidos y desconocidos*. Los distintos epígrafes de esta guía se acompañaban de algunas máximas morales, consejos cristianos y advertencias religiosas como “Las españolas pintadas por sí mismas” y “Perfumería”. Pero el Gobernador advertía:

[...] de su contesto, que nada tiene de insultante, y menos de inmoral, casó partido el periódico *El Fénix*, tergiversando la idea por los cabellos, para tomar pretexto y poner un suelto altamente

insultante para los PP. Jesuitas y en el que también insulta a las mujeres españolas. Inmediatamente mandé a buscar el libro, y con presencia del periódico, comprendí que la intención era solo maltratar como lo hace este periódico con frecuencia, a los jesuitas, y decir él, atribuyéndolo a éstos, lo que no pensaron ni remotamente al escribir su libro.¹⁰

El tema religioso era, por lo general, un tabú, como se demuestra con las acusaciones y procesos emprendidos contra periodistas o directores de los diferentes medios que de algún modo cuestionaban la hegemonía católica como religión del Estado. Numerosos medios periodísticos liberales levantaron el arma de la ironía y la crítica contra el integrismo católico. Así, por ejemplo, en octubre de 1881 la *Revista Económica* publicó un artículo titulado “Masones y jesuitas”, que fue juzgado por “atacar la moral y la religión oficial”. Éste fue reproducido por *El Telégrafo de Trinidad*, y ambos fueron absueltos. Al mes siguiente y por las mismas razones *La América Latina* era sancionada con veinte números de suspensión por “Lo que fue, lo que es y lo que será”. Aludiendo el mismo motivo, fue suspendido durante cuarenta semanas *El Sufragio* el 18 de agosto de 1885 por publicar el artículo “Protestantes y católicos”.

⁹ A. Basail: *Estilo de época y cultura impresa. Prensa, procesos culturales y cambios sociales en Cuba (1878-1895)*, tesis doctoral, Universidad de La Habana, 2002.

¹⁰ ANC: Fondo Gobierno General, leg. 197, no. 1 173, “Documento relacionado con la denuncia del periódico *El Fénix*”.



El emplazamiento de la religión oficial a través del cuestionamiento del clero, alcanzó unas dimensiones críticas sin precedentes como, por una parte, símbolo del atraso cultural, del control ideológico y de la corrupción de las clases privilegiadas del Estado y, por otra, expresión de un imaginario religioso caracterizado por su anticlericalismo y construido entre los límites de lo sagrado y lo profano. Veamos algunos ejemplos que ilustran estos debates entre paganos y creyentes, traduciéndolos en nuestro caso a periodistas y fiscales o jueces.

¹¹ El tribunal aplicó el artículo 22 que establecía una suspensión entre veinte y sesenta días, fijando definitivamente cuarenta. *Ibid.*, leg. 368, no. 17 628.

¹² El subrayado es nuestro. *Ibid.*, leg. 454, no. 22 217, "Denuncia no. 177 contra el no. 34 de *El Tribuno*".

El Combate publicó en junio de 1883 unos párrafos, titulados "Anda suelto" y "Vivan las vírgenes", por los que fue procesado. Las conclusiones fiscales dejaban claro que se ridiculizaba a la religión y sus ministros cometiendo un delito de imprenta previsto en el artículo 16 de la ley con afirmaciones como: "[...] los curas son aficionados a las vírgenes."¹¹

El 12 de diciembre de 1885, El Tribuno ridiculizaba en el suelto "Magnífico rasgo" a un ministro de la religión del Estado, de Sagua la Grande. La noticia que ponía al día a La Habana, decía:

El Sr. Longa, jefe de la Casa More, Ajuria y Cía., de Sagua, ha repartido entre los pobres la cantidad que tenía destinada para las honras fúnebres de D. Ramón y D. Manuel de Ajuria.

Y esto lo ha hecho el Sr. Longa, porque el señor cura interino de la parroquia exigió, a última hora, por las honras, mayor suma de la que había pedido dos días antes. A esto se exponen los cuervos que quieren a toda prisa hacerse ricos.

De seguro que ya le habrá caído al Sr. Longa la excomunión del sacerdote de Sagua.

¡Choque usted, ciudadano!¹²

En la vista celebrada antes de Nochebuena, el fiscal calificó de ofensivas las alusiones

tomadas del traje —“cuervo”— y la denominación del ministro —“sa-cerdo”— por atacarlo y ridiculizarlo. Estos delitos estaban previstos en el caso primero del artículo 16 de la ley de Imprenta, por lo que fue suspendido.

Los comentarios reiterados contra la hegemonía católica en nombre de otras expresiones religiosas y contra la corrupción del clero, llevaron al propio Obispo de la Habana a ejercer presiones para que las sanciones contra los periódicos *El Precursor* y *La Buena Nueva* por agravios a la Iglesia fueran más severas en 1886, pero el Gobernador General le respondió que no procedía la intromisión.¹³ Los periódicos denunciaban la censura eclesiástica, acentuada desde la llegada reciente del nuevo obispo de la Habana, Santander. Las contradicciones eran ecos del proceso secularizador que aumentaba las distancias entre la institución estatal y la religiosa. Unos “Cantares”, tachados en rojo por la censura al periódico *El Pueblo* del 10 de diciembre de 1887, decían:

El Obispo de la Habana
Lleno está de admiración,
Al ver la cáfila inmensa
De tanto cura ladrón.

Bajo de cuerpo y de alma
Guarapeto, cachondo,

Ladrón, traidor y cobarde...
Ese es un cura... redondo.¹⁴

También en diciembre de 1887 *El Federal*, que se autodenominaba “Semanario Libre Pensador Anti-clerical”, arremetió con unas duras críticas al estado de corrupción que reinaba en las instituciones católicas de la Isla, el encarecimiento del cobro de los recibos de entierro y la predicación contra el matrimonio civil. Los artículos “Nuestro secuestro”, “Sr. Obispo” y “El matrimonio ante las religiones y los pueblos” fueron denunciados por atacar a la religión católica, y se solicitó una pena para Francisco Fernández D’Viena de arresto mayor, porque la libertad de culto, según el fiscal, “no se concibe sin la libertad de sus ministros, de sus templos, de sus dogmas, de sus ceremonias, de la religión positiva, en fin, de la religión del Estado, que es su síntesis”. El abogado de la defensa alegaba por su parte:

Que el estado tenga por Religión la católica, no significa que á su sombra pueda hacerse inviolable el sacerdocio porque a todos nos ha dado Dios un poder superior a todo lo humano, el de poder juzgar con nuestro libre albedrío y honrarle como mejor nos plazca, porque todas las religiones son buenas, si tienen por fundamento a Dios, y aceptan la

¹³ *Ibid.*, leg. 582, no. 28 597.

¹⁴ Tercera plana, primera y segunda columnas. *Ibid.*, leg. 177, no. 6, “Suelto ‘Guerra a muerte’ en *El Pueblo*, no. 139, 10 de diciembre 1887”.



inmortalidad del alma, que al abandonar el cuerpo, vá a formar parte de la superior e inagotable fuente de la vida (...). Dios a nadie marcó con signos en la frente. Los humanos, los crearon para enemistarse y hombres al

fin pretende cada cual levantar más alta su bandera, y se disputan entre sí, el dominio de la verdad, que sólo reside en el omnipotente.

La invocación a la tolerancia religiosa en una realidad crispada por conflictos entre diferentes creencias, ayudó a la resolución del caso, y al final el tribunal de la Audiencia lo absolvió.¹⁵ Reiterada la falta el 11 de diciembre con el artículo "De la llegada del Obispo", no vaciló en condenarlo a arresto mayor.¹⁶

El propio Francisco D'Viena, como director de *El Pueblo Soberano*, que se llamaba también anticlerical, fue procesado en octubre de 1888 por el artículo "Más moral y menos religión". En el mismo acusaba al catolicismo de buscar la dominación y la ignorancia y arremetía contra una pastoral del obispo que criticaba a la prensa opositora y amenazaba de excomunión a los católicos que la leyesen.¹⁷ Mientras, *La Lucha* hacía dos ediciones de su número 268 del 25 de noviembre para excluir en la segunda unas "Cartas íntimas al Obispo de la Habana", escritas por el presbítero Francisco Arriaga, que denunciaban procedimientos de fuerza para separar a un sacerdote de sus funciones. Por denunciar, además, la corrupción del clero fue decretada una orden de arresto, pero no se le pudo encontrar.¹⁸

¹⁵ El defensor citó la existencia de logias masónicas, centros espiritistas, del protestantismo y algunas sectas del cristianismo. Habló en nombre de los principios de la democracia, fraternidad, igualdad y justicia. ANC: Fondo Asuntos Políticos, leg. 145, no. 11, "Expediente, causa y rollo contra Francisco Fernández por violación del precepto constitucional, Habana 18 de diciembre de 1887".

¹⁶ En el número correspondiente a ese día se citaba para una reunión a la Liga Anticlerical de Librepensadores que se celebraría en los salones altos del café Marte y Belona el día 15 a las 7:30 p.m. El periódico fue secuestrado y condenado por injurias al clero como prevé el artículo 475 en relación con los 476 y 477 y por escarnio público según el artículo 27 del Código Penal. *Ibid.*, leg. 145, no. 8.

¹⁷ *Ibid.*, leg. 192, no. 6, "Contra *El Pueblo Soberano* por escarnio de la religión del estado, 7 de noviembre de 1888".

¹⁸ *Ibid.*, leg. 191, no. 5, "Contra Francisco Arriaga por injurias a la autoridad en *La Lucha*, noviembre de 1889".

Otra interesante polémica planteada en los periódicos y con repercusiones jurídicas, se estableció entre una lectora matancera “que se lanza a la arena periodística” y el destacado promotor periodístico Victorino Reineri, a través de las páginas de El Pueblo Soberano del mes de febrero de 1888. La primera, en una carta enviada al periódico, coincidía en denunciar la corrupción del clero y de los jueces, alegando que cumplían su papel de interpretar los asuntos dogmáticos de la religión y de las leyes, pero defendía la idea de Dios y acusaba a Reineri de masón. Por su parte, Reineri elaboró su respuesta desde posiciones androcentristas y materialistas, “porque la existencia de Dios la rechazan las propias leyes de la naturaleza”. Reineri arremetió contra la lectora marcando su superioridad como hombre que hablaba en nombre de las ideas del “siglo xxxx”, mientras que criticaba las de su interlocutora por ancladas en el xix y justificó científicamente la hechura del mundo, alegando nociones inconexas de orden teológico, principios de la geología y el lenguaje de la sociología que curiosamente, durante el juicio, la defensa evaluó como “decaído”. Por todo ello, había que poner fin a la corrupción y a las creencias, en relación con lo cual se mostró esperanzado, porque “poco á poco hilaba la vieja el copo, y guta cavat

lápiden”. La gota cava la piedra... y tanto cavó que fue procesado por ultraje a la divinidad de Dios y ridiculizar las creencias católicas; el fiscal vio en él al hereje de su tiempo. Eduardo Morales tuvo que alegar locura en la defensa, ya que “existe en ellos tal incoherencia, tales contradicciones, tal desbarajuste [...]” que se ve lo irreal como real por pérdida de razón. Pero el inculpado se negó a que se le practicase un examen legal, y el procurador de la defensa reconoció que no se producía excitación mental alguna al desplazar la discusión hacia un plano puramente teológico y alegó entonces:

[...] leídos con más detenimiento los párrafos del artículo denunciado, se vé que al referirse al Supremo Hacedor dice que no existe el Dios de las venganzas, como una entidad esencialmente vengadora, ni que se ocupe y exista para indagar las menores acciones de los hombres; sino que habla en el sentido de que Dios, así considerado, es el que muchos sacerdotes, que no son dignos, creen solo existir; pero, como no impugna los conceptos sencillos que vierte “Una Matancera”, hemos de entender que Reineri sigue creyendo y rindiendo culto á la Idea Suprema, Dios de bondad y de clemencia, concepto no menos ortodoxo que



la representación visible y humana que las almas sencillas y poco cultas tienen de Dios: mi defendido lo que hace es establecer la diferencia de esos dos modos de concebir al Ser Supremo, diciendo por la idea grande que los modernos filósofos espiritualistas defienden; en una palabra, Reineri no vé á Dios tomando parte en las pequeñas miserias humanas sino lo juzga como verbo de la creación y centro donde convergen las más sublimes aspiraciones de los hombres.¹⁹

La recuperación de la idea teológica de la soberanía de Dios como ser supremo por la defensa, era compartida por el teísmo humanista cercano a la masonería. La explicación era incohe-

rente con los principios materialistas expuestos en el artículo y, después de presentada la causa, el tribunal fallaba condenando al santanderino Reineri a seis meses de arresto.

También El Criollo lanzaba duras críticas contra "La confesión" en octubre de 1888. En el artículo se consideraba "inmoral, degradante y sacrílega... [e] inventada cuando el catolicismo quiso dominar social y políticamente. Por este medio la jerarquía eclesiástica sabe lo que pasa en el seno de la familia [...] y va aún más allá, penetra en el pensamiento que atraviesa por la mente".²⁰ Según las palabras de Blas Sandrino Salazar, el artículo se había copiado del periódico neoyorquino El Progreso, que circuló libremente por la ciudad. Aunque fue citado para juicio oral y público, cayó dentro del indulto decretado por la reina. No obstante, la confesión como acto medular de la difusión y el control ideológico fue cuestionada.

En esta crítica a la religión católica, a sus ministros e instituciones en la Isla, se destacó un periodiquito llamado El Monaguillo, cuya redacción — "sacristía", según la publicación— estaba en el número 29 de la calle O'Reilly. Por ejemplo, en noviembre de 1890 publicaba una "Carta al padre Arriaga", escrita por Pedro Sebastián Ondovesti, que trabajaba para el director del

¹⁹ *Ibíd.*, leg. 150, no. 6, "Contra Victorino Reineri por violación del precepto constitucional en materia de religión y culto, 26 de febrero 1888".

²⁰ *Ibíd.*, leg. 154, no. 5, "Contra Blas Sandrino Salazar por violación del precepto constitucional en materia de religión en suelto 'La confesión', en *El Criollo*, 18 de octubre de 1888".

periódico, Ricardo Pastor Ramos, por veinticinco pesos mensuales. La misiva tomaba partido a favor de Arriaga, preso en la cárcel de la ciudad, en la disputa que éste mantenía con el obispo don Pedro Caballer, que dirigía el órgano de los intereses católicos, a través de varias cartas publicadas en éste y otros medios de prensa. Sebastián fue también apesado y acusado de violación del precepto constitucional en materia de religión y culto. A pesar de ello, *El Monaguillo* publicó “¡Aprieta, rigor tirano!” para denunciar la censura y multa impuesta por parte del propio Gobernador Civil de la provincia a razón de una serie de caricaturas que atentaban contra la moral, a lo que el periódico no respondió con “alegatos estériles”, sino restándole importancia, acatando lo dispuesto y continuando con su irreverencia:

Pagaremos la multa, ya que el creciente favor que nos dispensa el público nos permite hacer frente a estos gastos imprevistos, quedándonos aun dinero para correr una rumbantela con cualquier sobrina de cura, indemnizando

á éste en metálico de los daños y perjuicios causados en su propiedad.

Con que... ¿quién dijo miedo?²¹

La rumbantela continuó con más caricaturas, en las que, con la burla, las malas intenciones y recreación picaresca de sus acciones, *El Monaguillo* denunciaba la corrupción y la doble moral como una forma de criticar la crisis de valores que en general experimentaba la sociedad cubana. Así, en unos ejemplos ilustraba las “cosas divinas”, que dejaban de ser sacras para ser profanadas por el alcohol, el adulterio²² o la ira y que, como el cuarto de los pecados mortales, en su lenguaje rebautizados como clericales, representaban con una soberana paliza al “pecador”.²³ Los conflictos por esas continuas alusiones con dobles sentidos evidenciaban cómo la sátira social y el humor para hacer risibles aspectos de la realidad encontraba un público bastante amplio y represalias del poder aseguradas. La diversidad y la acumulación de gestos y fisonomía de los hombres con sotana quedaron como testimonio o crónica a través de construcciones muy sencillas de la situación social.

“Que no puedo parar...”, replicaba José Sáenz de Tejada desde el diario independiente *La Aduana* del 27 de julio de 1892, cuando publicó “Por la boca muere...” y “Jaleo clerical”.

²¹ *Ibíd.*, leg. 184, no. 6, “Contra Pedro Sebastián Ondoveriti por violación del precepto constitucional en materia de religión y culto del periódico *El Monaguillo*, 10 de noviembre de 1890”.

²² Ver ilustraciones, *El Monaguillo*, 8 de noviembre de 1890. El caricaturista principal de este periódico firmaba como Fray Caneca.

²³ “Los pecados Mortales, que llamamos clericales”, *El Monaguillo*, 10 de noviembre de 1890. En la parte superior se distingue el cuño del Gobierno Civil de la provincia de la Habana y la firma del censor. Esta caricatura apareció firmada por Fray Candil, seudónimo del poeta y escritor Emilio Bobadilla (1862-1921).



En estos trabajos el periodista hablaba de lo que adolecía el “catolicismo tropical” y criticaba duramente a Pedro Cavaller y al órgano de prensa que éste dirigía, definiéndolo como “nauseabundo papel” y dedicándole un danzón.²⁴ Dos años después, en abril de 1894, *La Aduana*, que no había cejado en sus críticas, publicó un diálogo satírico titulado “Brujerías”, en el que dos personajes —“Zapico”

y “Cascarrabias”— hacían risas a razón de una circular del gobernador eclesiástico de la diócesis.²⁵

En síntesis, este anticlericalismo fue la expresión periodística del proceso de secularización: los conflictos y cambios de mentalidad en torno a los valores que acompañaron el reordenamiento de la vida económica y social de la Isla. Se trataba de un imaginario religioso “profanador” de lo “sagrado”, cuestionador de la esquemática función simbólica de la religión en una mundanidad cambiante, plagada de conflictos institucionales, mayor diferenciación social y la heterogeneidad de la sociedad. También constituía una victoria sobre el miedo que nace de tornar ridículo el centro simbólico sagrado, integrador de más creencias y formas discursivas del mundo social —el poder de la moral religiosa—, que es de donde procede la censura interior. El cuestionamiento del clero y, por consiguiente, de la Iglesia Católica como forma ideológica de legitimación de una realidad social y como una forma de producir sentido de la vida, acercándola a la vida social, material y corporal, indica que no era la religión el sistema de representación simbólica hegemónico de la sociedad como totalidad, sino, con un sentido plenamente moderno, las ideologías políticas como

²⁴ Composición musical cubana que, a partir de la danza y la contradanza, constituyó una innovación en el período y es una metáfora musical de los procesos sociales del mestizaje cultural hispano-africano. *Ibid.*, leg. 197, no. 2, “Contra José Sáenz de Tejada por injurias a la autoridad que representa el Obispo Diocesano por sueltos en el periódico *La Aduana*, 22 de julio de 1892”.

²⁵ Por el suelto fue enjuiciado su autor e indultado por un nuevo Real Decreto del 16 de mayo de 1894. *Ibid.*, leg. 159, no. 6, “Causa, rollo y un incidente contra Rafael A. Perdomo por injurias a la autoridad en el suelto ‘Brujerías’, Habana 7 de abril 1894”.



nuevas pautas de interpretación de su creciente y cambiante complejidad. Ante la imposición de autoridad, la imagen corporal y las prácticas de los representantes de ese poder simbólico fueron objeto de ridiculización y de risa y, con ello, se rompió su encanto, cuestionó su eficacia ideológica y desafió su legitimidad cultural.

II. ESCENAS DE FINES DEL SIGLO XX

En otro contexto muy diferente, cien años después, la sociedad cubana presentaba otra encrucijada modernizadora, ahora bajo los atavíos de un modelo socialista. Durante la década de los noventa Cuba

enfrentó una grave crisis socio-económica y, como consecuencia de las estrategias económicas y políticas para enfrentarla, la estructura social y, en general, toda la sociedad se fueron transformando. Uno de los primeros campos de producción cultural que dio cuenta de esos cambios, fue el campo religioso. Las diversas formas de vivenciar la fe de los cubanos se convirtieron en discursos públicos a partir de afirmaciones y declaraciones personales manifiestas en el lenguaje, el saludo y la indumentaria y, al mismo tiempo, de la reorganización de los sistemas religiosos como estructuras de plausibilidad, que asumieron la necesidad de comunicación con lo sagrado, de encuentro y solidaridad, y canalizaron valores, emociones y el potencial participativo de la población. Todo ello dentro de la tendencia al fortalecimiento de redes sociales familiares y comunitarias para enfrentar los costes de la crisis y las estrategias individualistas.

Se trata de lo que hemos llamado "la implosión religiosa",²⁶ cuya consecuencia más clara ha consistido en la tendencia a la pluralización del campo religioso, que acentúa su diversidad, capacidad movilizativa y protagonismo social. Las relaciones de competencia en el mercado simbólico, en el que ninguna Iglesia es hegemónica, le confieren una dinámica a este cam-

²⁶ A. Basail y M. Y. Castañeda: "Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba", *Convergencia*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, año 6, no. 20, septiembre-diciembre, 1999, p. 178.

po, que exacerba su pluralismo y la conflictividad entre las expresiones envueltas en campañas proselitistas, si bien no alteran el orden sociocultural. No obstante, este proceso de pluralización se da dentro de la tendencia histórica a la transculturalidad, que se constata en la yuxtaposición y/o complementariedad entre los sistemas religiosos de origen africano, el catolicismo, el espiritismo y la religiosidad social.

Atravesando la década más dura para el proyecto social revolucionario, se normalizó el tratamiento público de la cuestión religiosa y la inserción plena de los religiosos en la vida política y social del país. Por su parte, el Gobierno cubano dio una alta prioridad a sus relaciones con el Vaticano desde 1989, cuando patentizó su voluntad para que el Papa realizara una visita a la Isla y se propiciaran relaciones de colaboración. Así las cosas a grandes rasgos, la visita del Sumo Pontífice de la Iglesia Católica se concretó en enero de 1998.

El posicionamiento de la Iglesia remarcaba sus ambigüedades, y sus discursos estuvieron llenos de significaciones múltiples, ya que insistieron reiteradamente en que la visita no

debía verse como una aprobación ni como una reprobación del orden social. La estancia de Wojtyla, más allá del juego de interpretaciones, fue muy significativa tanto para la Iglesia como para el Gobierno cubanos. Expresó la confluencia de dos lógicas de poder con legitimidad propias en espacios públicos y mediáticos; la confirmación de la tendencia de cambios en la mentalidad de los cubanos y en la sociedad, así como de su sistematicidad; un reconocimiento de la legitimidad y la fuerza organizadora, socializadora y movilizadora de la religión y del Gobierno; la refundación de las bases del consenso y la legitimidad política en torno a su capacidad de tolerancia y diálogo y la voluntad de cooperar.²⁷

En resumen, podríamos decir que el poder religioso se orientó entre la inmanencia y la trascendencia (viviendo su tiempo sin sacrificar futuros posibles y su perdurabilidad institucional), mientras que el poder político reconstruyó su legitimidad a partir de una intransigencia estratégica radical (conservar la Revolución y, en el plano de la política religiosa, respetar el derecho individual a la creencia) y la diversidad de tácticas (adaptarse raudo a condiciones nuevas).

Ante la contingencia de la visita y durante los ritos públicos de deferencia, el imaginario

²⁷ Ascenso en el diálogo y clima de mayor tolerancia, no la identificación plena, ya que subsisten la desconfianza y las diferencias (como los conflictos en torno a la legislación penal y otros valores). También la posición de la Iglesia en torno a algunos temas encuentra resistencias en la sociedad, como las relativas al aborto y al uso de preservativos. A. Basail: "Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas", *Revista Antropológica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, no. 12, 2002.

social desató su fantasía y picaresca para dar sus definiciones de situación. Queremos hacer un inventario de algunos chistes circulados en reuniones o encuentros cotidianos, en los que se expresaba una cultura religiosa claramente disidente de la ortodoxa, con una subyacente dimensión política. No se trata de un discurso estereotipado ni ritualista, más bien de declaraciones imaginarias, de autoafirmación y protección de la identidad de los actores. Los cuentos gozan de un lugar preferente en el universo ético y social de los cubanos y constituyen vehículos eficaces para transmitir informaciones, sabidurías, aspiraciones, frustraciones y disenter a través de la risa desacralizadora de otras interpretaciones de la realidad. Dentro de la cultura oral juegan un papel fundamental al estar muy ligados a la tradición de transmisión de conocimientos a través de la palabra como vehículo que es —no lo olvidemos— sagrado en las culturas de origen africano. Además, como expresiones del habla popular alcanzan vigorosidad, viveza y dinámica, con un carácter analógico y metafórico alucinante.

En general, los chistes que hemos podido recopilar, ponían a dialogar graciosamente al gobierno de Dios y al gobierno de los hombres. En las historias orales, compuestas a través de sencillos códigos binarios, se oponen el bien

y el mal, el cielo y el infierno, Dios y el diablo y a sus representantes en la tierra. En general, la difícil situación económica se comparaba por analogía con el infierno, donde se dice que las llamadas telefónicas tienen un precio módico por “locales”. Se reflejaba el intercambio de legitimidades en conflicto.

Por ello todos los dobles sentidos, gestos y guiños estuvieron muy contextualizados en la crisis económica, en las necesidades y problemas cotidianos y, sobre todo, en la alimentación. En este sentido, se produjo una caricaturización del escenario que encontró el visitante, en función de los motivos de su viaje.

Pregunta: ¿A qué viene el Papa a Cuba?

Respuesta: Primero, a conocer al jefe en persona.

Segundo, a ver cómo los camellos sobreviven sin paisaje desértico.

Tercero, a ver cómo un pueblo vive de milagro.

En un tono en el que se representa como dramática la situación real de vida, se anotan símbolos de las innovaciones cotidianas para resolver los problemas, como es el caso de la utilización de los transportes colectivos llamados oficialmente metrobus, pero rebautizados por todos como camellos. No obstante, la propia vox populi inclu-

ye al pueblo como protagonista digno de admiración por su ingeniosidad para sobrevivir como un “verdadero milagro”.

Los vecinos se gritaban anunciando: “¡Llegó el (la) papa!” Así aludían eufemísticamente al Papa a través de la papa que periódicamente se suministra como parte de la canasta básica y, pícaramente, jugaban con los homónimos y su uso gramatical con el género masculino para acentuar la feminidad. “¡Ahora sí nos dan más papa! ¡Tenemos Papa pa’ rato!”

Lo que más se representó el imaginario popular fue el encuentro del Papa con la realidad cubana y, en particular, con figuras sociológicas singulares. Fueron teatralizadas interacciones del Papa con diferentes actores como jineteras, homosexuales y funcionarios, así como la proyección de los estereotipos de éstos. Viendo en orden inverso los ejemplos de las historias contadas, tenemos que un funcionario fue responsabilizado de preparar una pancarta para darle la bienvenida al visitante y sostenerla durante el recibimiento en el aeropuerto; en la misma rezaba: “Welcome to potatoes.” Mientras, los homosexuales entraron imaginariamente en relación con el Papa cuando éste paseaba por la céntrica Rampa habanera, vestido de morado y con incensario y todo. Uno de los gays reunidos en la esquina de la heladería

Coppelia advirtió su rara y descontextualizada presencia y dijo al grupo: “A mí me gusta el de la carterita morada.” El encuentro con la jinetera se produce en Quinta Avenida, escenario en el que más rápidamente se las identifica: cuando un carro le para, ella lo toma y se encuentra que su afortunado era el Papa. Los actos siguientes de la historia envuelven a ambos protagonistas en una discusión sobre el pecado, la sexualidad y la mala vida; cuando el Papa estaba seguro de haberla redimido para que fuese al cielo, ella le responde: “Oye, yo prefiero estar cerca del cielo y ver las estrellitas todas las noches. ¡Tú no sabes lo que te estás perdiendo!”

Es evidente que la misión evangelizadora del representante de Roma en tierra caribeña tendría grandes obstáculos y que la doctrina enfrentaría a figuras sociológicas, mentalidades y discursos muy distantes de ésta, así como un ingenio popular que jugaría hasta con la significación de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). En un diálogo entre un personaje anónimo y el Papa se decía:

Anónimo: El país más religioso que hay en el mundo es Cuba.

Papa: ¿Por qué?

Anónimo: Porque aquí todo está “bautizado”. ¡Sí! Se le echa agua o adultera todo: al ron, a la

leche, al alcohol, al petróleo, al yogurt, al café...

La alusión a la escasez y a las prácticas para buscar algún complemento para llegar a fin de mes o “defenderse”, también trae a colación la discusión sobre el catolicismo de la población cubana. El alto número de bautismos registrado durante la década no significa que el número de feligreses católicos haya crecido en la misma proporción. El bautismo en Cuba no es sinónimo de catolicismo, sino de religiosidad, como bien le dice el anónimo a su interlocutor.

Estos cuentos fuera de contexto pueden ser mal interpretados y resultar aburridos, incomprensibles sus significados y hasta de “mal gusto”, pero el carisma y las capacidades de representación del actor-cuentista al repetir, ignorar, ampliar, modificar o transmitirlos en cada situación específica provocaron verdaderas catarsis colectivas. De hecho, ya han pasado cinco años de su circulación y, por tanto, las metáforas y alusiones han perdido sentido, significado y actualidad con la distancia de aquel momento en el que aparentemente el tiempo se detuvo. Estas historias dramatizadas adquirieron sentidos ambiguos: dicen una cosa al que sabe y otra al que no sabe. Lo que podemos leer detrás de los textos, es la fuerte intención de naturalizar

un eminente acontecimiento no tenido por muchos como probable, de restar opacidad a la situación y de producir y compartir una forma de explicar qué estaba sucediendo. Todos estos chistes registran el clima psicológico de la sociedad y recogen ese discurso oculto en el que se narró desacralizadamente la dramatización y celebración pública de las autoridades eclesiales y del dominio de la Iglesia como una institución más de la cultura. El debate entre héroes y antihéroes, el bien y el mal, y las lecturas múltiples de los gestos, saludos y palabras intercambiados simbólicamente, se producían para exorcizar a la razón discursiva pública de mediaciones y explicaciones. Los discursos de los principales actores envueltos en los actos de deferencia, cual rituales de marcadas exigencias teatrales, querían dar una apariencia que fue blanco de la función crítica del discurso imaginado en los cuentos. Las historias indicaban la incredulidad y el escepticismo que se acentuaron en el periodo de crisis. Los irreverentes y anónimos chistes aparecieron en la periferia o al margen tanto de la religión teológica, eclesialmente homologada, como del poder político, legalmente legítimo. Indican la costumbre religiosa de desacralizar el “mundo sagrado” a partir de la humanización, la laicización de las relaciones sociales y la

autoafirmación a partir de la complicidad colectiva que garantiza el anonimato.

En otras palabras, la hábil práctica del teatro del poder constituyó un instrumento que respondió y negó experiencias y deseos de sumisión forzosa y consentimiento voluntario. Sin lugar a dudas, las misas sirvieron para vincular a esos participantes con Cristo, los apóstoles y Roma, pero esos vínculos no significan tanto para la mayoría de la población civil. Ante la disciplina y el control, el respeto y la conformidad, se experimentaba la emoción colectiva de afirmarse.

Los cuentos populares, como expresión oral de la "cultura popular", constituyen herejías subversivas que adquieren la forma de un disfraz complejo y culturalmente elaborado. En los mismos se advierten con cautela los deseos, las esperanzas, las promesas y los obstáculos de una mejora. Este debate entre ilusión y desilusión con la visita constituye, con la preponderancia de la segunda, una amenaza grande para la religión establecida. No obstante, los cuentos, como episodios de un contrateatro de la transacción simbólica, cumplen una determinada función en la socialización del espíritu de resistencia cultural.

En general, la dinámica de lo sagrado en Cuba indica un reencantamiento de la realidad, con variadas lecturas mítico-mágicas y cambios en la identi-

dad religiosa, el poder de los símbolos religiosos, las creencias y las prácticas. Éstos expresan cambios en la subjetividad de los actores sociales, la actualización de sentidos profundos a partir de deslizamientos simbólicos y la ampliación de los repertorios de identidad que están en función y son un producto de las demandas por resolver problemas nuevos y viejos a través de acciones individuales y sociales.

TEATRALIDAD RELIGIOSA E IDENTIDAD COLECTIVA

Los episodios históricos expuestos en clave cómica pudiesen parecer que tienen poco en común. Sin embargo, muestran la fragilidad de la religión eclesial a partir del papel inestable que le ha otorgado la población al marginarla de su vida religiosa, tolerar el ejercicio de su poder o incorporarse parasitariamente en un tipo de relación que implica anudamientos, pero cuyos contenidos y apropiaciones los impone la religión real o socialmente vigente.

Las palabras y gestos citados nos permiten dar cuenta de un complejo conjunto de experiencias, prácticas, ritos, concepciones, representaciones y símbolos religiosos que, en el contexto cubano, sustentan a una comunidad de actores que le reconocen un valor institucional, pragmático y axiológico, así

como de la conformación de un imaginario religioso heterodoxo de matriz católica, que alcanza un carácter “profanador” con su relativa autonomía de las formas confesionales y define elementos comunes de la identidad colectiva de los cubanos, tales como su teatralidad, anticlericalismo y laicidad.

El hecho religioso cubano expresa un contenido claramente transcultural. En él predominan creencias en lo sobrenatural sin ser específicamente católicas, africanas, espiritistas o evangélicas. Esta religiosidad ha bebido principalmente de la matriz católica, pero ni ésta ni ninguna otra expresión prevaleció para definir su carácter, sobre todo porque las diferentes relaciones sociales de evangelización propuestas por las Iglesias —sobre todo la católica— no fueron efectivas sobre los inmigrantes y descendientes de éstos, y la acción pastoral fue poco eficiente y casi nula en las zonas rurales donde la confesión no logró constituirse en vehículo de la doctrina oficial, máxime cuando su actuación legitimó la esclavitud, la dominación clasista, la corrupción del clero y otros problemas éticos. A ello debe sumarse el papel de una “intelligentsia paria” que, obligada por las circunstancias, tomó distancia crítica de los valores dominantes y se acercó a prácticas concretas y marginales —como José González de la Cruz.

El catolicismo faltó como práctica sociocultural, y en la realidad primaron la tolerancia práctica sobre lo formalmente dispuesto, y un bajo grado de institucionalidad, normatividad y compromisos, así como fuertes procesos de resistencia cultural, que acataron lo socialmente dominante y lo informalizaron —lo incumplieron— en la vida real, constatándose una transculturalidad no sólo como convivencia, sino como compleja mezcla de ritos, creencias y subjetividades.

En este sentido, algunos hablan de la tipicidad religiosa cubana subrayando rasgos populares en oposición a los oficiales y estructuralmente homologados en la religión teológica. El pueblo cubano es un pueblo con fe, es decir, es religioso a su modo. Ahora bien, no comparto las posiciones que subrayan el carácter “popular” o “católico”. Se puede advertir que cuando se dice popular, se expresa (in)conscientemente un menosprecio, una subvaloración u oposición, como si fuera verdad que existe algo “culto”, “oficial”, “correcto”, contrario a lo que todos profesamos; “lo popular”, del pueblo, aparece como el dominio de lo absurdo, lo insensato, lo ingenuo y lo irracional, situado al margen o que acampa en la periferia de la religión teológica instituida. Hay un fuerte sentido elitista o intelectualista en quienes hemos usado esta expresión en discursos con-

denatorios o redentores, que niegan alteridad a prácticas subalternas —y no “folclóricas”—, distantes de las prácticas oficiales o deseadas. Y cuando se intenta sobredimensionar la importancia del catolicismo, se olvida que no es convicción, sino conveniencia o tradición que habla del limitado eco social de su ideología, al mismo tiempo que se menosprecian otras decisivas influencias, como la propia imaginería pagana que llega con inmigrantes ibéricos —como los canarios y sus creencias en brujas, mal de ojo...—, y la dinámica social en que se desatan la creatividad de la población y las reflexiones sobre lo vivido, que restan opacidad y neutralizan la efectividad de las lecturas hegemónicas, forjándose un imaginario religioso con nuevas y originales comunidades de sentido y pertenencia a esta tierra.

A la religiosidad realmente practicada por los cubanos, a pesar de su rebelión de sentido iconoclasta, hay que reconocerle: primero, su existencia como práctica sociocultural, en cali-

dad de producto social, resultado y resultante de un valor institucional, pragmático y axiológico que la propia comunidad —nacional— ha legitimado como propio y tan válido socialmente como cualquier otro; y segundo, su naturaleza reflexiva como trabajo de negación y réplica de los símbolos de grupos dominantes, a partir de la autonomía simbólica de los actores y las múltiples pertenencias de éstos a los grupos religiosamente definidos. Así se constituyen unos repertorios de identidad religiosa amplios y transversales en cuanto a vínculos y lazos sociales.

Por estas razones, y teniendo en cuenta otras discusiones sobre el carácter original y creador de la “cultura popular”, así como las dificultades metodológicas de esos enfoques, es plausible hablar de, por ejemplo, religiosidad social, religiosidad practicada,²⁸ sistema religioso,²⁹ complejo cultural cubano de naturaleza religiosa³⁰ o imaginario religioso.³¹ Las características de la religiosidad practicada socialmente por la generalidad de los cubanos pueden inventariarse, bajo el supuesto de complementarse y fundamentarse con investigaciones sustanciales, teniendo en cuenta: la escasa vocación metafísica sin pretensiones de honda espiritualidad ni de especulaciones teológicas; la obsesión con el cuerpo, lo sensorial y lo

²⁸ M. Delgado: “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, no. 10, texto 10-08, 1993.

²⁹ E. Masferrer: *¿Es del César o es de Dios? Religión y política en el México contemporáneo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000; J. James: *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, Editorial Unión, La Habana, 2001.

³⁰ L. Menéndez: “Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano”, en J. Busquets, *Cuba: sociedad y trabajo*, Editorial Canigó, Barcelona, 2000, pp. 152 y 159.

³¹ D. Álvarez: *Los acuáticos. Un imaginario en el silencio*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

tangible —lo que se siente, lo palpable: el cálido abrazo, la mano, la herida, el resguardo, el objeto, la estampita—,³² en la cual cohabitan el trance de la sensualidad telúrica y de las puniciones o promesas más duras por violentas y sangrientas; el abierto anticlericalismo evidente en las blasfemias habituales u hostiles en mayor o menor grado a la instancia eclesial; el sentido pragmático y utilitario de la religiosidad asociado a la solución milagrosa de situaciones cotidianas; y, en general, prácticas poco comprometidas en el plano organizacional.

Así se constata una devoción espontánea a figuras religiosas sincréticas y consideradas milagrosas. Ideas, símbolos, atributos y representaciones de los repertorios del catolicismo, la sante-ría y el espiritismo adquieren significatividad social, tales como cruces, imágenes, santos u orichas, vasos de agua, objetos minerales y orgánicos, resguardos y estampas. Estas atribuciones pueden ser complementarias o fuentes de conflictos o controversias. Quizás lo más característico reside en lo mágico-milagroso, que se expresa en distintos tipos de desnaturalización de situaciones riesgosas o adversas, como las promesas —incluso acompañadas de mortificaciones

corporales—, los bautizos para la protección, las velas encendidas para alumbrar el camino, la gracia de adivinar o curar, los actos de agresión secreta a los enemigos —brujerías, mal de ojos—, el uso de amuletos o resguardos y la lectura de ensalmos u oraciones para volverse invulnerables la persona y quienes la rodean, incluso los animales.

Al mismo tiempo, se constatan precarias sujeciones al sistema católico oficial, mediadas por la espontaneidad, la informalidad, la emotividad y la circunstancialidad. El poco apego a la praxis litúrgica oficial es paralelo a la fidelidad casi extrema a ciertos cultos tradicionales: no hay inconvenientes para seguir paseando a los santos en ciertas procesiones, para bautizar a los hijos, para procurar agua bendita, para visitar a la virgen o el santo en su día o tener una réplica de ellos con flores en un altar doméstico. Ello nos lleva a subrayar el criterio selectivo del proceso cultural de apropiación y trasmisión de los objetos religiosos, con excepción de aquellos que han estado integrados históricamente a un sistema de religiosidad que resulta cultural y significativo. Éste es el caso de las tradicionales procesiones de la religión católica, en las que, según Ortiz, los negros bailaban para las imágenes católicas que les confiaban, tal vez influenciados por danzas procesionales o religio-

³² Cercano a lo que se ha llamado el "materialismo espontáneo". J. Ramírez y O. Pérez: *La religión en los jóvenes cubanos*, Editorial Academia, La Habana, 1997, p. 24.

sas de sus propias culturas, alegóricas a su personalización de lo sobrenatural. Así, la realidad religiosa oficial y la socialmente practicada se articulan y complementan. Las fiestas religiosas son, por ejemplo, de origen católico, pero su catolicismo resulta más que dudoso. La peregrinación al santuario de San Lázaro, en las proximidades de la capital cubana, tiene un atractivo muy fuerte y un carácter contagioso por la asociación con lo festivo, el esparcimiento, el paseo con las más leves restricciones y el encuentro —estético y ético— con lo diferente y diverso, en el que se habla con el lenguaje de lo carnal y, además, de los dones milagrosos. Se constatan dos realidades: la primera, un respeto por la fe individual y por la fuerza que habita y emana de las personas que cumplen las promesas, negociaciones o pactos que han entablado con el santo;³³ la segunda, la relación entre lo público y lo privado, lo sagrado y lo profano, “es flexible en virtud de la inexistencia de dogmas como ejes estructuradores de la religiosidad”.³⁴

³³ En el santuario de San Lázaro, en la localidad del Rincón, tras la peregrinación de diciembre de 2001 observé cómo, por primera vez que yo tenga conocimiento, al tradicional empeño del personal eclesial por mantener el orden y evitar las ofrendas más “indecorosas”, se unió el esfuerzo de muchos de esos representantes por dialogar cara a cara con todos los asistentes y, sobre todo, con negros y jóvenes tanto dentro como fuera de la capilla; bendecían, hacían cruces en rostros, oraban y usaban y bebían del agua bendecida que los participantes tenían en sus botellas para “llevar a casa”. Lo interesante es que todos aceptaban este nuevo tipo de comunicación religiosa directa. Mientras, en colectivo se le daban “vivas” al santo milagroso, tal vez para darle respetabilidad a su causa, trasladando la lógica del discurso político al religioso.

³⁴ L. Menéndez: ob. cit., p. 155.

El vínculo con lo sobrenatural adquiere sentido ante situaciones muy conflictivas o en fechas religiosas determinadas. Las acciones rituales y pragmáticas, con un fuerte contenido mítico, mágico y supersticioso, tienen una ascendencia heredera de los mitos, las leyendas y la historia que la transculturalidad ha aportado. La magia o mística de la fe, el misterio y el pragmatismo de los ritos y ceremonias en Cuba resultaron de la confluencia de la decisiva herencia de las religiones de origen africano y, por ejemplo, la centralidad de los rituales de protección, curación y adivinación.

Todos los símbolos socialmente entendidos como sagrados son usados y manipulados a través de rituales, que constituyen representaciones con funciones sacramentales (cura, protección, impulso), relacionales (encuentro, solidaridad, amistad), de encantamiento (mitos, símbolos, imágenes) y de comunicación con lo(s) otro(s). El mundo mágico de las religiones africanas, el espiritismo y el catolicismo aporta como claves constitutivas de la religiosidad cubana: santos, deidades, orichas, antepasados, iremes, muertos, eggún, espíritus, brujas, güijes, madres de agua, demonios y aparecidos. Al igual que en las religiones africanas, todos son tenidos por representaciones milagrosas, como seres “naturales” y “semejantes” que conviven constantemente

con los seres humanos y los animales, y perviven en una esencia de sobrevivida póstuma e invisible, en un inframundo. Como dice María Inés Martiatu, sólo una "cortina" los separa del mundo visible, la cual se descorre, cuando se desea y necesita, por medio de la aparición mediante la danza y la representación, y de transportes, como cantos y bailes en función dramática. Así es cómo la gente experimenta su religión a través de la comunicación directa con lo sobrenatural, estableciendo un continuo entre lo sagrado y lo profano, y no una separación; refiriendo ciertos principios de armonía, dirección y diversificación de fuerzas; y expresando la sensibilidad de una comunidad religiosa caracterizada por el respeto a los antepasados, los animales, la familia ritual y los compromisos rituales.³⁵

Si en lo ritual está lo más teatral de estas vivencias,³⁶ en lo transmitido a través de historias orales e impresas hay una teatralidad, cuyo cosmos religioso expresa imágenes y categorizaciones con una protesta contra las condiciones de vida; alen-

tados por ese resentimiento, los actores imaginan y luchan por una realidad alternativa en donde resolver los problemas y rescatar solidaridades y relaciones más igualitarias. Detrás se revela una particular idea de la trascendencia, envuelta en principios causales correspondientes a fuerzas, estructuras de plausibilidad y sentidos revitalizados con cada práctica ritual.³⁷

En esas acciones rituales y pragmáticas, que devienen episodios de una representación de la resistencia, entran en juego la violencia y la muerte con voluntad de resurrección.³⁸ Adquieren su verdadera dimensión los aspectos ético-religiosos más o menos sistematizados pero evidentes, con concepciones sobre la naturaleza y la vida humana, con valores morales, ideales de vida, y modos de enfrentar los problemas cotidianos y, en general, el universo espiritual de los practicantes.³⁹ En la religión practicada en Cuba, la muerte es un cambio, no un fin. Los muertos pasan al plano "infrahumano", que no los saca del mundo, sino que los lleva a seguir entre los vivos, aunque en otra condición. A la alternativa vida-muerte se responde con múltiples ideas, liturgias y prácticas supersticiosas, que son dramas escenificados, a través de las que se apela a la mediación mágica y misteriosa de lo sobrenatural.⁴⁰ Por eso, todos los ritos y prácticas cumplen la

³⁵ *Ibíd.*, pp. 151 y 168.

³⁶ M. I. Martiatu: *El rito como representación*, Ediciones Unión, La Habana, 2000, p. 26.

³⁷ L. Menéndez: *ob. cit.*, p. 151.

³⁸ M. I. Martiatu: *ob. cit.*, p. 26.

³⁹ L. Menéndez: *ob. cit.*, p. 152; J. James: *ob. cit.*, p. 115. Al decir de James, la muerte es fenoménica, no óptica.

⁴⁰ J. Ramírez y O. Pérez: *ob. cit.*, p. 14.

importantísima función de producir nuevos lazos sociales entre sujetos de este mundo (y del otro). A través de experiencias y representaciones de fe, en las que se habla, gesticula, danza y canta, se tejen tramas colectivas.

Las singulares hazañas de la imaginación aquí recogidas, constituyen indicios de las narrativas de identidad, cuyos discursos públicos u ocultos se vinculan en relaciones de poder, de dominación y disenso social. Las formas de ser religiosamente de los cubanos, han propuesto relecturas de las representaciones simbólicas y los ordenamientos de la realidad histórica, con la conciencia de que participan de una idea o sentimiento común y que su importancia y operatividad atañen a la colectividad. Así, una conciencia de pertenencia a una cultura religiosa claramente disidente es colectivamente expresada en oposición a otras formas de objetivación y naturalización de la fe que, a pesar de su consolidación, muestran señales de debilidad.⁴¹

La religión oficial siempre privilegia una visión de los movimientos resistentes, que los sobredimensiona como parciales, conspiratorios y clandesti-

nos, ocultando la intensa comunicación e intercambio de información que se produce entre actores convivientes en redes de solidaridad más o menos amplias. El disenso social, como expresión de la conflictividad de los vínculos sociales, es un problema de identidad social, de conciencia de identidad, es decir, de la unidad y las permanencias de la reciprocidad de acciones en que se encuentran atrapados los actores. Los individuos y los grupos religiosamente definidos mantienen tensiones de identidad y participan de identidades colectivas múltiples, entre las que fluctúan en el tiempo y en situaciones variables, según la acentuación de sus alteridades y conflictividad. Restituir esta dimensión de alteridad, nos lleva a interesarnos por los comportamientos, las respuestas y los mecanismos de creatividad a través de los cuales los actores sociales buscan y encuentran estructuras de plausibilidad donde puedan reducir sus disonancias y refrendar sus intereses o diferencias, hasta llegar a constituir un espacio cultural alternativo para la producción de nuevos valores, símbolos y ética vital. En ellos tienen un lugar central las estrategias de comunicación.

La imagen teatral a través de escenas finiseculares evidencia relaciones de continuidad en la larga duración de la historia cultural y constituye una metáfora

⁴¹ Pienso en la "crisis de vocación", la "crisis de confianza" y los problemas de representatividad social, pero, sobre todo, en los problemas para asumir la naturaleza real y los cambios de la demanda religiosa y, por tanto, para asegurar un aura de eficacia simbólica al sistema religioso a partir de su pertinencia cultural. De hecho, ello lo demuestra la búsqueda de ecumenismo.

de la poética religiosa cubana. Estas experiencias religiosas ponen a circular sus ideas, representaciones y maneras de ver, recordar, ocultar e interpretar la realidad —o parte de ella—, cuya eficacia social se dirime según expresen intereses sociales, rasgos de la mentalidad y la idiosincrasia y sean apropiados y reformulados por los actores que establecen pertenencias, referencias, reconocimientos o extrañamientos en medio de un proceso de reflexión y abstracción. Estos actores son los que plantean retos a la eficacia de los sistemas religiosos más estructurados, porque se resisten ante las instituciones, por lo que, de seguro, continuará la multirreligiosidad propia de un contexto de transculturalidad, cuya tensión tiende a la fusión, a la unidad, a la transformación. Sin embargo, ¿encontrará esa religiosidad terreno más firme? Habría que ver, aunque, como ya sabemos, los resultados de tales procesos siempre tienden a devolvernos un pasado más actualizado y una tradición más vívida —cercana o recién-

te— que burla los riesgos de la cristalización inmóvil y, tal vez por ello, maneja las contingencias sociohistóricas.⁴²

Glosando a Ortiz cuando demostró la teatralidad intrínseca en los sistemas mágico-religiosos, en la religiosidad social el negro, el mestizo, el blanco y, en fin, el cubano vive lo suyo y lo dice en su lenguaje, con sus modales, en sus tonos, en sus emociones. Todo indica que ese “trance de transculturación” continúa bajo nuevas relaciones sociales de evangelización, impulsadas por diferentes instituciones religiosas que tienen el imperativo estructural de significar la acción social desde la alteridad, es decir, asumiendo los rasgos que perduran de cada una y las innovaciones que constituyen las religiones sociales cubanas. También continúa la tarea de establecer relaciones complejas de las esencias y las apariencias de las experiencias, las reacciones emocionadas y los hechos religiosos con la naturaleza humana y la exterioridad del mundo profano, como claves del sentido de la trascendencia y de las prácticas en la cultura común y en la identidad de los cubanos. ■

⁴² J. James: ob. cit., p. 83.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ DURÁN, DANIEL. Los acuáticos. Un imaginario en el silencio. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

Archivo Nacional de Cuba. Fondo Asuntos Políticos, leg. 145, no. 8 y 11; leg. 159, no. 6; leg. 177, no. 6; leg. 184, no. 6; leg. 191, no. 5; leg. 192, no. 6; leg. 197, no. 2. _____ . Fondo Gobierno General, leg. 197, no. 1 173; leg. 368,

- no. 17 628; leg. 454, no. 22 217; leg. 582, no. 28 597.
- BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN. "Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas". Revista Antropológica, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, no. 12, 2002.
- BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN y M. YOIMY CASTAÑEDA SEIJAS. "Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba". Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, México, año 6, no. 20, septiembre-diciembre, 1999, pp. 173-194.
- BOURDIEU, P. "Notas sobre la percepción social del cuerpo". En F. Álvarez-Uría y J. Varela (eds.): Materiales de sociología crítica, Editorial La Piqueta, Madrid, 1986, pp. 183-194.
- DELGADO, MANUEL. "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema". Gazeta de Antropología, Universidad de Granada, texto 10-08, no. 10, 1993.
- DÍAZ CERVETO, ANA MARÍA y ANA C. PERERA PINTADO. La religiosidad en la sociedad cubana. Editorial Academia, La Habana, 1997.
- HERNÁNDEZ, R. "Sobre el discurso". La Gaceta de Cuba, UNEAC, La Habana, enero-febrero, 1999.
- JAMES FIGAROLA, JOEL. Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores. Ediciones Unión, La Habana, 2001.
- MARTIATU, INÉS M. El rito como representación. Ediciones Unión, La Habana, 2000.
- MARZAL, M. M. "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular". En SELADOC: Religiosidad popular. Sígueme, Salamanca, pp. 32-37.
- MASFERRER KAN, ELIO R. ¿Es del César o es de Dios? Religión y política en el México contemporáneo. Tesis doctoral, INAH, México, 2000.
- MENÉNDEZ, LAZARA. "Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano". En Julio Busquets: Cuba: sociedad y trabajo, Editorial Canigó, Barcelona, 2000.
- ORTIZ, FERNANDO. Historia de una pelea cubana contra los demonios. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975 (1a. ed.: Universidad Central de Las Villas, 1959).
- _____. La santería y la brujería de los blancos. Editorial Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000.
- _____. Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1981 (1a. ed., 1951).
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE y OFELIA PÉREZ CRUZ. La religión en los jóvenes cubanos. Editorial Academia, La Habana, 1997.
- SCOTT, JAMES C. Los dominados y el arte de la resistencia. Ediciones Era, México, 2000.

Social Religiousness in Cuba—Scenes from Late 19th and Late 20th Centuries

Seeking to place the features of religiousness, as lived by Cubans, in a historical perspective, "profane scenes" taken from both printed and oral cultures during the last years of 19th and 20th centuries are compared. Such scenes are reconstructed from a group of exceptional evidences due to their critical dimensions. The first scenes consist of articles and caricatures published in the press of late 19th century, while the second ones are jokes or funny stories orally circulated among Cubans

as a result of the visit of Pope John Paul II to the island in January 1998. They are interpreted in close relation to the scenarios or worldliness in which they are proposed—social evangelization relationships, secularism processes, value conflicts, mentality changes, and social life reordering. At the end of the article, religious practices and imagery rooted in Roman Catholicism—that reach a “profane” character given their detachment from the confessional practices and define common elements of Cubans’ collective identity—are described.
