

<http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537081/1dy5pqpb0>

AVIVAMIENTO RELIGIOSO EN CUBA: ¿RENOVACIÓN ECLESIAL O REGRESIÓN SOCIAL? UN ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA BAUTISTA DE CUBA OCCIDENTAL

Religious revival in Cuba. Church renewal or social regression? A Comparative Study of the Catholic Church and the Baptist Church in Western Cuba

FELIPE PÉREZ VALENCIA

 <https://orcid.org/0000-0003-3461-4230>

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba
felivalenc74@gmail.com

Recibido 10.11.20

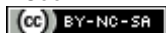
Aceptado: 22.07.21

Resumen

Uno de los fenómenos sociales más significativos de finales del siglo XX cubano fue el reavivamiento eclesial. Del abanico de iglesias establecidas en Cuba, hubo dos en las que el reavivamiento se manifestó con mayor pujanza: la Iglesia católica y la Iglesia bautista occidental. Pero ¿cómo explicar este fenómeno en una nación en la que, al triunfar la revolución de 1959, se adoptó el marxismo soviético, uno de cuyos componentes fundamentales es el ateísmo científico como ideología y metodología para la refundación de la nación, relegando a la iglesia a la periferia social por más de 30 años? El artículo que presentamos pretende develar el vínculo existente entre la crisis socioeconómica de la década de 1990, producida por la desaparición del bloque socialista europeo y el reavivamiento eclesial experimentado en Cuba en los tempranos años noventa.

Palabras clave: Iglesia bautista; Iglesia católica; marxismo; reavivamiento; crisis

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°57, VOL XXXI (2021) ISSN 1853-7081



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

Abstract

One of the most significant social phenomena of the Cuban 20 century was the ecclesiastical revival. Of the range of churches established in Cuba, there were the Catholic Church and the western Baptist Church two where this revival was manifested with greater strength. But, how to explain this phenomenon in a nation where, after the triumph of the 1959 revolution, Soviet Marxism was adopted, one of whose fundamental components is scientific atheism, as an ideology and methodology for the refunding of the nation, relegating the Church to the social periphery for more than 30 years? The paper that we present intends to reveal the existing link between the socio-economic crisis of the 1959, produced by the disappearance of the European socialist bloc, and the ecclesiastical revival experienced in Cuba in the early 1990s.

Keywords: Baptist church; Catholic church; Marxism; Revivalism; crisis

INTRODUCCIÓN

Durante los años noventa del siglo XX la sociedad cubana fue testigo de importantes mutaciones (Tulchin et al, 2005). Una de las más significativas fue el reavivamiento religioso ocurrido luego de tres largas décadas de ausencia de la religión en la vida pública. La retracción social sufrida por la religión en Cuba durante el período 1960–1990 aproximadamente, se debió en lo fundamental, de una parte, a la identificación entre el sistema político que se construía y el ateísmo práctico. A nivel sociopolítico, dada la interpretación que el marxismo hace de la religión, se consideró que una persona religiosa era un ser poco útil para el proyecto socialista (Tesis y Resoluciones del Primer Congreso del PCC, 1975); de hecho, los individuos identificados con algún tipo de religión, institucionalizada o no, quedaron excluidos del partido que constituyó la vanguardia política y lideró la transición al socialismo. De otra parte, el innegable bienestar social logrado en el período 1960 – 1990 creó la idea según la cual, a medida que en una sociedad las necesidades materiales fundamentales, individuales o colectivas se satisfacen, la religión pierde parte de su utilidad social.

El reavivamiento religioso de los años noventa es un proceso complejo que responde a una pluralidad de factores. De un lado, posee causas internas muy precisas –el esfuerzo de renovación teológica y de readaptación a la nueva sociedad, experimentado por algunas confesiones y la crisis económica provocada por la desaparición del bloque socialista europeo–, pero del otro, no se puede desvincular lo sucedido en Cuba con el despertar religioso mundial y latinoamericano ocurrido desde los años setenta (Kepel, 1995). Esto obliga a que el estudio de este fenómeno deba, necesariamente, realizarse desde una perspectiva multidisciplinar y en una visión glocal. El artículo que a continuación se presenta tiene por objetivo analizar la reanimación de la Iglesia en Cuba desde el estudio del impacto del estancamiento y retroceso social derivado de la crisis económica provocada por la desaparición del campo socialista europeo en los

tempranos años noventa. Se trata de elaborar una respuesta en la que se explique quien alcanza a quien para que ocurra el reavivamiento de la Iglesia cubana. ¿Es la Iglesia quien en su modernización deviene una institución útil a las nuevas necesidades generadas por una sociedad socialista y como resultado ocurre su reavivamiento? O en cambio, ¿es la sociedad de los años noventa la que, tras la crisis social y económica, ve reemerger problemas sociales superados en décadas anteriores y para cuya intervención la Iglesia, que socialmente padecía la inercia conservadora, aún mantenía estructuras de solución? En otras palabras: ¿avanza la Iglesia, o retrocede la sociedad?

APUNTES SOBRE EL MÉTODO

Investigar el comportamiento del amplio espectro de confesiones instaladas en Cuba es una tarea intelectual que supera la extensión del presente artículo y la capacidad de su autor. Por ello, hemos reducido el universo de iglesias a dos de entre las de mayor presencia y crecimiento en Cuba: la Iglesia católico-romana y la Iglesia bautista de Cuba occidental. Los métodos e instrumentos empleados durante la colecta de la información analizada fueron la revisión documental y bibliográfica, la observación y las entrevistas. Éstas últimas han sido del tipo estructuradas y no-estructuradas; en ambos casos se ha mantenido el anonimato de los interrogados. Las fronteras temporales que enmarcan el presente artículo se extienden entre 1960 y 1995, aproximadamente.

EL REGRESO DE LA RELIGIÓN COMO FENÓMENO UNIVERSAL CONTEMPORÁNEO

Desde finales del siglo XIX e inicios del XX diversos científicos sociales –K. Marx, E. Durkheim, M. Weber– pronosticaron el declive de la religión como práctica individual y como elemento de influencia sobre la dinámica sociopolítica (Roy, 2005). Aun en la década de 1970 científicos como P. Berger (Milot, 2000) o M. Gauchet (1985) predecían el fin de la religión como resultado inevitable de la evolución de la modernidad. La secularización sería el corolario de un proceso socio-histórico y cultural espontáneo en el que, a medida que la ciencia deviene fuente de conocimiento y de respuestas en casi todas las esferas de la vida en las que el hombre interactúa, las legitimaciones y representaciones religiosas perderían credibilidad y, por ende, su utilidad social (Berger, 1971). La laicización, clímax de la secularización, se instalaría cuando es el estado quien se desembaraza de la tutela de la religión (Monod, 2007), dejando ésta de ser el elemento estructurante y legitimador del orden social y político (Gauchet, 1998).

Sin embargo, contrariamente a lo pronosticado, en las décadas de 1970 y 1980, las teorías sobre la secularización mostraron no ajustarse a la realidad. En diferentes regiones del mundo varios fenómenos sociopolíticos tuvieron como eje la creciente influencia de la religión en las estructuras sociales, más que nada,

en la ideología, la sociedad (Lefebvre & Crépeau, 2010), la política e incluso, en las relaciones internacionales (Snyder, 2011).

A partir de entonces ha quedado demostrado que la sociedad secular, tal y como se pensó, ha sido una ilusión; quizá la sola excepción sea Europa (Stuckrad, 2006). El fenómeno contemporáneo de retorno de la religión quedará definido en diferentes términos; *retour du religieux* (Dortier & Testot, 2005), *deseccularización o réenchantement du monde* (Berger, 1999; 2001) o aumento de la visibilidad de la religión, y no aumento de la religión (Corm, 2013), entre otros.

CUBA ¿AUSENCIA O MARGINACIÓN DE LA RELIGIÓN?

Para el historiador libanés Georges Corm, “hablar de retorno de la religión significa que hubo ausencia” (Corm, 2013: 48), y este hecho difícilmente puede constatararse en regiones como América, Extremo Oriente, India, el mundo islámico, etc. En tales espacios, la religión continuó siendo un elemento cuya influencia, o protagonismo, social no disminuyó. La pregunta es, ¿en el caso de Cuba —única nación socialista del hemisferio— hubo un período de ausencia de la religión, entendida dicha “ausencia” como la adopción general del ateísmo marxista? El análisis superficial de la dinámica social de la Iglesia durante el período de consolidación del sistema socialista sugiere que hubo ausencia, pero un examen más profundo revela otro fenómeno.

Primeramente, cuando la revolución asumió el marxismo como metodología e ideología para superar los problemas estructurales de la nación, en un proyecto durable y sostenido, el ateísmo, dada la interpretación que el marxismo hace de la religión y de su papel histórico, devino indicador de integración social y de idoneidad para la construcción del nuevo sistema. En un sistema de partido único, en el que el partido es “la fuerza dirigente y superior de la sociedad y del Estado” (Constitución de la República de Cuba, 1976: 4) y en el que, además, ese Estado supeditado al partido, en representación de la sociedad, se adjudica todos los medios de producción y administra todas las instituciones sociales, esta presunción de superioridad del individuo ateo genera serios efectos en el plano religioso. En consecuencia, muchos individuos disimularon sus creencias o afiliación religiosa para mantener la apariencia de ciudadanos integrados al nuevo sistema político. En ellos la religión pasó de ser una cuestión privada a una cuestión íntima, pero siguieron siendo religiosos. En un sentido más amplio, este fenómeno no solo afectó a las religiones institucionalizadas, sino incluso, a las religiones afrocubanas y populares. El conocido retrato del Sagrado Corazón de Jesús, típico de hogares influenciados por algún tipo de creencia, fue sustituido por un retrato, de igual tamaño, de Fidel Castro u otro líder revolucionario; en el léxico del cubano, frases como: “Dios te bendiga”, “si Dios quiere” o “gracias a Dios”, expresiones que denotan la intervención divina como agente causal de la actividad social de los individuos, tendieron a desaparecer (González, 2007). En el caso de las religiones afrocubanas y popu-

lares, en las que los practicantes comúnmente adoptan hábitos vestimentarios y alimentarios particulares que los hacen fácilmente reconocibles, dichos hábitos fueron disimulados o irrespetados con el fin de no despertar sospechas sobre sus prácticas religiosas. El calendario religioso cubano también sufrió una reconversión de celebraciones. Varios hechos de connotación patriótico-revolucionaria comenzaron a ser celebrados en fechas donde tradicionalmente se celebraban fiestas de carácter y contenido religioso. El 12 de agosto, día en que la ciudad de Santa Clara celebraba la tradicional verbena en conmemoración de Santa Clara de Asís, patrona de la villa, se comenzó a celebrar la víspera del aniversario del líder de la revolución Fidel Castro, quien naciera un 13 de agosto; la procesión de Santa Ana, madre de la Virgen María y “abuela de Jesucristo” tradicionalmente celebrada cada 26 de julio, fue remplazada por las celebraciones y actos patrióticos al ser declarada esa fecha, en recordación al asalto al cuartel Moncada, el día de la rebeldía nacional, entre otros ejemplos.

En segundo lugar, en ocasiones el índice fundamental desde el cual se interpretó la retracción de la religión fue la asistencia a templos y a lugares de culto. Ciertamente, en los lugares de culto la afluencia de devotos disminuyó dramáticamente, pero esto solo fue índice del declive de la religión institucionalizada y de una de las expresiones de la religión, el congregarse para officiar rituales o celebraciones. Tercero; siempre ha de tenerse en cuenta que en el período historiado las tensiones generadas por la guerra fría –de la cual Cuba fue un polo importante–, se expresaron también en la producción en las ciencias sociales (Saunders, 1999). Esto condicionó que los resultados de ciertas investigaciones, asumiendo un tono triunfalista, describieran más el futuro deseado que la realidad del presente histórico (Acerca de la Religión, la Iglesia y los Creyentes, 1982). Diversas investigaciones y artículos se esforzaban en demostrar que las transformaciones políticas llevadas a cabo en el país erradicarían los factores condicionantes del surgimiento y subsistencia de la religión en la sociedad, y, por ende, el ateísmo sería el corolario natural y espontáneo de las transformaciones sociales emprendidas (Departamento de orientación política, 1978). En fin, a nuestro juicio, la religión y la religiosidad no desaparecen durante el período de consolidación del socialismo, sino que ambos se integran a la esfera íntima de los individuos. Visto así, sería más preciso emplear el término marginación de la religión, de las instituciones religiosas y de los individuos religiosos, que de ausencia de la religión.

La marginación de la Iglesia cubana es un hecho que se materializa entre 1961 y 1965. Entre 1959 y 1961, la joven revolución en el poder toma una serie de medidas encaminadas a restablecer la democracia, perfeccionando los mecanismos de participación de la sociedad en la producción y distribución de las riquezas, fortaleciendo así el nuevo sistema social (Cantón Navarro & Silva León, 2009). Hasta 1961 las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-sociedad no son conflictivas, aunque tampoco homogéneas, los matices de esta relación hay que buscarlos en la posición que frente a la revolución adopta cada denominación instalada en Cuba. El mismo Fidel Castro reconoce que, en el proceso de radi-

calización de la revolución, mientras las relaciones con el catolicismo se fueron tensando, con las iglesias evangélicas fueron “muy buenas y fáciles” (Betto, 1985: 214).

No obstante, desde finales de 1961, ocurre la ruptura Iglesia-Estado y con ello, la ruptura Iglesia-sociedad. Se iniciaba así un período crítico que desembocará en la eliminación de las estructuras que vehiculan la influencia de la Iglesia sobre la sociedad, entrando la Iglesia cubana en la cuestionablemente llamada “etapa de silencio” (Trujillo, 2006). Dicha etapa describe un período durante el cual la acción de la Iglesia es reducida a la estrechez del templo, y su actividad es rígidamente regulada por la ley (Riccardi, 2002). Se extenderá –con más o menos precisión– hasta fines de los años 1980. El deterioro de las relaciones Iglesia-Estado en Cuba no obedeció solamente a la necesidad por parte del Estado de crear un espacio político neutro desde donde administrar la sociedad; la no comprensión de la Iglesia del proceso social que se vivía la condujo a tomar acciones contra el proceso revolucionario que, a la larga, la perjudicaron sustancialmente. Dos de estos hechos fueron la participación de tres sacerdotes católicos en la invasión que, por Bahía de Cochinos, protagonizaron cubanos exiliados en los Estados Unidos y para quienes la revolución había significado la reversión de sus status sociales. En la mochila de uno de ellos, el padre Ismael de Lugo, “jefe de los servicios eclesiásticos de la brigada de asalto” (Castro, 1961), fue encontrado un documento expresamente político el “Llamado al pueblo cristiano de Cuba” (Treto, 1987: 44). Si bien dicho llamado parece haber sido el resultado de una acción personal, y no institucional, éste enfrentaba directamente a la Iglesia católica con la Revolución. El otro hecho, muy lamentable, fue la malograda procesión de La Habana del 8 de septiembre de 1961 (día de la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba en el imaginario católico). La procesión degeneró en un violento enfrentamiento entre jóvenes integrados a la Revolución y una Iglesia que ya se había declarado abiertamente en contra del proceso revolucionario. Fue un enfrentamiento de pasiones donde resultó muerto el joven Armando Socorro. En lo adelante las procesiones y otras festividades religiosas serían prohibidas.

De manera general, son tres las acciones que consuman la marginalización de la Iglesia en Cuba: la nacionalización de la enseñanza privada y, por ende, de las redes educativas de las Iglesias (1961); la nacionalización de los medios de comunicación de las Iglesias (1961); y el envío a las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP 1965), de agentes pastorales, misioneros, laicos y miembros de las Iglesias en general. Estos tres hechos provocaron un importante éxodo de creyentes, dirigentes y membresía, éxodo que se inserta en un proceso migratorio masivo que privó a la nación de un importante número de profesionales e individuos instruidos y calificados, cuya integración a la nueva sociedad, hubiera sido extraordinariamente valiosa.

Para 1965, la Iglesia cubana, sin su sistema de educación, sin medios de comunicación desde donde proyectar su pensamiento e influir sobre la sociedad,

con un reducido número de agentes pastorales, y con sus actividades limitadas a los límites del templo, no podía ser otra cosa que una institución periférica. Para una población de aproximadamente siete millones de habitantes, la Iglesia católica tenía en la isla cerca de 200 sacerdotes (Uría, 2011) y los bautistas occidentales contaban poco más de 30 pastores (Cené, 1997).

Este panorama tenía como contexto un innegable crecimiento de los índices de bienestar social: sistema de salud y educacional universal y gratuito, mejora sustancial de las condiciones de vida de sectores obreros y campesinos, erradicación y control de enfermedades que antes diezmaron a la población pobre, reducción –no desaparición– de la distancia entre clases sociales (Cantón Navarro & Silva León, 2009). Súmese a todo ello el real empoderamiento de sectores sociales hasta aquí marginados. Sin embargo, la imposición de la práctica del ateísmo como criterio de integración al sistema generó la asimetría política y la discriminación hacia los creyentes, lo que, a su vez, deterioró la cohesión social y la participación política de los disminuidos, pero existentes, sectores religiosos componentes de la sociedad (Ramos, 2007).

Ahora bien, antes de pasar a la siguiente sección, se impone hacer algunas consideraciones que arrojen luz a la comprensión del fenómeno de marginación y reavivamiento de la religión en Cuba. La Iglesia bautista de Cuba occidental es “hija” de la conservadora Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos: esto la convirtió en receptora pasiva de una teología y eclesiología –y de parte de sus finanzas– creadas en un contexto geosocial ajeno al cubano. Esta dependencia teológica tuvo un efecto negativo en la relación Iglesia-sociedad. Dicha Iglesia –interpretando en su forma más conservadora el principio de separación Iglesia-Estado– se aisló de la política nacional y de la sociedad misma en tanto institución. Además, el no poseer una teología propia, expresión de la interacción con su medio, la hizo carecer de herramientas teóricas para comprender la necesidad y la profundidad de un proceso de refundación nacional como lo fue la revolución cubana. En el caso del catolicismo, recordemos que su inercia institucional a nivel global llevó al papa Juan XXIII, en enero de 1959 (Theobald, 2009), a anunciar la celebración de un nuevo concilio, cuyo esquema no sería el tradicional binomio doctrina-disciplina; no habiendo desviaciones doctrinales que corregir, el concilio se propondría el *aggiornamento* de la Iglesia (Alberigo, 1993). En el momento en que la revolución cubana tiene lugar, es la Doctrina Social de la Iglesia el instrumento teórico más avanzado del que dispone el catolicismo cubano para analizar la revolución social. Sin embargo, los discursos y documentos –contestatarios en su contenido– producidos por la jerarquía católica en el periodo 59–61, revelan una profunda insuficiencia instrumental y metodológica (Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, 1995). La revolución cubana y su posterior radicalización fueron hechos que superaron la capacidad de la Iglesia cubana, en plural, para comprender dicho proceso y asumir una posición más consecuente, y esta falta de comprensión la condujo a asumir una posición de enfrentamiento. Inmovilizar el presente por temor a

perder su posición en el futuro pareció ser la idea rectora que asumieron algunas Iglesias.

EL REAVIVAMIENTO DE LA IGLESIA Y SU RETORNO A LA SOCIEDAD. EL CATOLICISMO

En el itinerario del retorno y reavivamiento del catolicismo cubano identificamos cuatro momentos importantes. En 1969, luego de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, el episcopado cubano hace pública la primera carta episcopal desde 1961, el “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba a nuestros sacerdotes y fieles” (Vida Cristiana, 1969), poniendo fin así al “período de silencio” del catolicismo cubano. La lectura de dicho documento, publicado en el boletín *Vida Nueva*, único medio escrito del que dispuso la Iglesia hasta la década de 1990 (una sola página mimeografiada por ambas caras), revela que los obispos regresan con un discurso conciliador, abandonando el enfrentamiento. Este primer comunicado inicia un discreto período de comunicación con la sociedad, aunque no de influencia en el sentido pre-revolucionario. Además, dado que la sociedad cubana de 1969 es diferente en su composición e intereses a la de 1959, la Iglesia adopta un discurso que se inserta en los intereses de tal sociedad. Temas como las consecuencias del embargo económico estadounidense y del terrorismo hacia Cuba (Conferencia de Obispos católicos de Cuba, 1976), los efectos de la deuda exterior sobre el tercer mundo (Conferencia de Obispos católicos de Cuba, 1986), entre otros, son asumidos por los obispos cubanos. La siguiente fecha significativa fue el año 1979, año de la celebración de la Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Puebla de los Ángeles, México. La CELAM-III pone al catolicismo cubano frente a una realidad: el Concilio Vaticano II había sido un hecho casi imperceptible para el catolicismo cubano (Treto, s/f), su reforma y reinserción social debían necesariamente pasar por la renovación teológica, eclesiológica y estructural. Sin embargo, dado que Cuba era la única sociedad socialista del hemisferio, ninguna de las experiencias de renovación tenidas en el continente constituía una fuente de ideas a tomar en cuenta para renovar el catolicismo cubano. Además, la crítica de la Conferencia Episcopal de Cuba a la reunión de Puebla fue que en ella, teológica y doctrinalmente, la Iglesia cubana no estuvo representada (Márquez, 2005). En el verano de 1979, durante la convivencia sacerdotal anual, el obispo auxiliar de La Habana, monseñor Fernando Azcárate, propuso celebrar un “Puebla cubano” (Márquez, 2005).

La idea de un “Puebla cubano” significó reflexionar sobre el lugar de la Iglesia en la sociedad cubana y, del análisis resultante, reorientar su misión (Andrújar, 2016) a fin de hacerla una institución útil a una sociedad socialista. El “Puebla cubano” se materializó en dos eventos que sacudieron al catolicismo cubano. En 1981 comenzó la llamada “reflexión eclesial cubana” (REC), y esta es nues-

tra tercera fecha. La REC se extendió hasta 1985. Durante esta etapa la Iglesia cubana vivirá, con retraso cronológico si se compara con las conferencias episcopales latinoamericanas, el denominado “estado de concilio”, período durante el cual las Iglesias serán objeto de una autocrítica profunda dirigida a diagnosticar cómo se autoperceben y cómo son percibidas por la sociedad. La Iglesia cubana meditó sobre su lugar en la sociedad a partir de los documentos emanados del Vaticano II, y de la encíclica *Ecclesiam Suam* (Paul VI, 1964). Cada diócesis, arquidiócesis y organización eclesial realizó reuniones y presentó propuestas para lograr el reavivamiento y la reinserción social de la Iglesia. Finalmente, nuestra cuarta fecha la ubicamos en 1986, cuando, del 17 al 23 de febrero, tuvo lugar el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). Durante una semana de trabajo, 173 delegados, en representación de la Iglesia católica cubana, debatieron sobre el presente y el futuro de la Iglesia en Cuba. Para algunos católicos el ENEC fue el evento eclesial y eclesiológico más importante de toda la historia de la Iglesia en Cuba (Díaz, 2005); para otros, el ENEC será el Vaticano II cubano (Gagnon, 2013).

El ENEC produjo un documento final (instrucciones pastorales) en el que se enuncia la estrategia global que adoptará el catolicismo cubano para lograr su *aggiornamento* y su reinserción social. En dicho documento es notable el cambio de discurso: la confrontación de inicios de la revolución es radicalmente abandonada, siendo el tono conciliador y la no condena al sistema políticos de sus principales características. A su vez, se reconoce, de manera implícita, que el sistema sociopolítico cubano ha asumido responsablemente sus funciones y ha conducido a la sociedad a la solución de problemas fundamentales, elevando sustancialmente el bienestar de la sociedad (Conferencia de Obispos de Cuba, 1986). Dicho documento traza, además, las ideas rectoras y los ejes en torno a los cuales la Iglesia debe estructurar una acción pastoral orientada a reanimarla: fe y sociedad; fe y cultura; ministerios ordenados; vida consagrada; laicado; las comunidades eclesiales; las mediaciones (*sic*). Un punto crítico en la estrategia de retorno del catolicismo fue la adopción del principio de evangelización de la cultura, entendido éste como la transferencia de valores cristianos desde la Iglesia hacia la sociedad por medio de acciones que vehiculen dicha transferencia. Para lograrlo, hay una condición *sine qua non*, y es que Estado y sociedad deben proveerle a la Iglesia los espacios desde donde se materializarán las acciones que derivan de dicho principio.

Pese al esfuerzo de renovación que significaron la REC y el ENEC, sus resultados en el contexto de 1986 no fueron muy visibles. Dos hechos condicionaron este resultado; primeramente, antes de 1959, el abandono de las responsabilidades sociales por parte del Estado creó grandes espacios para la intervención de la Iglesia en el terreno social, base de su influencia sobre la sociedad. Ahora, el Estado, asumiendo responsablemente dichas funciones, reduce las oportunidades de la Iglesia en dicho terreno. Como resultado, el reposicionamiento del catolicismo cubano no podría efectuarse por la vía, digamos, tradicional, de dotarse de una red de servicios sociales como plataforma de influencia social.

En segundo lugar, hay que considerar también que en la década de 1980 el marco legal para la creación –o el retorno– de instituciones y organizaciones católicas plataformas para lanzar la evangelización de la cultura no estaba creado; tampoco el sistema marxista estaba interesado en compartir el monopolio de la influencia sobre la sociedad y la cultura.

El ENEC hizo que la Iglesia reconociera la necesidad de abandonar, en proceso consciente, la periferia en la cual la adopción del marxismo soviético por parte del Estado, el enfrentamiento con ese mismo Estado y su incompreensión hacia la revolución, la habían colocado. Además, el ENEC fue impulsor de varias instituciones y pivote para que la Iglesia, en acción institucional y no individual, ocupara ciertos espacios públicos: la creación de la cátedra Félix Varela, la inauguración del Instituto religioso de las Misioneras de la Caridad, junto con el permiso concedido por el Estado para que las hermanas Misioneras de la Caridad regresaran a los hospitales a ocuparse de los más pobres entre los pobres (Maasburg, 2012) son dos ejemplos ilustrativos. Pero, dado que la sociedad de la década de 1980 –pese a estar inmersa en un serio proceso de “rectificaciones de tendencias negativas”– aun no siente la necesidad de recibir la oferta de la Iglesia, ni en plano práctico ni en el de las representaciones, estos primeros esfuerzos de reinserción social de la Iglesia no dieron los frutos tal vez esperados.

Ahora bien, será la década de 1990, portadora de profundas transformaciones en el escenario sociopolítico cubano, la que abrirá nuevas oportunidades al catolicismo, fundamento de su retorno a la sociedad cubana (Alonso, 2005). Para inicios de los años noventa Cuba hubo de enfrentarse a una dramática crisis económica, consecuencia de la disolución del campo socialista europeo. La crisis económica provocó, como efecto concomitante, una crisis social que hizo reemerger muchos de los problemas sociales superados durante el período de consolidación socialista (Paz, 2005). La desigualdad social reemergió, el salario se deterioró dejando de ser, en ocasiones, la fuente principal de ingresos para el individuo y la familia, la pobreza aumentó hasta afectar a cerca del 20% de la población. Para el sociólogo y politólogo Juan Valdés Paz (2005: 94), la indisciplina social –el delito, la corrupción, la prostitución, el narcotráfico, la emigración ilegal, etc.– aumentó hasta niveles alarmantes y anteriormente desconocidos, deviniendo uno de los problemas que con más fuerza desfiguró a la sociedad cubana. En fin, la transición al socialismo, inexorablemente, se detuvo; el redireccionamiento de la economía y la urgencia de no retroceder al capitalismo así lo impusieron. La involución social fue notable y, dado el continuo debilitamiento económico del estado, éste perdió capacidad para responder de manera sostenida a ciertas necesidades sociales. Agréguese que ciertos sectores de esta “nueva sociedad”, emergida de la crisis misma y de las soluciones buscadas a la crisis –que en ocasiones fueron tan traumáticas como la crisis– asumieron valores tenidos como antivalores en la época pre-crisis; la pérdida del sentido de colectividad fue sustituido por un profundo individualismo;

la desmotivación y apatía por el trabajo fomentaron las prácticas económicas ilegales e inmorales, etc. Si antes los valores de los cuales la Iglesia era portadora fueron cuestionados por la sociedad socialista, ahora fue la Iglesia quien cuestionó los valores emergidos en esta nueva sociedad en crisis (Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, 1993).

Es esta situación de crisis la que pone frente a la Iglesia grandes espacios de acción y con ello, las bases para su reavivamiento. No ya en el sentido premoderno –como elemento estructurante o legitimador del orden social– sino proyectándose hacia tres objetivos: primero, creando un sistema de instituciones destinadas a atenuar los efectos de la crisis en el plano social (Caritas-Cuba, proyectos de ayuda a personas que viven con el VIH/SIDA y a otros individuos con necesidades especiales, etc.); segundo, construyendo un nuevo sistema de sentidos y representaciones que expliquen la nueva situación social; y tercero, dotándose de un conjunto de instituciones que, organizadas bajo el principio de evangelización de la cultura –esbozado por vez primera en el Documento final de la ENEC–, intentan penetrar la sociedad civil y establecer un orden social cristiano (Freston, 2012). Las organizaciones creadas bajo el supuesto de penetrar la cultura, (el Movimiento Estudiantil Católico Universitario, el Centro de Formación Cívico-Religiosa de Pinar del Río, el Equipo Promotor para la Participación Social del Laico, la Comisión Justicia y Paz, entre otras) contienen signos de un proyecto político en la larga duración, cuyo éxito supondría el debilitamiento de la laicidad como espacio sociopolítico neutro, necesario para la administración del conjunto de la sociedad.

Este nuevo contexto vendría acompañado de cambios a nivel político, destinados a distender las relaciones con la Iglesia y a solidificar la cohesión social. En 1992, el Partido Comunista de Cuba introdujo cambios en el ingreso a su militancia, permitiendo que los creyentes se integraran a él, marcando así la transición del Estado ateo al Estado laico (Cantón Navarro & Silva León, 2009). Al mismo tiempo el estado se volvió tolerante hacia las nuevas organizaciones surgidas al interior de las confesiones, sin por ello ofrecer las garantías constitucionales para su supervivencia a largo plazo.

LA IGLESIA BAPTISTA DE CUBA OCCIDENTAL

De las cuatro Convenciones bautistas instaladas en Cuba, nuestro análisis se centrará en la Convención bautista de Cuba occidental, iglesia que posee una doble génesis. Los primeros bautistas se instalan en Cuba a finales del siglo XIX, época en que la nacionalidad cubana ya formada se lanza –en una guerra de independencia– a la creación de la nación (Tschuy, 2011). Estos primeros bautistas son cubanos que han conocido el protestantismo en los Estados Unidos y que se identifican, políticamente, con el independentismo liberal; tal es el caso de Alberto de Jesús Díaz Navarro y de José Ramón O'Halloran, fundadores de la Iglesia bautista cubana. Ambos habían iniciado la obra en Cuba de

manera independiente hacia la segunda mitad del siglo XIX; a su regreso en 1898, recibieron el apoyo de la Junta de Misiones de los Bautistas del Sur (Ramos, 1986). Ahora bien, dada la identificación entre la Iglesia católica y la administración colonial española durante los años de preparación y estallido de la guerra de independencia, lo que convirtió al catolicismo de facto en una institución parapolítica antinacional (Miguel, 1997), el protestantismo devino entonces una nueva oferta religiosa para una clientela cristiana y nacionalista. Una vez terminada la guerra de independencia, no con el establecimiento de la república sino con la intervención de Estados Unidos en la isla, las Convenciones bautistas del Sur y del Norte reunidas en New York en 1898 deciden dividirse el campo misionero cubano: los bautistas del sur se instalarían en el occidente de Cuba, los bautistas del norte (Convención Bautista Americana), lo harían en la parte oriental de la isla. Así nació una Iglesia bautista cubana “hija” de las convenciones estadounidenses, de las que recibieron no solo las finanzas para su funcionamiento sino la teología, la eclesiología y la escisión entre bautistas del norte y del sur, expresada en la división entre bautistas de occidente y de oriente. Una vez establecida la república en 1902, la Iglesia bautista fundada por cubanos entra en conflicto con las convenciones norteamericanas que, apoyadas en el control político de Estados Unidos sobre Cuba y en sus finanzas, envía a la isla a sus misioneros a dirigir la obra bautista en Cuba. Alberto J. Díaz, el fundador cubano de la Iglesia bautista en la isla, fue reemplazado por Charles David Daniel (Cepeda & Molina, 2011) como dirigente de la convención bautista de Cuba occidental con sede en La Habana. Por su parte, a oriente sería enviado Hartwell Robert Moseley, en reemplazo de J. R. O’Halloran (Tschuy, 2011). De manera consciente o inconsciente, el protestantismo llegado a Cuba tuvo en segundo plano una misión en la que lo cultural y lo político se entremezclaron: norteamericanizar la sociedad cubana para hacerla más receptiva a la cultura de la nueva metrópoli (Cepeda & Molina, 2011).

Durante la primera mitad del siglo XX, la Iglesia bautista occidental será dirigida desde su convención-madre en los Estados Unidos a través de superintendentes norteamericanos. Esta condición de iglesia-hija creó una iglesia sin teología (Segundo, 1970), convirtiéndola en receptora pasiva de una teología y una eclesiología elaborada en un contexto geosocial diferente del cubano (Cené, 1997) y anulando, en la práctica, toda posibilidad de elaborar una teología contextualizada.

Esta condición de dependencia de los bautistas cubanos generó consecuencias negativas para la relación Iglesia bautista-sociedad. Los bautistas, en una interpretación extrema del principio de separación Iglesia-estado (Anderson, 1987), asumieron la indiferencia política como praxis (Cené, 1997). La convención bautista occidental, yendo más lejos, asumió la indiferencia social. L. Veguilla, historiador de la Convención bautista occidental, emplea el término “separación de la Iglesia y la política” (Berges & Arce, 1991). El término “separación Iglesia-Estado” invoca la laicidad francesa, en la que el Estado se despoja de

toda influencia y tutela de la iglesia (Monod, 2007), siendo la Constitución el garante de un espacio sociopolítico neutro. En cambio, el término “separación de la Iglesia de la política”, nos recuerda –no sin ciertas imprecisiones– la interpretación que hace C. Taylor (2007), para quien la secularización es la separación de la Iglesia de la vida pública, expresión que presupone también, desinterés por parte de la Iglesia sobre cuestiones sociales. A nuestro juicio, esta última definición describe con mayor precisión la posición de indiferencia social (González, 2007) tradicionalmente mantenida por la Iglesia bautista occidental. A modo de ilustración, al triunfo de la revolución los bautistas occidentales solo poseían cinco pequeños colegios (González, 2007), y casi el resto de las obras sociales –el asilo para ancianos, la clínica bautista, el trabajo con estudiantes universitarios, entre otras pocas obras sociales– se concentraban en la capital, La Habana, y sus beneficiarios eran mayormente los miembros de la Iglesia, no la sociedad secular. En la práctica, el énfasis de la obra bautista occidental era la salvación espiritual de la persona (Massón, 2006); su desarrollo social era dejado a sus posibilidades individuales dentro de un sistema en el cual el Estado se desentendía de gran parte de sus deberes y funciones sociales.

Agrego un último comentario: si se toma en cuenta que los dos fundadores autóctonos de la Iglesia bautista cubana, los pastores Alberto Díaz Navarro y Juan Ramón O'Halloran fueron revolucionarios manifiestos, el primero alcanzando durante la guerra de independencia de 1895 el grado de comandante (Tschuy, 2011) y el segundo combinando su militancia en el Partido Revolucionario Cubano, partido que organizó y dirigió la guerra de independencia, y la labor pastoral (Acosta, s/f), entonces interpreto que la indiferencia social y política de la Iglesia bautista, no fue una elección personal de los pastores cubanos, sino una imposición institucional foránea.

LA MARGINALIZACIÓN DE LA IGLESIA BAUTISTA CUBANA

El triunfo revolucionario impactó la vida de las Iglesias instaladas en Cuba más o menos del mismo modo. Un corto período de entendimiento que bruscamente giró hacia el desencuentro, aunque, como dijimos anteriormente, las mayores tensiones no ocurrieron con las Iglesias evangélicas sino con el catolicismo. En ambas convenciones bautistas se sostiene la idea según la cual, el momento de inflexión en las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-sociedad fue la “la invasión de Playa Girón” (González, 2007). Para el historiador Bautista Leoncio Veguilla (1997), hay tres hechos que concretan la marginación de la Iglesia bautista occidental durante los primeros años de revolución; estos son: (1) el éxodo de pastores, misioneros y miembros de iglesias en general, hacia los Estados Unidos; (2) la denominada “causa del '65” (Cené, 1997: 54), proceso mediante el cual cerca de 48 pastores –nacionales y extranjeros–, dos misioneras y varios laicos fueron “acusados de diversionismo ideológico, y actividades contrarrevolucionarias diversas”, lo que redujo bruscamente el número de pastores de dicha convención; y finalmente, el envío a las UMAP (ya anterior-

mente analizadas), de pastores, seminaristas y jóvenes miembros de una multitud de iglesias. Este último hecho, al implicar a pastores activos y seminaristas, afectó seriamente el funcionamiento de las iglesias y la cantera de futuros pastores y líderes bautistas, privando la obra de líderes para sostener el trabajo en las congregaciones.

EL RETORNO DE LA IGLESIA BAUTISTA A LA SOCIEDAD CUBANA

Durante los años de establecimiento y consolidación del sistema socialista en Cuba, inicios de la década de 1960 hasta fines de la de 1980, la convención bautista occidental pasa a la fase de supervivencia y, dados los mecanismos implementados por el Estado para regular las actividades y la movilidad de las iglesias (Constitución de Cuba, 1976), estas quedaron aisladas de sus convenciones madres. Además, por cuanto los bautistas siempre fueron importadores pasivos y no creadores de la teología y eclesiología base de su funcionamiento, la Iglesia quedó desprovista de herramientas teóricas y prácticas que la ayudarían a reinsertarse en la nueva sociedad.

Ahora bien, podría inferirse que la política del Estado silenció forzosamente a la Iglesia bautista, pero ser objetivos impone un análisis que deslinde hasta dónde el silencio fue el resultado del conservadurismo –apoliticismo, en lenguaje bautista (Ramos, 1986)— de la propia iglesia y hasta donde la política del Estado inmovilizó a la Iglesia bautista. Responder sucintamente a este interrogante obliga a indagar en aquellos momentos en que voces progresistas dentro de la Iglesia se cuestionaron su lugar y utilidad en la nueva sociedad. Se había transitado de una sociedad capitalista liberal a una de tipo socialista, donde el nuevo estado había asumido responsablemente sus funciones sociales, pero, a la par, nuevas necesidades habían surgido y nuevas esferas hacia donde reorientar la misión de la Iglesia. Todo esto imponía la necesidad de reestructurar conscientemente el trabajo de la Iglesia. En la década de 1970, pastores y laicos de las dos convenciones bautistas, simpatizantes con el proceso revolucionario-socialista, reconociendo el aislamiento que sufría la Iglesia y la necesidad de acercarla más a la nueva sociedad, fundan la denominada “Coordinación Obrero Estudiantil Bautista” (COEBAC) (González, 2007). La COEBAC fue un serio esfuerzo por crear un espacio de reflexión teológica desde la experiencia de una Iglesia en la única sociedad socialista del continente que deseaba, desde una teología y eclesiología aún no elaborada (y para lo cual la teología importada era inoperante), insertarse en el proceso social que se construía. La COEBAC tuvo personalidad propia, superó los límites del conservadurismo bautista al asumir la preocupación social y el ecumenismo como dos de sus principios fundamentales y, dado que la organización fue creada al margen de las directivas de ambas convenciones, su creación y funcionamiento no pudo ser vetado por ellas.

Sin embargo, dada su simpatía hacia el sistema socialista, la COEBAC no solo no recibió el apoyo de las convenciones bautistas occidental y oriental, sino que, además, fue combatida desde adentro. En la convención bautista occidental se desató una campaña que conjugó persuasión con coerción (González, 2007). Persuasión, por cuanto la jerarquía de la Iglesia desestimuló a los miembros de las iglesias a pertenecer a dicha organización; coerción, por cuanto cuando no se logró desestimular a los simpatizantes de la organización la convención expulsó, primero a los pastores, y luego a las iglesias de la Convención bautista occidental involucradas en este esfuerzo de renovación. Las iglesias separadas crearon, en septiembre de 1989, una nueva denominación que intentó armonizar la doctrina bautista con una profunda proyección y compromiso social, la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC). En conclusión, es cierto que la política del Estado, cuando despojó a la Iglesia de sus medios de influencia social, sentó las bases para la marginación de la Iglesia bautista, pero también lo es que, cuando desde el interior de la Iglesia algunas voces propusieron una relectura y reinterpretación del contexto para buscar vías de inserción, estas fueron silenciadas por el conservadurismo tradicional de los bautistas occidentales.

Pasado el intento reformador de los años setenta y ochenta, hay que esperar a los tempranos noventa para que la Iglesia bautista experimente su reavivamiento y retorno a la sociedad, siendo este un fenómeno que se inserta en la crisis de la década de 1990. Dicho retorno no ocurre ni por el *aggiornamento* teológico o eclesiológico de la Iglesia, ni por la creación de instituciones u organizaciones destinadas a mitigar los efectos de la ya explicada crisis social de la década de 1990. A partir de 1991 los indicadores de crecimiento de la Iglesia bautista conocieron un ligero aumento. La tabla 1 nos ayudará a explicar mejor su crecimiento.

Tabla 1.

Indicador	Período	
	1968 - 1988	1989 - 1996
Bautismos	3078	7831
Nuevas Iglesias ordenadas	16	40
Cantidad de Iglesias	103	143
Número de miembros	6538	12499
Pastores activos	65	63
Seminaristas	10	40
Laicos en funciones pastorales, como presidentes de Iglesias o como misioneros	10	150
Iglesias separadas de la Convención	3	-

Fuente: Cien Años de Obra Bautista en Cuba Occidental 1882 - 1996. Ciudad de La Habana: Oficina Bautista de Publicaciones del Seminario "Dr. Rafael A. Ocaña".

La pregunta es: ¿a qué obedece, entonces, el reavivamiento y retorno de la Iglesia bautista? Expliquemos dos últimos hechos para responder a esta interrogante. Primero, el crecimiento cuantitativo de la Iglesia bautista occidental no fue acompañado por un crecimiento cualitativo. La misma inmovilidad social experimentada en la época prerrevolucionaria, emanada de la interpretación estricta del principio de separación Iglesia-Estado, se mantuvo, incluso en el período de crisis de los años noventa. Es cierto que algunas iglesias, a título particular, ejecutaron proyectos de asistencia y beneficencia dirigidos a atenuar necesidades específicas identificadas en sus comunidades, pero dado que la Iglesia bautista no posee una estructura vertical jerárquica (cada iglesia local es autónoma), estos esfuerzos fueron reducidos en sus recursos y en su alcance. La proyección hacia la comunidad se centró más bien en la creación de casas de culto y de oración, en la visitación de contenido espiritual, en el apoyo a ancianos y enfermos miembros de la Iglesia, etc.; actividades que podríamos caracterizar como de contenido espiritual.

En segundo lugar, la crisis de la década de 1990 significó, además de lo ya explicado, la ruptura y deconstrucción del sistema de representaciones, interpretaciones y sentidos que estructuraban el imaginario social, emergiendo incluso la desorientación ideológica, la inseguridad y la desconfianza hacia un sistema que, si bien no colapsó, sí se deterioró seriamente. En este contexto de confusión, Estado e iglesia entran en una rígida competencia, ambos intentan ofrecer una reinterpretación del nuevo contexto y del caos creado y un nuevo sentido a la sociedad emergida de la crisis, implicándose ambos en la creación de estructuras para mitigar el sufrimiento causado por la crisis. En esta competencia, ambos tienen ventajas y desventajas. De un lado, el Estado dispone de recursos considerablemente superiores a los de la Iglesia bautista, pero a su vez ofrecer una reinterpretación del nuevo escenario social, así como crear estructuras que alivien el sufrimiento causado por la crisis, es solo una arista de un proceso de recuperación mucho más vasto y complejo que involucra la economía, la política, etc.; segundo, las respuestas elaboradas por el Estado para explicar el nuevo contexto son, en ocasiones, elaboraciones teóricas complejas de contenido sociológico, filosófico, económico, político, etc., discursos cuya comprensión requiere, al menos, un mínimo de conocimiento intelectual, en ocasiones difíciles de digerir por el individuo común. Del otro lado, la Iglesia bautista posee menos recursos que el Estado, cierto, pero dado que no se interesa mucho en los traumas sociales causados por la crisis, sus escasos recursos los concentra en la reinterpretación del nuevo contexto generado por la crisis, que al contener respuestas sobrenaturales y espiritualizaciones de situaciones terrenas, se hace simple, y de fácil asimilación. Esto explica por qué la Iglesia bautista occidental de Cuba, sin introducir reformas teológicas o eclesiales en su dinámica de trabajo, y sin emplear grandes recursos en aliviar el sufrimiento social, vive un significativo reavivamiento en los años 1990. No es la Iglesia quien se inserta en una sociedad en desarrollo; es la sociedad, en crisis y desorientada, quien se refugia en la Iglesia, buscando un nuevo sentido e interpretación a la nueva y caótica situación social.

CONSIDERACIONES FINALES

En 1999, tras varias décadas de contribución a las teorías de la secularización, el sociólogo P. L. Berger (1999), haciendo su mea culpa, escribía, “*The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever*”. En efecto, el regreso de la religión y el reavivamiento de confesiones que se creían en itinerario de desaparición es uno de los hechos más visibles de la contemporaneidad, manifestándose dicho fenómeno de manera global, multicausal y multiforme. En el caso de Cuba, el reavivamiento religioso y la reemergencia de la Iglesia, luego de tres décadas de marginación social de la religión, son hechos perceptibles a partir de la década de 1990. En este reavivamiento se destacan la Iglesia católica y la Iglesia bautista de Cuba occidental. Ahora bien, ¿cómo se explica el reavivamiento y retorno a la sociedad de estas dos confesiones? Tenemos ante sí dos iglesias que, si bien comparten una mis-

ma reacción de contestación frente a la instauración del estado marxista, durante el período de marginación reaccionan de manera diferente en cuanto a su lugar en la sociedad socialista. La Iglesia bautista, cuya tradición eclesíástica privilegia el desarrollo espiritual del individuo relegando su desarrollo social y que desde su instalación en Cuba mantuvo una actitud pasiva como receptora de una teología conservadora creada en un espacio geosocial diferente del cubano, se mantuvo en fase de supervivencia. Incapaz -o no interesada- de cuestionarse su lugar en la sociedad socialista y de crear una teología que la ayudara a explorar vías para convertirse en una institución útil a la sociedad socialista, hubo de esperar a la crisis de la década de 1990 para reemerger y reposicionarse en la sociedad. La oferta religiosa de la Iglesia bautista en el nuevo contexto creado a partir de los años noventa tuvo como eje la reinterpretación, en términos bíblico-místicos, del caos social generado por la crisis y el sostenimiento comunitario ante el sufrimiento, la decepción y la desorientación social. Dada la interpretación extremadamente conservadora del principio de separación Iglesia-Estado, la Iglesia bautista de Cuba occidental, hizo poco énfasis e invirtió pocos recursos en agregar a su oferta mecanismos destinados a aliviar las secuelas sociales de la crisis. A nuestro juicio, el reavivamiento social que la Iglesia bautista experimentó a inicios de los años noventa se debió, fundamentalmente, al retroceso social resultante de la crisis de la década de 1990. La Iglesia nunca se propuso como acto consciente su autoreanimación con el objetivo de hacerse una institución útil a una sociedad socialista.

Por su parte, la Iglesia católica asume un comportamiento diferente. Tras conscientizar, durante la década de 1970, la necesidad de abandonar la periferia social por la vía del *aggiornamento*, se lanza, en un proceso de casi seis años (1979-1985) a transformar sus estructuras y su teología práctica (no la dogmática) para convertirse en una institución útil a la nueva sociedad socialista. Este serio intento no logró reinsertar la Iglesia en la sociedad. El *aggiornamento* según el catolicismo cubano no implicaba adoptar los valores de la sociedad socialista, sino mantener valores considerados por dicha sociedad como conservadores; así, la sociedad continuó interpretando a la Iglesia como una institución enquistada en una nación de progreso. La sociedad socialista tampoco estaba interesada en la oferta de la cual la Iglesia era portadora en la década de 1980. La crisis de los años noventa, generadora de un nuevo contexto, creó para el catolicismo la oportunidad de reinsertarse y vivir su reavivamiento. En el caso del catolicismo su reavivamiento y reinsertión social se estructura en torno a tres ejes: ofrecer un nuevo sentido e interpretación a la nueva realidad social; crear un conjunto de organizaciones para, a nivel fáctico, atenuar las traumáticas consecuencias de la crisis social; y crear un conjunto de organizaciones para, bajo el principio de evangelización de la cultura, trasladar los valores cristiano-católicos desde la Iglesia a la sociedad. Las organizaciones creadas bajo este principio conforman un proyecto desde donde se pretende influir desde abajo (laicos, miembros y simpatizantes de las iglesias) en todas las esferas de la vida pública de la nación, y esto, quizá, como forma de neutralizar

que en el futuro un posible fortalecimiento económico por parte del estado centralizador haga regresar el ateísmo, la indiferencia o la marginación de la Iglesia. En el caso del catolicismo, también sostenemos la tesis según la cual fue la crisis de la década de 1990 el hecho que condicionó su reavivamiento y reinserción social. En otras palabras, el reavivamiento de las dos confesiones analizadas en nuestro artículo responde, en lo fundamental, a la regresión de la sociedad en tiempo de crisis y no a la renovación de dichas iglesias.

REFERENCIAS

- Acerca de la Religión, la Iglesia y los creyentes.* (1982). La Habana: Editora Política.
- Acosta, R. (s.f.). *Historia y Teología de la Convención Bautista de Cuba Occidental*, t-2. Convención Bautista de Cuba Oriental.
- Alberigo, G. (1993). *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Alonso, A. (2005). "Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado cubano a la altura del 2003". En Tulchin, J.S., Bobea, L., Espina Prieto, M.P. y Hernández, R. (Eds.), *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*, (307 - 322). Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Anderson, J. C. (1987). *Historia de los Bautistas. Tomo - I. Sus bases y principios*. El Paso: Casa Bautistas de Publicaciones.
- Andrújar, G. (2016). A treinta años del Encuentro Nacional Eclesial Cubano. *Espacio Laical*, 12 (1) 4-8.
- Berger, P. (1971). *La religion dans la conscience moderne* (J. Fesithauer, trad.). *Essai d'analyse culturelle*. París: Éditions du Centurion.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, P. (2001). *Le réenchantement du monde* (J.-L. Pouthier, trad.). París: Bayard.
- Berges, J. & Arce, R. (1991). *40 años de Testimonio evangélico en Cuba*. Departamento de comunicaciones, Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Betto, F. (1985). *Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto*. Ciudad de La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- Cantón Navarro, J. & Silva León, A. (2009). *Historia de Cuba, Liberación nacional y socialismo, 1959-1999*. Ciudad de La Habana: Pueblo y Educación.
- Castro, F. (1961). *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, resumiendo los actos del día internacional del trabajo. Plaza cívica, 1º de mayo de 1961*. Recuperado de <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f010561e.html>

- Cené, L. V. (1997). *Cien Años de Obra Bautista en Cuba Occidental 1882 - 1996*. Ciudad de La Habana: Oficina Bautista de Publicaciones del Seminario "Dr. Rafael A. Ocaña".
- Cepeda, R. & Molina, C. (2011). "Los misioneros patriotas revisitados". En R. C. Molina (Ed.). *Protestantismo en Cuba. Recuento Histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI* (37-82). Ciudad de La Habana: Caminos.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (1969). Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba a Nuestros Sacerdotes y Fieles. En Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *La Voz de la Iglesia en Cuba. 100 Documentos Episcopales* (pp. 171-176). México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (1995). Mensaje de Navidad y Jornada de Paz "Desarrollo y solidaridad, claves de la Paz". En Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *La Voz de la Iglesia en Cuba. 100 Documentos Episcopales* (pp. 301-304). México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (1995). No al Terrorismo. En Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. *La Voz de la Iglesia en Cuba, 100 Documentos Episcopales* (202-203). México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Conferencia de obispos de Cuba (1986). *Encuentro eclesial nacional cubano, Documento final e instrucción pastoral de los obispos*. Roma: Tipografía Don Bosco.
- Constitución de la República de Cuba de 1976 (1976). Recuperado de <http://mjp.univ-perp.fr/constit/cu1976.htm>
- Corm, G. (2013). *Pour une lecture profane des conflits. Sur le retour du religieux dans les conflits contemporains du Moyen-Orient*. Saint-Amand-Montrond: CPI Bussièrè.
- Departamento de orientación política revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (1978). *Religión, creyentes, vida*. La Habana: Editora Política.
- Díaz, A.R. (2005). "El ENEC, Una llamada a la encarnación". En *Verdad y Esperanza*, (15-21). Publicación de la Unión Católica de Prensa de Cuba.
- Dortier, J.-F. & Testot, L. (2005). Le retour du religieux, un phénomène mondial. *Dieu ressuscité. Les religions face à la modernité*, 160, 28-39. http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id_article=4912
- Freston, P. (2012). "Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina". En C. Parker (Ed.), *Religión, Política y Cultura en América Latina* (77-98). Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie*. París: Gallimard.
- González, A. I. (2007). *Y Vimos su Gloria*. Ciudad de La Habana: Editorial Bautista.
- Lefebvre, S. & Crépeau, R. (2010). *Les religions sur la scène mondiale*. Québec: Presses de l'Université Laval.

- Maasburg, L. (2012). *La Madre Teresa de Calcuta, un retrato personal*. Madrid: Palabra.
- Márquez, O. (2005). "El ENEC era lo que la Iglesia necesitaba, entrevista a Bruno Roccaro". En *Verdad y Esperanza*, 9-12. Publicación de la Unión Católica de Prensa de Cuba.
- Massón, C. (2006). *La Revolución Cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. La Habana: Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau.
- Miguel, M. P. (1997). *Entre la Ideología y la Compasión*. Santo Domingo: Instituto Padre Francisco Bono.
- Milot, M. (2000). Religions et sociétés: après le désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique*, (33) 5-17. <https://doi.org/10.7202/1002406ar>
- Monod, J.C. (2007). *Sécularisation et laïcité*. París: Presses Universitaires.
- Partido Comunista de Cuba (1976). *Plataforma programática del Partido Comunista de Cuba: tesis y resoluciones*. La Habana: Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité del Partido Comunista de Cuba.
- Paul VI (1964, agosto 6). *Lettre encyclique du souverain Paul VI à nos vénérables frères patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires, en paix, communion avec le siège apostolique, au clergé et aux fidèles de l'univers ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/paulvi/fr/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_06081964_ecclesiam.html
- Paz, J. V. (2005). "Cuba en el período especial: de la igualdad a la equidad". En Tulchin, J. S.; Bobea, L.; Espina Prieto, M. & Hernández, R. (Eds.). *Cambios en la Sociedad Cubana desde los Noventa* (87-108). Washington: Woodrow Wilson Center for Scholars.
- Ramos, M. A. (1986). *Panorama del Protestantismo en Cuba*. San José: Caribe.
- Ramos, R. S. (2007). *Cuando pasares por las Aguas (Memorias de un pastor en Revolución)*. Ciudad de La Habana: Caminos.
- Riccardi, A. (2002). *Ils sont morts pour leurs foi. La persécution des chrétiens au XX^e siècle*. Plon/Mame.
- Roy, O. (2005). La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité. *Esprit*. Recuperado de <https://esprit.presse.fr/article/olivier-roy/la-crise-de-l-etat-laique-et-les-nouvelles-formes-de-religiosite-7587>
- Saunders, F. S. (1999). *La CIA y la Guerra Cultural*. Londres: Grante Books.
- Snyder, J. (2011). *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press.
- Stuckrad, K. (Ed.). (2006). *The Brill Dictionary of Religion*. London-Leiden: Brill.
- Taylor, C. (2007). *The secular age*. Harvard University Press.
- Tesis y Resoluciones del Primer Congreso del PCC. (1975). La Habana: Editora Política.

- Theobald, C. (2009). *La réception du concile Vatican II. Accéder à la source*. Paris: Éditions du Cerf.
- Treto, R. G. (s/f). *La Iglesia Católica durante la construcción del Socialismo en Cuba*. Ciudad de La Habana.
- Trujillo Lemes, M. (2006). *El pensamiento social católico cubano en la década de los '60*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Tschuy, T. (2011). "El protestantismo en Cuba: del arribo de las misiones estadounidenses al triunfo de la revolución (1989-1959)". En Molina, R.C: (Ed.). *Protestantismo en Cuba. Recuento Histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI* (83-111). Ciudad de La Habana: Caminos.
- Tulchin, J. S., Bobea, L., Espina Prieto, P. & Hernández, R. (2005). *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Uría, I. (2011). *Iglesia y Revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Madrid: Ediciones Encuentro.