UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981

ESTRATEGIAS INSTITUCIONALES DE LA IGLESIA CATÓLICA A FINALES DEL SIGLO XX. UN ESTUDIO COMPARADO DE CUBA Y MÉXICO DESDE LA SOCIOLOGÍA HISTÓRICA.

Que para obtener el grado de DOCTORA en Ciencias Sociales y Políticas

P r e s e n t a

MTRA. CARIDAD CASTELLANOS MACHADO

Directora: DRA. MARISOL LÓPEZ MENÉNDEZ

Lectores: DRA. LAURA CAMILA RAMÍREZ BONILLA

DR. YVES BERNARDO SOLÍS NICOT

CDMX, 2025

A mi familia que, desde la distancia, sueñan conmigo…

A mis amigos que han disfrutado y sufrido este proceso, quienes se alegran en las victorias y lloran tus tristezas porque están siempre…

A las personas que contribuyeron con esta investigación, las que abrieron puertas de bibliotecas y archivos, las que dieron voz, las que dieron sentido a mis preocupaciones…

A la directora de esta investigación y sinodales que leyeron varias veces estas páginas, personas queridas que acompañan oportunamente hasta el cansancio. A los compañeros de mi generación y del seminario de investigación que siempre tuvieron un minuto para pensar y revolver mis ideas. A los profes del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, a la coordinación, asistentes y secretarias del este programa doctoral de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, por apostarle a investigaciones de este tipo. A la Dirección de Posgrados de la Ibero por reforzar los aprendizajes y permitir que los lleváramos a otras partes del mundo…

A los contribuyentes mexicanos y al CONACYT, por ayudar con el crecimiento de investigadores, incluso extranjeros…

A Cuba, por darme Patria, esta es mi forma de luchar por ti. A México por abrir sus brazos a los que peregrinamos por este mundo y llegamos a sus puertos, por permitirme empezar de nuevo…

Gracias.

ÍNDICE

Resumen …… 7

Introducción …… 8

Cap. 1: Revisando la secularización. Sistematización de un estado del arte sobre las principales discusiones teóricas del tema. ……28

1.1.- El supuesto fin de la religión con la llegada de la modernidad: Los postulados de la secularización.

1.1.1.- Los límites de lo público y lo privado durante el proceso de secularización. Instituciones en conflicto.

1.2.- El Estado laico como institución reguladora de la acción social en la modernidad.

1.2.1.- La laicidad como estrategia institucional.

1.3.- El rol institucional atribuido a la religión en la vida social.

1.3.1.- La Iglesia católica como institución religiosa históricamente privilegiada en el mundo occidental.

1.3.2- La reconfiguración de las relaciones entre instituciones políticas y religiosas. La "venganza" de las religiones.

1.4.- Los abordajes a la secularización desde la sociología histórica comparada.

1.4.1.- Sistematización de los principales estudios.

- Conclusiones parciales

Capítulo 2: Las relaciones históricas entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México antes de la década de los noventa del siglo XX. …… 72

2.1.- Las relaciones de subordinación entre la Iglesia y el Estado. Repercusiones para la historia colonial de estas dos naciones.

2.1.1.- El Real Patronato en la configuración de las relaciones de unión entre la Iglesia católica y el Estado colonial.

2.1.2.- La conformación de la sociedad criolla y su relación con la Iglesia colonial en el siglo XVIII.

2.2.- El sistema de separación. Análisis aplicado a las relaciones establecidas entre el Estado y la Iglesia católica en Cuba y México.

2.2.1.- El camino hacia la laicidad en México. Negociaciones, sometimiento y conflicto como características del sistema de separación.

2.2.2.- El camino hacia la laicidad en Cuba. La influencia del modelo político norteamericano con respecto al fenómeno religioso en la conformación de la república independiente.

2.3.- Las constituciones políticas del siglo XX de México y Cuba y el principio de laicidad como eje central. El Código de Derecho Canónico como respuesta jurídica de la Iglesia ante los límites impuestos por los Estados laicos.

2.4.- Los momentos de máximo conflicto en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en México y Cuba.

- Conclusiones parciales

Capítulo 3: Crisis económica, cambios políticos y nuevos interlocutores. Estrategias institucionales de los gobiernos de Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX en relación con las instituciones religiosas……140

3.1.- Redefinición de las relaciones entre política y religión en América Latina durante la década de los noventa del siglo XX. Algunos escenarios significativos.

3.2. El contexto de crisis económica y de legitimidad política en Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX. Impacto en las relaciones del Estado con la Iglesia.

3.3.- Las reformas constitucionales del año 1992 en México y Cuba. Los “nuevos límites” para la Iglesia católica.

3.3.1.- La impronta del reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia católica respaldada en una ley. Distinciones entre México y Cuba.

3.4.- Otras leyes, medidas y acciones por parte de los gobiernos que condicionaron la participación de la Iglesia católica en la esfera pública durante la década de los noventa.

- Conclusiones parciales

Capítulo 4: Estrategia institucional global de la Iglesia católica en la década de los noventa para regresar a la esfera pública: la Nueva Evangelización. Diferencias en la implementación en los casos de Cuba y México. …… 193

4.1.- Antecedentes históricos de la Nueva Evangelización: del Concilio Vaticano II en los sesenta a la IV CELAM de Santo Domingo en 1992.

4.2.- La ordenanza de la Nueva Evangelización en los documentos de la IV CELAM y la *Ecclesia in America*. Postulados y acciones para implementarla.

4.3.- Particularidades de la implementación de la Nueva Evangelización a nivel local en Cuba.

4.4.- México como epicentro de la Nueva Evangelización en América.

- Conclusiones parciales

Capítulo 5: Cumplimiento de la Nueva Evangelización en Cuba y México durante la década de los noventa. Semejanzas en los ámbitos de acción. …247

5.1.- El trabajo con los movimientos de laicos católicos. Los jóvenes y las mujeres al centro de la pastoral de la Nueva Evangelización.

5.2.- La incidencia en los medios de comunicación social como instrumentos para la Nueva Evangelización.

5.3.- Reivindicación del catolicismo en la historia nacional junto a procesos de canonización de personajes históricos.

5.4.- El llamado al Jubileo 2000 como una acción concreta de la Nueva Evangelización.

- Conclusiones parciales

Capítulo 6: Acciones coordinadas entre la Iglesia católica y los gobiernos en Cuba y México durante la década de los noventa. Redefinición de las relaciones institucionales como fruto de la Nueva Evangelización. …… 299

6.1.- El restablecimiento y normalización de las relaciones diplomáticas entre los gobiernos de México y Cuba con la Santa Sede. La influencia de los nuncios apostólicos y sus aliados.

6.2.- Las visitas pastorales y oficiales del papa Juan Pablo II a México y Cuba y el apoyo de las autoridades políticas.

6.3.- Las mediaciones Iglesia - Estado en la defensa de los Derechos Humanos en perspectiva coordinada.

6.3.1.- La otra cara de la defensa de los Derechos Humanos: los conflictos de las mediaciones “coordinadas” al interior de la Iglesia.

6.4.- El apoyo económico ante las crisis económicas a través de Cáritas y otras instituciones.

- Conclusiones parciales

Conclusiones Generales: Nuevas formas de secularización y laicismo en la década de los noventa del siglo XX. Los casos de Cuba y México. …….. 349

Bibliografía …… 362

Anexos …… 383

Resumen

Las crisis económicas y de legitimidad que sufrían los gobiernos en México y Cuba a finales del pasado siglo por la decadencia de sus sistemas políticos (el priismo mexicano y el socialismo cubano), contribuyeron a la búsqueda de nuevos interlocutores que garantizaran su supervivencia. Entre los actores sociales que pusieron en la mira ambos países estuvo la Iglesia católica. Sin embargo, las disposiciones jurídicas existentes impedían este proceso, ya que eran consecuentes de decisiones y políticas que habían apostado por la construcción de un Estado laico, incluso arrastrándolo a varias décadas de conflicto con la institución eclesial y sus miembros. El objetivo general de esta investigación fue comparar las agendas institucionales que establecieron la Iglesia católica y los gobiernos de turno durante la década de los noventa del siglo XX en Cuba y México que permitieron una reconfiguración de las relaciones entre política y religión en contextos intensamente secularizados y laicos. Para la sustentación de esta tesis, se consideraron la herramientas teóricas y metodológicas que aporta la sociología histórica en el análisis comparado de casos desde una dimensión institucional. La revisión y análisis de documentos sobre el tema en repositorios físicos y digitales, las entrevistas semiestructuradas a informantes claves, el análisis histórico de matrices y líneas del tiempo en perspectiva comparada, arrojaron que el proceso de restablecimiento y normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Cuba y México estuvo transversalizado por la implementación de una estrategia global que impulsó el papa Juan Pablo II: la Nueva Evangelización de los Pueblos para el Tercer Milenio. Además, se concluyó que el proceso histórico de las relaciones entre ambas instituciones ha estado marcado por momentos de unión y separación, donde, a partir de la década de los noventa comenzó el período que hemos llamado separación coordinada basado en acciones y estrategias entre ambas instituciones que permitieron finalmente el cambio de sus relaciones con respecto a década anteriores.

Introducción

Planteamiento del problema de investigación

A raíz de la revolución islámica de 1979 en Irán, especialistas del fenómeno religioso establecieron que era un punto de quiebre para analizar el papel de la religión y/o las religiones en el espacio público. Este proceso revolucionario significó, no solo en materia práctica una transición radical de un Estado secular a uno teocrático, sino que permitió una revisión de las teorías clásicas sobre la secularización que se implementaban para la interpretación de la realidad hasta el momento. La secularización entendida como este proceso impulsado por la sociedad moderna que relega a la religión al espacio privado del ser humano y que con el tiempo desaparecería desde una perspectiva como la marxista, se vio cuestionada al demostrar que la religión en el siglo XX continuaba siendo un instrumento poderoso para la transformación social, especialmente en el ámbito político.

Este hecho implicó, paulatinamente, la revisión de acontecimientos históricos y procesos donde estuviera involucrado el fenómeno religioso con otras dimensiones sociales, que a lo largo de la historia moderna y contemporánea habían sido secularizadas, por ejemplo: política, derecho, economía, movimientos sociales, proyectos de acción social, etc. Esto arrojó también la necesidad de acercarse al estudio de las instituciones religiosas y su relación con las demás instituciones sociales en el espacio público, poniendo en tela de juicio los presupuestos de laicidad en las sociedades modernas que establecen el principio de separación de los poderes del Estado y la Iglesia.

A partir de esta investigación, cuando nos acercamos al análisis de la religión y lo público en este contexto de finales del siglo XX, se constató que en América Latina se evidencian cambios puntuales en varios países como Colombia, Chile, Nicaragua, México, Cuba, Argentina, Guatemala, con respecto al fenómeno religioso, particularmente en la década de los noventa. Reformas constitucionales donde se permite mayor participación de las instituciones religiosas y los creyentes, aprobación de leyes con respecto a facilitar el culto público y la institucionalización

de las asociaciones religiosas, líderes políticos que abiertamente promueven la fe como eje central de sus programas, teologías que integran principios e ideologías políticas en su interpretación y acción social, movimientos sociales de carácter religioso, son ejemplos que evidencian una redefinición de las relaciones entre política y religión en la región con respecto a décadas anteriores.

Estos hallazgos permitieron identificar hechos similares que ocurrieron en Cuba y México en el mismo período histórico de la década de los noventa del siglo XX con respecto a una reconfiguración progresiva de las relaciones entre la Iglesia católica con las instancias políticas y grupos de la sociedad civil, permitiendo una mayor exposición de la Iglesia y el pueblo creyente en los medios de comunicación, donde se percibe más posibilidades para ejercer la libertad religiosa en el espacio público.

Al mirar la historia de Cuba y México se reconocen como países que han atravesado fuertes procesos de secularización y laicización con grandes conflictos entre la Iglesia católica y el Estado en momentos muy específicos. Desde estos hechos y procesos se defendían la idea clásica de la secularización y laicización con la necesidad de separación de la Iglesia y el Estado, al ser la Iglesia católica la institución religiosa más estructurada durante los procesos de colonización permitiéndole tener una posición privilegiada con respecto a otras religiones y espiritualidades existentes.

Estos hechos en México se dieron a partir de la abolición del Real Patronato con la independencia de España, la aprobación de constituciones bajo el mandato de Benito Juárez que limitaban al culto público, las propiedades y la acción de las instituciones religiosa y que se fortalecieron con las Leyes de Reforma en el siglo XIX y la ruptura de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Posteriormente, la Revolución mexicana, la Ley Calles y las Guerras Cristeras en el siglo XX marcaron estos períodos de contradicción máxima que parecían irreconciliables.

Por su parte, diferencia de México, con la independencia de España en el siglo XIX y la influencia del gobierno interventor de EE. UU., la forma en que se erosiona la fuerza de la Iglesia católica no evita que continúe ocupando un lugar

hegemónico por encima de las demás religiones y espiritualidades. Aunque el proceso de laicidad nació con la sociedad republicana, se estableció una clara apertura a otras instituciones religiosas hasta el triunfo de la Revolución en 1959.

A partir de este momento, se evidenció el periodo de mayor conflicto con la adopción de una ideología socialista, las Leyes de Nacionalización, la aparición de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) donde se reclutaban a católicos practicantes, la expulsión de miembros de clero y de congregaciones religiosas y los actos de repudio hacia los creyentes, fueron acontecimientos que provocaron el deterioro paulatino de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Aunque el proceso de secularización y laicización en ambos casos presentó características diferentes, durante estos períodos de máximo conflicto, la laicidad del Estado en México y Cuba surgió como una alternativa radical para evitar que la Iglesia católica ejerciera funciones de Estado, como se le había permitido durante los siglos de la colonización española. Esta característica también se legitimó como fundamento esencial para los Estados modernos. Sin embargo, a partir de la década de los noventa del siglo XX se percibe en ambos casos un cambio de política institucional de la Iglesia y del Estado, que redimensionó de manera favorable este tipo de relaciones.

Al profundizar en estos casos, se observó que desde finales de los años ochenta y principio de los noventa se dio un proceso de reanimación religiosa en la sociedad cubana (Alonso, 2009) a partir del proceso de rectificación de errores del Partido Comunista; mientras en México hubo una intención marcada del gobierno de Salinas de Gortari de mejorar las relaciones diplomáticas con la Iglesia católica. Propiamente en 1992 con las reformas constitucionales que se realizaron en ambos países, el restablecimiento y normalización de las relaciones con el Vaticano, las visitas del papa Juan Pablo II como jefe de Estado y máximo representante de la Iglesia, es que se percibe un cambio radical a nivel de espacio público en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado.

Ante estos acontecimientos de reformas, mediaciones y legitimación a nivel público, surgen varias interrogantes sobre la tendencia marcada a la redefinición de

las relaciones entre la política y religión en Cuba y México. ¿Qué pasó en los noventa para que dos Estados que habían sido muy críticos con la religión y, específicamente con la Iglesia católica, le diera nuevamente entrada a la vida pública? ¿Qué condiciones se dieron para que se generara este cambio a nivel público? Por tal motivo, se concibió como una posibilidad de análisis la perspectiva comparada desde la sociología histórica y el análisis institucional.

Enmarcar el período de la década de los noventa permitió establecer para países como Cuba y México un período de profundos cambios estructurales a niveles económicos y políticos. atravesados por un período de crisis. El fin del bloque socialista generó en Cuba una crisis económica estructural que trascendió a las dimensiones políticas, ideológicas, psicológicas y sociales en general. La descentralización por parte del Estado de ciertas esferas, la apertura a nuevas alianzas institucionales y las políticas de ajuste económico formaron parte de las acciones inmediatas del gobierno para paliar los efectos de la crisis (Triana Cordoví, 1999).

Para México, los noventa significaron la entrada al mundo neoliberal como estrategia política y económica para generar el desarrollo de la nación (Fernando Clavijo, 2000) desde los gobiernos priista en el poder. Finalmente, las acciones generaron una crisis económica. Hechos como las protestas populares conocidas como el Maleconazo (1994) en La Habana y el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas (1994) pusieron en la mira el descontento popular existente ante las medidas. En este orden de cosas, se observa que una de las alternativas ante la búsqueda del “orden” y la legitimidad política de los gobiernos de turno ante esta crisis, en ambos países, fue admitir la agencia, a nivel público y privado, de instituciones y actores religiosos, donde la Iglesia católica jugó un papel fundamental en los procesos de mediación y reconciliación.

Analizar estos acontecimientos en perspectiva comparada, permitió profundizar en una institución que se vuelve eje central y común para ambos escenarios: la Iglesia católica. Al ser la Iglesia católica un eslabón fundamental que

une el análisis comparado de Cuba y México se hizo inevitable adentrarnos en la agenda global que desarrolló el Vaticano en este período bajo el mandato de Juan Pablo II y a las agendas locales de las iglesias particulares. De manera general, el siglo XX había traído a la Iglesia católica latinoamericana una restricción de la hegemonía en la región. Los procesos de secularización agudizados por las luchas de independencia y las constituciones de carácter laico de las nuevas repúblicas independientes y democráticas habían puesto en crisis su participación legítima en asuntos políticos y públicos. La expansión paulatina de las denominaciones protestantes del cristianismo, quienes realizaron también procesos de evangelización, junto al auge de los movimientos indígenas, en la segunda mitad del siglo XX, entraron en competencia evidente con el catolicismo.

Ante esta circunstancia, la Iglesia católica se vio obligada a asumir y crear nuevas formas para continuar desarrollando procesos de evangelización y mantener, al menos, su supervivencia institucional, utilizando nuevos recursos, medios y estrategias (Vela, 2018). La encíclica *Rerum Novarum* sobre la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) de 1891, la conformación del Movimiento de Acción Católica de principios del siglo XX, el Concilio Vaticano II de la década de los sesenta, la Teología de la Liberación en América Latina planteaban más que una resistencia de la Iglesia católica como institución a alejarse del espacio público o un “retorno”, era una confirmación de que las religiones y sus instituciones nunca se fueron.

El papado de Juan Pablo II (1978-2005), marca un momento importante para posicionar definitivamente a la Iglesia en el espacio público, no solo a nivel global sino específicamente en Cuba y México. Sus viajes pastorales y pronunciamientos contra la secularización y la ideología comunista, el llamado al laicado a alcanzar nuevos compromisos en la política y en otros sectores sociales, las acciones de las Iglesias locales para atenuar los efectos de las crisis permiten reflexionar que este tipo de relaciones no se establecen de manera fortuita ni ingenuamente. Forman parte de una estrategia más concreta para finales del siglo XX que desarrolló la Iglesia católica y se cristalizó en la década también de los noventa: la Nueva Evangelización de los pueblos para el Tercer Milenio. Estos elementos condujeron

a una pregunta importante en este sentido: ¿Qué participación tuvo Cuba y México en la agenda institucional de la Iglesia católica ante la Nueva Evangelización? ¿Es posible también una comparación de los casos de Cuba y México para establecer líneas de análisis en cuanto a agendas institucionales de la Iglesia católica?

Las líneas que se han abierto sobre los estudios comparados entre Cuba y México en relación con el fenómeno religioso se han centrado en la influencia y prácticas de las religiones de matriz africana[1]. Las otras investigaciones que usan este método han primado en la esfera de la educación pública y la pedagogía. Las investigaciones sobre secularización en Cuba continúan concentrándose en la época colonial y republicana desde una perspectiva histórica. Las relaciones Iglesia y Estado en el período revolucionario siguen siendo insuficientes por parte de la academia oficialista promovidos por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Por las propias contradicciones que se han tenido entre el gobierno, el Partido Comunista y la Iglesia católica durante varias décadas, solo, a raíz de la visita del papa Juan Pablo II en 1998 se comenzaron a realizar investigaciones que evidenciaran la relación existente en los primeros años de la Revolución entre la Iglesia y el Estado. Los estudios en este sentido recaen en su mayoría en académicos afiliados a universidades extranjeras[2] ahora lejos de los alcances reales de la oficialidad y en los novedosos intentos de investigadores asociados en la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA).

Al existir períodos y temas vacíos de investigación, la finalidad de este estudio es ayudar a tender un puente para el análisis institucional de las relaciones que se establecen entre política y religión, Iglesia católica y Estado, en dos escenarios donde se da una redefinición de los límites de acción de la Iglesia católica en los asuntos públicos y políticos a partir de esta década de los noventa donde esta investigación pretende alejarse de los presupuestos oficialistas y

[1] Se refiere a las investigaciones de Yolotl González Torres, Diana Cano Miranda, entre otros.

[2] Alain Basail, Minerva Castañeda, Maximiliano Trujillo, Velia Cecilia Bobes, Jorge Treto, Petra Kuivala, entre otros.

acercarte a otras fuentes que dan voz a otras perspectivas de análisis publicadas hasta el momento. Por tal motivo, se plantea el siguiente diseño teórico y metodológico que rige esta investigación:

Diseño de la investigación:

- Pregunta de investigación

¿Cómo se manifiestan las relaciones institucionales entre la Iglesia católica y el Estado en contextos secularizados como Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX?

- Objetivo general

Comparar las agendas institucionales que se establecieron por parte la Iglesia católica y los gobiernos de turno en Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX que permitieron una reconfiguración de las relaciones entre política y religión en contextos intensamente secularizados y laicos.

- Objetivos específicos

1. Caracterizar los procesos históricos de secularización y laicización que se generaron en cada nación en relación con el proceso a nivel global.
2. Identificar acciones y acontecimientos que permitieron un cambio del posicionamiento de las instituciones políticas hacia el fenómeno religioso, específicamente con la Iglesia católica, a partir de la década de los noventa en Cuba y México.
3. Identificar antecedentes, normativas y prácticas de la política de la Santa Sede y la Iglesia local con respecto a los Estados laicos en América Latina y, especialmente en Cuba y México, durante la década de los noventa.
4. Analizar el proceso de reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en ambos contextos a partir de década de los noventa.

Estrategia metodológica de la investigación fundamentada en la sociología histórica comparada.

- La sociología histórica como recurso teórico - metodológico en la investigación social.

Los estudios sobre secularización y reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se han realizado en la gran mayoría desde la sociología de la religión. Sin embargo, esta investigación ha privilegiado la sociología histórica comparada dado el componente institucional del análisis y la perspectiva histórica comparada. Desde la sociología histórica los estudios han privilegiado los análisis políticos y de las macro unidades de comparación. Para un estudio comparado sobre la reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en escenarios secularizados como Cuba y México para finales del siglo XX, esta perspectiva metodológica puede ser oportuna dado que la utilización e interpretación de las técnicas y métodos afines puede generar información complementaria, más amplia y argumentada a las estadísticas que se puedan tener acceso. La sociología histórica comparada se convierte en un recurso metodológico valioso para los tipos de investigaciones que contemplen una comparación desde el análisis sociológico (Makón, 2004).

"¿Qué sentido tiene comparar dos situaciones totalmente semejantes o totalmente diferentes?" Con esta interrogante Andrea Makón (2004), conduce este camino de reflexión sobre la problematización del uso del método de la comparación en las Ciencias Sociales. Según Laura Prado Acosta (2011), contar con esta herramienta pareciera tener la sensación de plenitud en las argumentaciones que ofrece una comparación, precisamente por la capacidad de generalizaciones que se pueden hacer a partir de la observancia de las consecuencias de un fenómeno universal a un nivel local y la posibilidad de identificarlo o no en otro espacio también local.

La comparación como recurso metodológico ha sido usada en las Ciencias Sociales ampliamente. Hoy todavía sigue estando atractiva para muchos investigadores. El empleo del método comparativo ha ayudado a determinar: ¿por

qué comparar?, ¿qué es comparable?, ¿qué criterios deben emplearse para seleccionar las unidades de análisis?, ¿cómo comparar? y ¿cómo debe ser abordado el problema del tiempo? Ello, ha permitido “identificar las contradicciones y factores que intervinieron en los orígenes de los grandes procesos históricos de sociedades o países distintos y la participación de los agentes sociales en un momento histórico determinado” (Makón, 2004, pág. 5).

La perspectiva cualitativa en las investigaciones de las ciencias sociales ha contribuido al cuestionamiento sobre los paradigmas tradicionales positivistas, estructurales funcionalistas y neopositivistas de hacer ciencia. Optar por este enfoque tiene el reto de pensar nuevas estrategias y formas para acercarse a la recolección de los datos, a informantes y, por ende, a la interpretación de los resultados obtenidos. Se les da una voz más personalizada a los datos visibilizando a los actores que participan en la investigación (Flyvbjerg, 2004).

Siguiendo la clasificación de James Mahoney (1999), esta investigación se acerca a la comparación ordinal ya que le permite la clasificación de casos en tres o más categorías basadas en el grado a que un fenómeno como las crisis económicas y políticas junto a la implementación de estrategias de la Santa Sede como la Nueva Evangelización, produce una comprensión sobre la reconfiguración de las relaciones Iglesia y Estado después de procesos de secularización y laicización intensiva en Cuba y México. La elección de estos países para analizar la problemática se debe a la posibilidad de comparar estos dos casos por las realidades históricas presentadas de manera semejantes de acuerdo con las características de las relaciones que se han dado entre la Iglesia católica y el Estado.

Estos casos elegidos pueden ser considerados como casos paradigmáticos basados en la estrategia de selección orientada hacia la información (Flyvbjerg, 2004). Este tipo de casos se han seleccionado a partir de las expectativas sobre su contenido de información en relación con la problemática planteada anteriormente y permitirán establecer referentes para el análisis de la implementación de una

política de la Santa Sede concreta en alianza con instituciones políticas para la reconfiguración de las relaciones Iglesia y Estado en sistemas secularizados.

Los criterios de elección para su fundamentación están dados por sus semejanzas, como se ha indicado anteriormente. En un primer momento, en cuanto a: la temporalidad (década de los 90), ubicación geopolítica (se encuentran en la misma región), los efectos del proceso de secularización y la presencia de fuertes conflictos entre la Iglesia católica y el Estado. En segundo lugar, ante los resultados obtenidos durante la investigación, se evidencian otro grupo de semejanzas en cuanto a las estrategias que desarrollaron las instituciones políticas y la Iglesia católica que dieron lugar a un cambio en sus relaciones hasta el momento. De igual modo, se tienen en cuenta en su elección las diferencias que permitan hablar los casos a partir de sus particularidades como: el sistema político de los noventa, las acciones del movimiento laical, y la participación de la Iglesia católica en la esfera pública a partir de los límites jurídicos que se tenían.

- La convergencia de la sociología histórica y la comparación. Su método por excelencia.

La sociología histórica no solo aboga por el método de la comparación, aunque si miramos los orígenes y su desarrollo, puede decirse que nació con el adjetivo “comparada” de antemano. Lo que sí es evidente, haciendo una revisión de los estudios que se han realizado desde esta perspectiva, es que existe una fuerte tendencia hacia la comparación. Las comparaciones desde la sociología histórica entre unidades macrosociales[3] han sido las más utilizadas, pero no se descarta la posibilidad de realizarlo entre grupos sociales más reducidos.

Según Graciela Tonon (2011):

> Se han identificado tres formas de considerar la comparación: como contexto de justificación y control de hipótesis; como contexto de descubrimiento y de

[3] Se refiere a sociedades, culturas, instituciones, normas, Estados y países.

> generación de nuevas hipótesis y como procedimiento lógico y sistemático que es lo que se denomina en términos estrictos, método comparativo (pág. 14).

Por lo general, las técnicas propias del método comparativo han buscado explicar la causalidad comparando elementos diferentes y similares de las unidades seleccionadas. Los principales exponentes del uso de la comparación han utilizado este método con la finalidad de establecer generalizaciones sobre regularidades causales y explicar las tendencias y patrones del cambio social.

La influencia de Bloch, Febvre y demás representantes de la escuela francesa historiográfica de los Annales, consideraron la utilización precisa, rigurosa y creativa del método comparativo (Milia, 2008). Luego, con T. Skocpol, N. Eisenstadt, R. Bendix, P. Anderson, E. Thompson, I. Wallerstein y B. Moore Jr., C. Tilly la adopción de la comparación en las investigaciones desde la sociología histórica, se convirtió en la norma de legitimación de esta subdisciplina.

Las clasificaciones del método comparado están dadas por varias dimensiones. De ellas, las principales han sido el número de casos y la temporalidad que marcan las principales elecciones de los investigadores. Así se pueden encontrar los estudios de un único caso que ponen a prueba una hipótesis o teoría general a partir de la comparación con un tipo ideal. Otro camino han sido las comparaciones sistemáticas de un número de casos seleccionados de manera teórica que no llegan a ser investigaciones de tipo estadístico y el propósito es identificar semejanzas y diferencias, descubrir la combinatoria de causas que intervienen y de esta forma arribar a generalizaciones[4]. Conjuntamente a la elección de casos, la utilización de datos estadísticos o narraciones históricas, incluso su combinación de uno o más países, regiones o situaciones que contemplen un único momento histórico, clasifican las comparaciones en sincrónicas, o, de distintos momentos para observar su mutación en el tiempo, comparaciones diacrónicas, ya sea de un caso o de varios (Makón, 2004).

[4] Estos han sido preferentemente los estudios propios de la sociología histórica en los trabajos de Theda Skocpol, Charles Tilly, Barrington Moore y Richard Bendix, entre otros.

- Las unidades de análisis para establecer la comparación.

Los fenómenos de estudio en las ciencias sociales requieren de una operacionalización de variables para su análisis. “Como condición previa, exige la precisa definición de los conceptos analíticos y del grado de abstracción con que se los pretende utilizar en la investigación, como requisitos para que contribuyan a develar el problema en cuestión y se controlen los riesgos de distorsión en la interpretación” (Milia, 2008, pág. 63). Un estudio comparado desde la sociología histórica no está exento a ello. Se hace también necesario el establecimiento de variables a comparar entre los casos, tanto las que sirven como parámetros comunes como diferentes.

En los estudios comparados la discusión del término “unidades de análisis” ha traído consigo varios tipos de clasificación: unidades de datos, de observación, de explicación, de inferencia, teóricas, etc. Ello ha contribuido a que algunos investigadores las han identificado simplemente como unidades de comparación (Morales, 2010). Una cuestión importante que se ha tenido en cuenta a la hora de la elección o construcción de estas es que “las unidades son comparables sólo si poseen a la vez elementos en común y aspectos diferentes” (Sartori, 1994, pág. 35). Continuando con esta idea de Sartori, las variables o unidades de comparación que se construyan deben tener la condición universal de ser aplicables en cada uno de los casos (cultura, país, Estados, etc.) y permitan el uso de indicadores similares en las unidades macrosociales escogidas. Cuando se establezcan las unidades a comparar se podrá adoptar una estrategia comparativa que permitirá la búsqueda de similitudes y diferencias.

Sin embargo, para McMichael (1992), ante la creciente tendencia del relativismo y los paradigmas críticos de la universalidad en la ciencia social, la construcción de universalidades y su utilización en la investigación comparada resultan problemáticas. Por tanto, la construcción apriorista de las unidades de comparación con características globales y aplicables a varios casos de estructuras y sistemas sociales diferentes limitaría la posibilidad de una perspectiva cualitativa con una tendencia más interpretativa que de explicación causal.

Partiendo de estos presupuestos y de la revisión especializada de la bibliografía sobre el tema, se construyeron unidades de análisis a partir de los objetivos específicos que sufrieron modificaciones a lo largo del proceso investigativo. Finalmente, la operacionalización del objetivo general conllevó a determinar cuatro unidades para el análisis que sirvieran de base para la agrupación de los datos en perspectiva comparada[5]:

1. Laicidad: Proceso de construcción de la laicidad dentro del propio proceso de secularización donde se evidencia el principio de separación de la sociedad civil y religiosa, específicamente del poder del Estado y la Iglesia católica a partir de leyes, pronunciamientos y hechos por parte de los gobiernos de turno, la sociedad civil o la propia Iglesia. Se han podido establecer varias dimensiones de análisis comparado según los modos históricos de relación entre la Iglesia católica y el Estado de María del Refugio González (1992).
2. Contexto: análisis de los acontecimientos y procesos que se dieron durante la década de los noventa del siglo XX en cuanto a economía, política, social y religiosa desde las dimensiones local, regional e internacional.
3. Agenda política del gobierno: Acciones y procesos que desarrollaron los gobiernos de turno en cada país durante esta época en relación con el fenómeno religioso y, específicamente, en relación acción, instituciones y representantes de la Iglesia católica,
4. Agenda institucional de la Iglesia católica: acciones, hechos y procesos que desarrolló la Iglesia católica a nivel local y desde el Vaticano en relación con su participación en la esfera pública y la política.

[5] A lo largo de la investigación, estas unidades de análisis han ido sufriendo medicaciones y se han ido delineando para encontrar mejores referentes teóricos, metodológicos y empíricos que contribuyan a una mejor argumentación de la comparación.

- Métodos y técnicas utilizados para la recolección y el análisis de información:
    - Revisión y análisis de documentos[6]

Uno de los métodos que privilegiaba esta investigación en sus inicios era la entrevista semiestructurada a informantes claves: miembros de la jerarquía religiosa, laicos comprometidos, especialistas sobre el tema. Sin embargo, a lo largo de la investigación se constató cierta resistencia de estos informantes a colaborar con estos temas. Por tal motivo, la obtención de documentos públicos para su revisión y análisis se convirtió en la principal técnica de recolección de datos y acceso a la información de este tema en el período histórico señalado. Dado la cercanía en cuanto a temporalidad con la década de los noventa, otra decisión metodológica que se tomó en este sentido, fue revisar hemerotecas poco exploradas por investigaciones precedentes que permitieran encontrar datos novedosos para el análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en ambos países. De esta manera, se acudió a documentos encontrados en archivos físicos o en repositorios digitales en internet como el archivo de la Biblioteca del Obispado de Santa Clara en Cuba que por su posición estratégica al encontrarse en el centro de la isla representa un centro repositorio donde llegan publicaciones católicas de toda la isla. En México, se privilegió el Archivo de la Biblioteca de la Comunidad Teológica de México que se encontraba en proceso de clasificación y no había sido explorado en su totalidad. La recepción de revistas y documentos ecuménicos permitió tener un amplio acceso a la información de la década de los noventa.

En Cuba no se tuvo acceso al Archivo Nacional, aunque por la época no hay documentación considerable para el tema. En cambio, se pasó a la revisión de revistas y publicaciones periódicas presentes en bibliotecas de obispados, fundamentalmente en la diócesis de Santa Clara, ya que además del acceso que pude tener a ellos se encontraba gran cantidad de documentos de la época de todas las regiones del país. De ahí se pudieron consultar, además de revistas y periódicos de la prensa nacional que tenían conservados de la época de los noventa, revistas y boletines católicas de varias diócesis como: Pinar de Río, La Habana, Matanzas,

[6] Ver Anexo 1: Fragmento del procesador Excel para la tabulación de datos.

Santa Clara, Cienfuegos, Camagüey y Santiago de Cuba. En relación con México, el acceso a los repositorios digitales ha facilitado la revisión de documentos de este periodo que han sido digitalizados. Tal es el caso de Enlace Zapatista que contiene las declaraciones del EZLN a partir del levantamiento en Chiapas. Un espacio importante que abrió las puertas a esta investigación y revisión de archivos de la época fue el Archivo-Biblioteca de la Comunidad Teológica de México donde se encontraron documentos muy valiosos que aportaron resultados importantes para esta investigación.

De manera general, los archivos revisados son hemerográficos fundamentalmente. De igual manera, se han tenido en cuenta productos audiovisuales como mensajes, discursos y entrevistas a actores involucrados en estos procesos encontrados en YouTube y en otras plataformas. Los documentos escritos que se han tenido acceso como fuente de datos son de tipo oficial: proyectos de leyes, memorias, transcripciones de reuniones, informes de la Iglesia católica y de gobierno, etc., y de medios de prensa de la época: periódicos y revistas. Todo esto representa una amplia documentación donde se ha abordado el tema sobre la implementación de la Nueva Evangelización y los procesos de secularización en Cuba y México. Además, se prestó atención a publicaciones donde se manifiestan explícita o implícitamente las relaciones entre la Iglesia católica y las instituciones políticas.

De esta manera se ha dado respuesta a preguntas que derivaron en los objetivos específicos durante el diseño de la investigación: ¿Cómo la Iglesia católica se posicionaba en las sociedades Cuba y México antes de los procesos de secularización? ¿Cómo afectaron a la Iglesia católica local y transnacional las nuevas medidas y leyes secularizantes generadas por los gobiernos de turno en cada contexto? ¿Cómo se reflejó la relación Iglesia y Estado secularizados en cada contexto? ¿Qué acciones realizó la Iglesia a nivel internacional, regional y local ante estas situaciones? ¿Cómo se desarrolla la relación Iglesia y Estado a raíz de estas acciones que desembocaron en la Nueva Evangelización para el Tercer Milenio?

El análisis de documentos no solo ha contemplado los archivos documentales encontrados durante el trabajo de campo. También, las transcripciones resultantes de las entrevistas a expertos e informantes claves que se pudieron realizar.

- Entrevista semiestructurada a expertos e informantes clave

A pesar de lo expresado anteriormente sobre el acceso y uso de las entrevistas, la entrevista estructurada ha sido de gran utilidad, ya que por el tipo de informante que requirió la investigación no siempre se contó con un buen tiempo para entrevistar a estas personas. Por ello, se siguieron los fundamentos metodológicos que plantea Peón (2008):

> Las entrevistas semiestructuradas funcionan adecuadamente en aquellas investigaciones que se interesan por interrogar a administradores, burócratas o miembros de élite de alguna comunidad, personas que tienen poco tiempo o que están acostumbradas a usar eficientemente su tiempo (Peón, 2008, p. 76).

Para esta investigación, las entrevistas han tomado un papel importante para el contraste y/o triangulación de la información encontrada en los documentos.

Con respecto a lo realizado en Cuba entre el 2020 y 2023, un elemento significativo es que algunos informantes no se dejaron grabar y a los demás pidieron el anonimato. Además, aunque se buscaron locaciones que garantizaban la privacidad, era significativo cómo bajaban el tono de la voz cuando iban a referirse de las épocas de mayor conflicto entre la Iglesia católica y el Estado después del triunfo de la Revolución. En la experiencia mexicana, también se ha dado la imposibilidad de grabar. Alegan que no es un “secreto de Estado”, pero su vínculo con personalidades políticas de la época y que actualmente se encuentran activas ha limitado esta posibilidad de registrar toda la conversación. Todos reconocieron como a partir de los noventa las relaciones cambiaron de manera significativa y positiva. En ambos casos, el acceso a las fuentes se ha dado a partir de la estrategia bola de nieve y por recomendación, fundamentalmente. Ante esta dificultad encontrada durante las entrevistas, la revisión documental pasó a tomar un espacio privilegiado.

De igual modo, a través de estas se pudo profundizar en temas particulares que son pertinentes para comprender el proceso de cambio en las relaciones y actitudes de instituciones políticas hacia el fenómeno religioso y de la Iglesia hacia la acción social y pública. Por tanto, el uso fundamental que se le ha dado ha sido de contraste o triangulación de la información obtenida en los documentos oficiales por la necesidad de profundizar sobre el tema y las condiciones que se dieron para que surgiera ese manuscrito. De igual modo, han servido como fuente primaria de indagación para informaciones que no aparecen en la documentación a la que se ha tenido acceso.

Las categorías que se han tenido en cuenta para responder los objetivos de la investigación son: proceso de secularización, Iglesia católica, liderazgos, fundamentalmente. La categoría “nueva evangelización” y políticas desde el Vaticano se abordó de manera implícita ya que no siempre salieron de forma explícita durante las entrevistas. Dado que las entrevistas que se contemplan son semiestructuradas se presentaron los siguientes temas a tratar.

- Hechos y características que se valoran como principales en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado durante la historia de la nación.
- Circunstancias en que se desarrollaron conflictos intensos entre la Iglesia católica y las instancias políticas. Acontecimientos que desataron estos episodios.
- Mediadores o interventores políticos y religiosos ante estos hechos.
- Momentos en que se perciben o visualizan procesos de cooperación, solidaridad, alianzas, acuerdos y acciones conjuntas entre las instituciones católicas y gubernamentales. Acontecimientos que permitieron esto.
- Líderes religiosos y políticos que se puedan identificar que hayan estado involucrado en los procesos.
- Papel de la Santa Sede y el pontificado en estos procesos.
- Valoración sobre las esferas donde se visualiza la actuación de la Iglesia católica: economía, salud, educación, cultura, comunicación, política, etc.

- Valoración sobre el comportamiento actualmente de las relaciones de ambas instituciones. Esferas en que más se relacionan.

  - Análisis comparativo a partir de una matriz[7]

La construcción e identificación de los datos en cada caso elegido por el criterio de las unidades y dimensiones de análisis se ha llevado a una matriz comparativa. Esta tabla ha permitido un proceso de agrupación, elección y posterior depuración de los datos. Ello ha contribuido a identificar semejanzas y diferencias en cada caso en cuanto a las estrategias institucionales y los condicionamientos económicos, políticos y sociales que ha llevado su implementación.

  - Análisis histórico – lógico a partir de una línea de tiempo[8]

Partiendo de que los criterios del método de la sociología histórica comparada están dados principalmente por la temporalidad, el tercer momento para el análisis de los datos ha sido la construcción de una línea de tiempo utilizando la herramienta computacional *Miro.* Esto ha permitido reflexionar sobre semejanzas y diferencias en dichos casos, las unidades y dimensiones de análisis a comparar y comenzar a construir líneas de interpretación para futuras conclusiones. Para cada dimensión, en la medida que se han agrupado suficientes datos que permitan el análisis, se ha ido construyendo una línea de tiempo.

La finalidad ha sido visibilizar relaciones y conexiones que den razón a la comparación entre ambos países sobre los datos en cuestión. La meta fue poder incluir todos los datos en una línea de tiempo que permita tener una visión holística de la información recabada.

- Una nota breve sobre el trabajo de campo:

El trabajo de campo ha tenido dos momentos fundamentales: la revisión documental y la realización de entrevistas semiestructuradas a informantes claves. Para el trabajo de campo en Cuba se aprovecharon las actividades que se

[7] Ver Anexo 2: Fragmento de la Matriz Comparativa.
[8] Ver Anexo 3: Gráficos de la línea de tiempo utilizando *Miró* que se puede revisar en: https://miro.com/app/board/uXjVNc5ullU=/

realizaron por la celebración del 25 Aniversario de la visita de Juan Pablo II a la isla en 1998. Fue un período donde se pudo tener acceso a exposiciones, jornadas culturales, presentaciones de libros, conferencias que fueron divulgados por los medios de comunicación nacionales. Esto permitió contactar con expertos y personas que estuvieron involucrados en estos asuntos durante la década de los noventa. Para el trabajo de campo en México, se aprovechó la participación en espacios que se realizaron sobre los 30 años de la declaración de la Ley de Asociaciones Religiosos y Culto Público en 1992. De igual modo, se tuvieron los primeros contactos con representantes políticos y académicos que estuvieron involucrados en estos procesos.

Estructura de la tesis:

Este texto cuenta con seis capítulos, junto con una introducción general, conclusiones parciales en cada capítulo y conclusiones generales, finalizando con el debido apartado de bibliografía citada y anexos que contribuyen a una mejor comprensión y visibilidad de la problemática. En el primero de estos capítulos se realiza un tratamiento de las relaciones entre la esfera política y religiosa. Sus epígrafes desarrollan temas sobre el proceso de secularización y los efectos. Además, refiere cómo se han realizado estos estudios a partir de la sociología histórica comparada. El segundo, se refiere al proceso de secularización y laicidad en Cuba y México específicamente, a partir del marco teórico referencial desarrollado en el capítulo anterior. En el último apartado de este se aborda el cambio evidenciado también entre las relaciones política y religión en la región de Latinoamérica.

Por su parte, el tercer capítulo se centra en las agendas institucionales de los gobiernos de Cuba y México en relación con la religión durante la década de los noventa del siglo XX. Mientras el cuarto y el quinto se refiere a la agenda institucional de la Iglesia católica a niveles locales y globales en la década de los noventa. Se presta importante atención a la implementación de la Nueva Evangelización de finales del siglo XX y su puesta en práctica como un mandato de

Juan Pablo II y los obispos locales en la década de los noventa. Antecedentes, objetivos, acciones, principales exponentes en la región latinoamericana, deficiencias y elementos positivos permitieron determinar elementos principales relacionados con las instituciones políticas y las formas de participación en la esfera pública para finales del siglo XX.

En el último capítulo se analizan las acciones coordinadas entre la Iglesia católica y el Estado en ambos países que concluyeron con el cambio de sus relaciones hacia un mejoramiento significativo con respecto a décadas anteriores. Esto es considerado el fruto fundamental que dio pensar e implementar en esta nueva estrategia institucional de la Iglesia: la Nueva Evangelización. De esta manera, durante todo el texto se presenta el análisis comparativo entre ambos casos según las unidades y sus dimensiones de estudio explicadas en el apartado de la estrategia metodológica de esta introducción, develando semejanzas y diferencias.

<u>Capítulo 1:</u> Revisando la secularización. Sistematización de un estado del arte sobre las principales discusiones teóricas del tema.

Sobre las teorías o paradigmas de secularización se ha escrito bastante. Sin embargo, los acontecimientos y procesos que se siguen dando en varios países actualmente en cuanto a la influencia o no de lo religioso en lo público y en la política, hacen que se continúen revisando las posturas sobre el tema que tratan de explicar o interpretar este fenómeno. Mientras las ideas clásicas sobre la secularización se centraron en demostrar la importancia de la separación de la religión, las espiritualidades y las creencias de la vida social pública, los especialistas actuales convergen en la importancia de revisarlas por las nuevas explicaciones que han traído determinados hechos.

Max Weber pondría de manifiesto la hipótesis sobre el desencantamiento del mundo que trajeron la presencia y proliferación de posturas protestantes al catolicismo provocando la ruptura del “comercio entre los dioses y los hombres” (Weber, 2013). Del otro, como asegura Michel Foucault, relegar a la religión del espacio público se atribuyó como una función del Estado moderno europeo, a partir de la idea de “salvación terrenal” (1982). Por tanto, a las nociones de secularización se le sumó un plus: materializarlas en las estrategias de laicización simplificándose en la necesaria separación del Estado y el espacio político de lo religioso. Un Estado libre de religiones y la religión libre de la política era un garante de lo moderno.

Leyendo a contrapelo la historia, ninguno de estos elementos se ha podido consumar plenamente (Semán, 2021) quedándose simplemente en un ideal de la modernidad. La llamada postmodernidad trajo consigo el cuestionamiento de todo lo anterior que se consideraba moderno. El Concilio Vaticano II, las acciones pastorales del papa Juan Pablo II, la Revolución Islámica de 1979, los cambios de visión hacia el hecho religioso en el partido comunista chino con la muerte de Mao Tse Tung, la crisis del paradigma marxista – leninista irreconciliable con el fenómeno religioso y otros acontecimientos que se dieron en la última mitad siglo XX, pusieron en tela de juicio las “verdades científicas” sobre la progresiva extinción de las

creencias religiosas y la acción política y pública desde las religiones y sus instituciones.

Este capítulo pretende analizar los aspectos fundamentales del debate en este sentido. Comienza con los postulados clásicos sobre el proceso de secularización y la exigencia y garantía de una laicidad por parte del Estado. Centra su atención en las instituciones en conflicto, mirando específicamente la acción institucional de la Iglesia católica ante la pérdida de su acción hegemónica. Concluye con los aspectos que han considerado sobre la vuelta o el llamado retorno de las religiones al espacio público, trayendo consigo nuevos enfoques de análisis y otras maneras de pensar estos procesos. La referencia a América Latina y cómo se ha dado el proceso es importante para finalizar, ante la propuesta de comparación de los casos de Cuba y México, países pertenecientes a la región que transitaron por procesos de colonización donde la iglesia católica se constituyó como institución eclesial dominante durante el proceso.

1.1.- El supuesto fin de la religión con la llegada de la modernidad: Los postulados de la secularización.

Las visiones sobre por qué aconteció el proceso de la secularización a lo largo de las teorizaciones realizadas al respecto por los especialistas sobre el tema pueden verse desde dos perspectivas. De un lado, las posturas clásicas que se han situado desde la mirada de la acción política defendían la inevitable separación de lo religioso en la vida social de los Estados modernos. Ante esta urgencia se pedía separar los valores religiosos de la acción pública y relegarlo al espacio privado del individuo. La depuración de los principios cristianos católicos, específicamente, era necesaria para la idea de progreso en las esferas relacionadas con lo político y lo económico. El “dejar hacer” del pensamiento liberal contenía otros valores “mundanos” que permitieron el modelo de desarrollo político – económico: democrático y liberal.

Siguiendo las ideas que ha desarrollado José Casanova (2007), Tocqueville fue quien trató con mayor claridad entre los teóricos modernos el tema de la

secularización alejado de los prejuicios seculares. La crítica hacia la religión desde la Ilustración se centró en dos premisas: el desarrollo de la educación y las libertades democráticas. Por lo que la democratización de la política y el conocimiento harían que las ideas religiosas serían cada vez más menos relevantes.

Para Rafael Ruiz Andrés (2022) el debate académico, en este sentido, se ubica precisamente en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. A lo que José de Jesús Legorreta (2003) sostiene que las primeras ideas sobre teorizar la secularización están marcadas porque la religión no es fundamento de los modos de ver situándola en el plano individuo de la experiencia y la opinión subjetiva. Por lo cual, desde la perspectiva comteana, la religión, como tendencia tiende a desaparecer conforme se moderniza la sociedad donde estos espacios han sido conquistados por la racionalidad instrumental o por determinadas ideologías.

En esta época también acontecieron los trabajos de Karl Marx, Emilie Durkheim, Max Weber[9], donde cada uno de los exponentes de la sociología clásica refirieron el papel de la religión en la vida social. Mientras que Marx abogaba por la inevitable y necesaria extinción de la religión en la construcción de la nueva sociedad, Durkheim y Weber rastreaban el origen de lo sagrado y la influencia de las creencias religiosas y su institucionalización en la sociedad.

Aunque pareciera contrastantes las comparaciones, en las propuestas en Marx y Weber se encuentran dos perspectivas que explican al proceso de secularización. En la obra de Marx, Engels y sus seguidores queda más que clara una postura crítica al asumirla desde un principio como “opio del pueblo” (Marx, 1974). Por lo tanto, se interpretó como un factor alienante para las masas. Educar en este sentido garantizaría la construcción de un “hombre nuevo” que se apropiaría de la verdad científica. Weber, por su parte, situó su énfasis más en explicar la

[9] Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho, (1843), Las formas elementales de la vida religiosa (1912), La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1904-1905), traducido y publicado posteriormente en inglés por Talcott Parsons (1930).

relación entre la modernización y la desaparición de las religiones. Idea que desarrollaron otros sociólogos como Peter Berger.

Desde la sociología de la religión, la secularización como teoría y, posteriormente como paradigma, se fue constituyendo como referencia para el estudio de las relaciones entre la modernidad y la religión. Renée de la Torre y Pablo Semán lo explican de la siguiente manera en la introducción del libro *Religiones y espacios públicos en América Latina* (2021) coordinado con otros especialistas de Latinoamérica:

> El concepto de secularización asociado con el declive religioso nació de una visión de la modernidad que la entendía como trayecto único y teleológico, que se derivaba de la siguiente fórmula: a mayor modernización mayor secularización. En esta fórmula se entendía que la modernidad requería de menos religión en la integración social, menos religión en la interacción de los grupos religiosos y, paradójicamente, más mundanidad en la vida de las instituciones religiosas (pág. 15).

De tal manera, la existencia de las creencias religiosas, espiritualidades y de las instituciones religiosas en la sociedad sería irrelevante para la vida pública. Su existencia, se pretendía que fuera de una forma débil en la interioridad personal de los individuos. La influencia real de las religiones se daría porque, en algún punto, habían renunciado a lo propiamente religioso, se habían mundanizado, se habían racionalizado.

Hasta la década de los setenta del siglo XX se reafirmaron estas nociones de secularización. Para esta época, los reconocidos sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann defendían ciertas distinciones al respecto. Por un lado, Berger aseguraba que la secularización se entiende como “el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religioso de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (1971, pág. 134). La secularización, desde su concepción, va más allá de la eliminación de las instituciones y representaciones manifiestas del fenómeno religioso. La secularización trasciende como hecho cultural y se concreta durante el proceso de socialización a nivel de conciencia individual. Donde, siguiendo la lógica

weberiana, el motor impulsor era el proceso económico moderno del capitalismo industrial (Blancarte, 2012). Para algunos autores, Berger no trató de desarrollar una teoría sobre la secularización, sino continuar las ideas sobre la relación entre religión y modernidad que había emprendido Weber; sin embargo, muchas de sus tesis fueron asumidas y difundidas como explicación del proceso.

De otra parte, Luckmann, quien no suponía la desaparición de lo religioso totalmente, contemplándola como parte de la condición humana haciéndose presente en las sociedades, centró su atención en mirar la religión como un asunto privado del individuo. El proceso de limitación del accionar de las instituciones religiosas en la esfera política y económica, y, por consiguiente, en el ámbito público, junto a la capacidad de elección del individuo ante la diversidad religiosa existente, lo hacían entender que la religión se trataba de un asunto exclusivamente privado de cada individuo (Luckmann, 1967). En resumen, las ideas de secularización argumentaban la importancia en corroborar el desarrollo de la modernidad con la inevitable exclusión de las ideas religiosas y sus instituciones, y en acuñarla a un espacio íntimo y privado de la vida en sociedad.

En este sentido, José Casanova (2007) distingue tres connotaciones del concepto de secularización que han dado lugar a tres significados al respecto: la secularización entendida como la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas; la secularización como la privatización de la religión; y la secularización como distinción de las esferas seculares (Estado, economía, ciencia). De esta manera, la secularización se afirmaba desde el mundo europeo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Un proceso generalizado como una condición normativa, y precondición para la política democrática liberal moderna. Entendida como una forma de emancipación de las normas e instituciones religiosas.

Junto a ello, Casanova transversaliza en el análisis de la categoría el necesario análisis histórico del proceso y la difusión de estas ideas. Si se entiende que la secularización respondió a las dinámicas propias de las transformaciones

que sufría el cristianismo europeo occidental institucionalizado desde la Edad Media, por tanto:

> La categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal del desarrollo social y cuando se transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con dinámicas muy diferentes a la hora de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo, o entre la trascendencia cosmológica y la inmanencia profana (Casanova J. , 2007, pág. 12).

Esto hace pensar sobre la dificultad de generalizar la categoría para todos los modelos políticos modernos que se presentan. Con ello, se hace también difícil aplicarlo a todas las religiones y expresiones religiosas que conviven en las sociedades modernas que estén menos estructuras que los cristianismos o al mismo nivel de institucionalización.

> La categoría de la secularización podría aplicarse difícilmente, por ejemplo, a religiones como el confucianismo o el taoísmo. En la medida en la que no se caracterizan por una alta tensión con el mundo y que su modelo de trascendencia puede ser difícilmente llamado religioso además de carecer de organización eclesiástica, se hace complicada la posible aplicación. En cierto sentido aquellas religiones que han sido siempre profanas y laicas no necesitan experimentar un proceso de secularización. Secularizar – lo cual significa hacer profano o transferir desde el uso eclesiástico al civil – es un proceso que no tienen demasiado sentido en tal contexto civilizacional (Casanova J. , 2007, pág. 19).

De manera general, los especialistas en los temas de secularización van coincidiendo en enmarcar históricamente el proceso de secularización y asumirlo como una dinámica particular del mundo europeo occidental. Entendiendo, además, que con la expansión del moderno capitalismo europeo hacia otras regiones del planeta a través de los procesos de conquista y colonización se difundieron estas ideas. Junto con la influencia del modelo francés de Estado – nación como propuesta de independencia de las colonias, con el auge de la ciencia moderna en

los principales intelectuales criollos, también llegaron las ideas modernas de la secularización.

Édgar Zavala Pelayo (2016) pone sobre la mesa del debate un elemento importante en este sentido: las maneras de secularizar, separar o mundanizar desde los gobiernos modernos, no se hizo menos similar a los principios cristianos que había promovido la Iglesia católica como formas legítimas de gobernanza. Los aportes de Michel Foucault a la teoría del biopoder esclarecieron estas cuestiones.

Este autor, con su concepto de “poder pastoral” propone el análisis de una serie de procedimientos y técnicas para el gobierno de los individuos y las comunidades que las Iglesia católica europea gradualmente desarrolló y cómo ha quedado impregnado ese estilo en las formas de gobierno moderno. La idea del rol del pastor en relación con su rebaño no fue destruida dentro de las lógicas de los procedimientos para gobernar a individuos y grupos desde el Estado moderno. Además, implicaba una atribución de la vigilancia permanente del individuo y los conjuntos de individuos (Foucault, 2011). De igual manera, el sacrificio del líder y del individuo antes de poner en peligro el conjunto es también una garantía de salvación.

Aunque el Estado moderno rompió con la institución eclesial que desarrolló estas técnicas de gobernar, la dimensión religiosa continúa inmersa en la acción política. Por tanto, la depuración de los valores religiosos, específicamente cristianos, que habían sido legitimados a lo largo de la Edad Media, continuaban latentes en las prácticas de las instituciones políticas que pretendían secularizarse. Claude Lefort defendió, en este sentido, la tesis que ponía en tela de juicio la separación necesaria para consumar la idea de modernidad. En fin, se traspasó la idea de poder divino a un poder terrenal donde su dimensión simbólica se mantuvo a partir de los concetos de Estado, pueblo, nación o Patria (Espinosa, 2017).

La otra perspectiva de análisis sobre secularización, menos desarrollada que la anterior, se ha posicionado en contemplar el proceso desde las religiones. La secularización se dio, en este caso, por la propia imposibilidad de las religiones y sus instituciones a dar respuesta al cambio social y de conciencia por los crecientes

valores del pensamiento liberal que se afianzaba en el modelo capitalista occidental. A raíz de los acontecimientos de las últimas décadas del siglo XX, cuando se notó nuevamente la presencia de las religiones y sus instituciones en la esfera pública y política, varios autores visibilizaron esta nueva forma de interpretación.

Se partió de entender que la exacerbación del componente moral era un freno para el logro del desarrollo. Por tanto, como refiere Roberto Blancarte en su capítulo Dinámicas deslaicizantes y procesos secularizadores en contextos populistas (Semán, 2021), las esferas como la economía, política, cultura, arte, ciencia y educación comenzaron a regirse por sus propios valores lejos del alcance de los valores religiosos. Sin embargo, la religión no desapareció de la vida social. Simplemente, pasó a constituir una esfera más de esta.

Abogando por la forma de racionalidad de las religiones contrapuesta al pensamiento mágico, Blancarte establece que: “la secularización ha respondido a un proceso por el cual son las mismas religiones las que se insertan en el mundo, se compenetran con él y, en ese sentido, se secularizan” (Semán, 2021, pág. 20). Las tesis de Weber y Durkheim también defendieron esta perspectiva que no cristalizó para las ideas clásicas sobre secularización.

Desde el punto de vista durkheimiano la sociedad necesitaba un ideal que la modernidad no podía generar ni cumplir sus necesidades. Por tanto, se hace necesario concebir la secularización también como “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal” (Hervieu-Leger, 2016). Concebir la secularización como este proceso de reorganización de las religiones, ha sido visto como otra posible explicación del fenómeno. De esta forma, esta noción se instaura como una imagen contrapuesta para entender un proceso de supuesta exclusión de la religión del ámbito público. Ha permitido entender cómo los elementos religiosos son incorporados y reincorporados a los ideales políticos también modernos.

La construcción de la idea de modernidad no se materializó de la misma manera en todas las regiones. El saldo histórico de esto se percibe en que las

sociedades que abogaron por montarse en el tren de la modernidad se constituyeron de manera desigual en correspondencia con los grados de dependencia económica y recursos propios para el desarrollo. Esto tuvo también consecuencias para la esfera religiosa en el espacio público. Como expresa Felipe Gaytán:

> El pluralismo social, político y económico no sólo dinamizó la vida social, igualmente transformó los valores culturales y religiosos. Esto se expresó en un proceso de secularización donde las opciones para la adscripción religiosa se multiplicaron, y donde se podía creer sin pertenecer, una forma de ir experimentando la dimensión religiosa o espiritual sin ataduras institucionales (Espinosa, 2017, pág. 9).

Por tal motivo, han sido insuficientes las nociones del marco interpretativo clásico de la secularización manifiestos en los estudios más críticos sobre el tema y ante los hechos que pusieron al descubierto la falacia sobre la extinción y fin de la religión de la vida social. No obstante, ocurrieron acontecimientos históricos indiscutibles que se consolidaron como hechos del triunfo de la secularización como: las limitantes de la participación de la esfera pública de las instituciones religiosas, la pérdida de la hegemonía de la Iglesia católica, el aumento de la presencia de personas que se consideran ateas o sin religión y las diversas posibilidades de elección de las opciones formales o informales que componen los campos religiosos de cada sociedad.

Esta época globalizada que transitamos no está exenta de otros modelos sociopolíticos menos democráticos y liberales. En los regímenes autoritarios modernos, como refiere Casanova (2007), aunque se establece con más rudeza los límites de actuación de las religiones, como respuesta estas han asumido estrategias de conservación y supervivencia. El mundo musulmán ha demostrado fuertemente la relación entre las concepciones religiosas y la acción social y política. Las ideologías marxistas irreconciliables con el fenómeno religioso han sido reconsideradas ante la imposibilidad de la construcción de un socialismo real. En los regímenes democráticos también se establecen estas condiciones basándose

más en la tendencia liberal. Sin embargo, ante la defensa de la libertad religiosa ningún sistema social ha escapado de las dificultades y las contradicciones que trae la presencia de la religión en la vida social.

1.1.1.- Los límites de lo público y lo privado durante el proceso de secularización. Instituciones en conflicto.

La convergencia de las diferentes instituciones que conforman lo social se ha dado en la tan conceptualizada esfera pública. El debate entre lo público y lo privado y las formas de participación en ellas de los actores e instituciones conducen a reflexionar sobre un espacio donde confluyen los intereses comunes, autoridades y legitimación de poderes. La existencia de esta esfera considera un elemento preconcebido en la modernidad para el ejercicio de la democracia: la libertad.

Nora Rabotnikov (2011) distingue tres dimensiones del concepto de lo público. Paralelamente, alerta a la hora de entender las definiciones de lo público y lo privado. Estas concepciones han sufrido también la huella de la historia, por lo que sus visiones han variado también en el tiempo en relación con los contextos. De manera general, “lo público ha sido tratado para adjetivar un espacio, se le sustantiva, normativiza o es descriptivo, y no siempre tienen en cuenta el trazado de los límites de lo público y lo privado” (Rabotnikov, 2011, pág. 27).

A partir de esta clasificación encontramos un primer nivel: lo general y lo común. El tratamiento de lo público se hace desde lo que es de interés y de utilidad común para todos, respecto al colectivo y que concierne a la comunidad. En este plano la autoridad emana. Por tal motivo, se puede hacer referencia a una dimensión común y general de todos y los aspectos universales que le atañe. Como ejemplo se refiere a la salud y educación públicas, la autoridad del Estado, lo que pertenece al pueblo, etc. La segunda visión contempla lo visible y manifiesto. Como se puede inferir, es lo que se “desarrolla a la luz del día” en contraposición con lo secreto. La tercera clasificación es lo abierto y accesible, lo que es común para todos. Aquí se considera el espacio como parte de esta dimensión. No obstante, en este último eje de análisis los límites entre lo público y lo privado son poco claros,

ya que algunos lugares son abiertos porque son de todos y por ello las actividades son visibles para todos.

Por su parte, de los autores actuales más reconocidos en el debate se encuentra Jürgen Habermas alimentándolo al considerar que:

> En los espacios públicos, pueden leerse las estructuras de la integración social. En la constitución del espacio público se revelan con rapidez los trazos anómicos de las ruinas o las grietas de la comunicación represiva (Habermas, 2006, pág. 28).

De esta forma, la distinción entre lo público y lo privado, herencia fuertemente establecida desde la modernidad, trae consigo otras problemáticas de fondo: la autoridad del Estado, la libertad individual y las fronteras entre la intimidad y la publicidad. Idea que planteara Velia Cecilia Bobes en Los laberintos de la imaginación (2000). Desde la perspectiva de esta autora, si las instituciones que conforman la sociedad son las que definen las normas y las formas de interacción social, entonces en el ámbito público se establecen los límites de los actores sociales, pero también actúan como mediadoras. En la medida que la política se instituye ante los individuos como parte de lo público las interacciones sociales se dan en un espacio que no solo es social y público sino sociopolítico.

> Lo que se trata de explicar aquí es cómo en la interacción del ámbito institucional se produce un espacio sociopolítico de interacción en el cual se constituyen los actores, sus identidades e identificaciones, sus lealtades, pero también sus resistencias y disidencias; en fin, las diferentes prácticas mediante las cuales funciona el sistema político (Bobes, 2000, pág. 18).

Para la autora, este espacio sociopolítico de interacción está constituido por un triángulo donde cada vértice representa a tres esferas: el poder, el orden moral y el ámbito institucional. En el ámbito sociopolítico, las instituciones, al establecer las formas de participación, restringen y limitan el comportamiento de los actores que no expresen los valores compartidos. El orden institucional opera desde lo formal, lo oficial, lo establecido y aceptado. La esfera de lo informal se evidencia como reaccionario.

Por tanto, la esfera pública no solo se presenta como un espacio de consensos entre actores sociales representados por instituciones o grupos. También se consolida un espacio de fuertes confrontaciones y pugnas políticas fundamentalmente por la disputa de un espacio de legitimación y pertenencia. Las normas y leyes que se instituyan condicionarán las formas de participación.

Al mirar las relaciones que se establecen entre las esferas que conviven en el espacio público existen dos esferas en profunda relación en los distintos sistemas sociales: religión y política. Estas instancias se han dado en situaciones de competencia por el poder y legitimidad, en igualdad de condiciones o como parte de la vida cotidiana incuestionable. Política y religión, coexisten y junto a ellas las instituciones que las representan.

En relación con el tema de esta investigación, se observa que históricamente, la Iglesia católica como una institución religiosa, al consolidar sus procesos de institucionalización, se hizo necesario la urgencia de establecer un diálogo privilegiado con el Estado. Según Juan Cruz Esquivel (2000) fue importante ocupar parte de sus estructuras para extender los principios de su doctrina al resto de la sociedad. Por tal motivo, las ofensivas de cristianización, catolización y evangelización se impulsaron desde su vínculo de lo político para impregnar sus valores religiosos en la vida social. Las alianzas Estado – Iglesia católica se consolidaron en la Edad Media europea difundiéndose el modelo a otras regiones. Entonces, ¿en qué momento le estorbó al Estado moderno el vínculo de la política y la religión en la nueva concepción de sociedad?

Para ello, al considerar las concepciones de Niklas Luhmann sobre estas cuestiones puede encontrarse algunas respuestas concretas:

> La secularización era la expropiación de bienes eclesiásticos inútiles y amontonados en masa, o la superación de privilegios eclesiásticos y derechos de soberanía. La secularización era, sobre todo en los países católicos, un programa de ideología política para el desmontaje de las influencias religiosas sobre la sociedad, la escuela, la ciencia, el estilo de vida

> autodeterminado del individuo, un programa asociado frecuentemente con la teoría de Comte del positivismo anticlerical" (Luhmann, 2007, pág. 265).

Por tanto, la secularización también desde asumirse con su carácter utilitario, donde la religión y, especialmente las instituciones religiosas que era recipientes de poder legítimo estorbaban las ideas de progreso liberal. Al constituirse los Estados - nación en la época moderna con los procesos de secularización, la problemática (religión y política) comienza a visibilizarse mayoritariamente en las contradicciones entre las iglesias y el Estado y en su notable separación al delimitar claramente las esferas de actuación de ambas instituciones. Estas instancias han generado momentos de encuentros, desencuentros, conciliación de intereses y marcados conflictos (Gomá, 1977).

El fracaso o la imposibilidad de actuar por el surgimiento de un régimen secularizador, generó respuestas en representantes de la misma que se opusieron a procesos revolucionarios llevando a invocar el derecho de rebelión. Durante períodos de persecución con el arresto o muerte del clero, cierre de centros religiosos y extensión del miedo entre creyentes, la Iglesia, en determinados contextos, asumió a quienes estuvieron dispuestos a luchar contra los oponentes al sistema político. Por tanto, la secularización no solo se centró en la separación de la religión de la esfera pública o de la imposibilidad de las religiones de construir un ideal necesario para explicar la modernidad, sino que necesariamente conllevó al establecimiento de la laicidad legítima, incluso de manera violenta.

Al igual que los valores religiosos permearon la ética en las formas de gobernanza de los Estados modernos no confesionales, la respuesta en defensa de la religión de una Iglesia privada bruscamente de su estatus social, privilegios, instituciones educativas y propiedades se ha evidenciado en forma de partido clerical, conservador o democrático de orientación religiosa. Los líderes religiosos, en este sentido, han sido más receptivos a las formulaciones de los intelectuales que vinculan la grandeza de la nación con su herencia religiosa y justifican el reclamo a favor de la religión.

De esta manera, las ideas del proceso de secularización, promovido desde el mundo occidental moderno hegemónico y colonizador por el pensamiento ilustrado, se encargó de controlar el hecho religioso dominante anclado en la Iglesia católica y la influencia durante la época medieval, desplazándolo a la esfera privada.

> Se juzgó aquellas sociedades que cuyo orden y cohesión prescindían de lo sagrado y lo religioso, y se atribuyó a la ideología la tarea de cimentar lo social y lo político. De esta manera, la modernidad simplemente reprimió a la religiosidad como costumbre atávica, sin examinarla en profundidad (Chuí, 2003, pág. 127).

La religión y sus instituciones, desde esta mirada de la secularización moderna que se puso en conflicto con las instituciones políticas, solo ha de intervenir en el ámbito privado dando libertad de actuación a las instituciones políticas separadas de la ética y la moral que imprimía los valores religiosos. Todo ello se cristalizó en el establecimiento de una educación laica en las escuelas públicas y la defensa de las leyes sobre el divorcio, fundamentalmente. Por tanto, pensar en la secularización no es solo definir sobre la pérdida o no del sentido religioso en la sociedad**,** sino repensar también el lugar que ocupa la religión en la esfera pública.

1.2.- El Estado como institución reguladora de la acción social en la modernidad. La laicidad como estrategia institucional.

Como se ha explicado anteriormente, una demanda importante durante el proceso de secularización se materializó en la separación de poderes y de acción entre el Estado y las instituciones religiosas. A este hecho se le ha conocido históricamente como laicización. La laicidad, según Blancarte (2012), puede ser entendida como un hecho específico e inamovible o como un proceso social dinámico y adaptable a las diferentes coyunturas históricas.

> Si se entiende como un hecho histórico específico e inamovible, entonces se asume como un fenómeno que sucedió inicialmente en Europa, a raíz de las guerras de religión, lo que llevó eventualmente a la construcción de Estados

> no confesionales, autónomos respecto a una determinada confesión y con la gestión de una pluralidad religiosa (Blancarte, 2012, pág. 240).

Sin embargo, como hecho trascendió a las colonias europeas durante la constitución de los Estados nacionales a raíz de las guerras de independencia para finales del siglo XIX. Por tanto, la laicidad se establece como ideal de la modernidad secularizada en cuanto a régimen político. El basamento en la autonomía del Estado frente a las religiones no solo como un principio de legitimidad democrática sino también de voluntad popular quedando plasmada en las nacientes leyes constitucionales de dichos Estados.

La laicidad se centró en la característica indispensable para el funcionamiento de la propia secularización, siendo las relaciones entre política y religión en el espacio público las que se definieron drásticamente (Semán, 2021). Sin embargo, las formas de implementación no se hicieron de la misma manera en todos los países. Por lo que supone la comprensión de la laicidad como un proceso cambiante y adaptable a cada cultura política y religiosa (Blancarte, 2021). Lo común para estos casos fue que la autoridad política ya no provenía de fuentes sagradas o de las instituciones religiosas y se trasladó a la voluntad de la mayoría de la ciudadanía.

En la configuración de las nociones de laicidad primó, como ya se ha expresado, la separación de lo religioso y lo político, continuando con la idea instaurada en el imaginario cristiano de la lealtad dividida hacia Dios y el César (Garma, 2011). En un contexto de laicidad se ha interpretado como la separación de las instituciones eclesiales y políticas. Según María Luisa Ballinas Aquino en el capítulo que se dedica a El discurso político desde la perspectiva de la laicidad (Espinosa, 2017), dicha separación institucional es posible, sin embargo, entre las esferas de la religión y la política no es siempre realizable. Esto se evidencia dado a que la construcción de laicidad se ve afectada por la pluralidad religiosas que contiene la defensa de lo democrático y liberal.

A razón de Jean Baubérot (2017) el proceso de laicización no reflejó solo la separación visible entre el Estado y las religiones, sino que también se dio en tres

dimensiones: la separación de la religión y la política, la libertad de conciencia y sus consecuencias, y la igualdad entre las religiones. De igual modo, los procesos de laicización se distinguen por varias características que, al identificarla, se hace indispensable el abandono de un solo modelo de laicidad para las sociedades modernas. Su mayor expresión en el mundo occidental se reflejó en la separación de la Iglesia católica de las funciones del Estado. En este sentido, Baubérot expone diferentes modelos de laicidad que se han desarrollado en diferentes sistemas sociopolíticos: separatista, anticlerical, autoritaria, de fe cívica y la de colaboración[10] (2017).

Además, se debe tener en cuenta en el análisis sobre los procesos de laicidad nacionales, según Renée de la Torre y Pablo Semán (2021) está relacionada con las distintas fases históricas de la relación entre el Estado, las iglesias y la sociedad civil. Respecto a ello, los autores alegan que una misma nación, incluso, puede pasar a lo largo de su conformación por los distintos modelos de laicidad descritos anteriormente. Ello ha sido constatado en las reformas de los marcos jurídicos nacionales de cada país.

Otro elemento importante conlleva a tratar el tema de la libertad religiosa en un Estado laico. En este sentido, un proceso de laicización no debe limitar necesariamente la libertad religiosa, aunque históricamente se han presentado casos de conflicto entre las instituciones representantes de la religión y lo político. Existe una cierta supervivencia en determinados aspectos de las disposiciones anticlericales primigenias que siguen erosionándola, parafraseando a Raúl González Schmal (2013). Al ser un acto de establecimiento claro de los límites de cada institución hay una visión sesgada de la historia donde se le atribuye a grupos de ideología laicista usar este proceso como “arma contundente para denostar a la Iglesia católica y deslegitimar su pretensión de tener presencia en la esfera pública, como correspondería a un régimen democrático” (Schmal, 2013, p. 4).

---

[10] Estos modelos se refieren a: la laicidad separatista, en la que la separación es una finalidad en sí misma; la laicidad anticlerical, donde se limitan las libertades religiosas; la laicidad autoritaria, donde el Estado interviene en el ámbito religioso; la laicidad de fe cívica, en la cual el Estado promueve la religiosidad mayoritaria, y la laicidad de colaboración, para que las religiones influyan y colaboren en políticas públicas.

Por su parte, la separación de forma hostil de Iglesia y Estado se manifiesta cuando el Estado intenta reducir la religión al ámbito de la esfera privada sin permitir variedad amplia de manifestaciones públicas, la elección de los ciudadanos de la educación religiosa y la libertad de los ritos sagrados. “El Estado impone un modelo secular en la esfera de la vida que la religión reclama para sí y sustituye las ceremonias religiosas públicas por ceremonias políticas seculares” (Gomá, 1977, pág. 14). Este proceso, por lo general, se ha fundamentado en las sociedades modernas como necesidad de que la esfera política requiera de un sistema de valores compartidos patrióticos, civiles y secularizados que reemplacen las manifestaciones religiosas de una sociedad y desplazar a la religión, considerada como fuente de división dentro de la sociedad.[11]

Para Felipe Gaytán (2017), la expresión máxima del impacto de la secularización en el ámbito político de una forma menos hostil se puede observar en el reconocimiento de las libertades civiles: libertad de conciencia, de información, participación, elección y religiosa. Por tal motivo, la laicidad, se asumió como un proceso que también garantizaba libertades concediéndole la legitimidad de ello al Estado. He aquí otro factor importante en el análisis del fenómeno: el ideal de libertad que persiguió la secularización.

> El Estado laico se erigió en el garante de los derechos y las libertades civiles, en el reconocimiento de los ciudadanos sobre todas las creencias y/o usos y costumbres que se erigiera como una verdad suprema por encima de la voluntad general de los ciudadanos. Bajo este marco es que la laicidad ha configurado un nuevo imaginario ciudadano y también en una arena de tensiones y conflictos con diversos grupos religiosos que ven en ello un avance del relativismo cultural que, según ellos, se ha impuesto bajo el manto de la posmodernidad (Espinosa, 2017, pág. 18).

En este sentido, es una característica de las sociedades democráticas que todos los ciudadanos sin importar su sistema de creencias tienen los mismos

[11] Un ejemplo de estos modelos de separación hostil del Estado con la Iglesia se encuentra en la Revolución Francesa por los jacobinos.

derechos dentro de las normas y las leyes establecidas. Por tanto, como búmeran, le regresó al Estado la responsabilidad de garantizar libertades y derechos a los creyentes. En cuanto a la libertad religiosa, se le exige al Estado promover que cada individuo tenga también el derecho a profesar su fe y a participar públicamente desde sus creencias. No obstante, hasta nuestros días prima la noción de que, en lo público, la intervención de las religiones solo puede ser concebidas desde la crítica y la enseñanza ética - moral de las prácticas virtuosas, como un servicio a la verdad y no una operación confesional.

Ante estas realidades, ¿cuál es el rol institucional de un Estado laico democrático? En este sentido, establece Blancarte:

> La obligación de un estado democrático verdaderamente secular es proteger igualmente los derechos de todos los ciudadanos a acceder a los espacios públicos, sin privilegiar ninguna institución religiosa en particular ni ninguna ideología laicista. Estados autoritarios podrán restringir quizás con éxito la presencia de la religión a la esfera privada, pero estados democráticos no podrán hacerlo sin restringir los derechos de sus ciudadanos religiosos a participar en los espacios públicos, con igualdad y sin privilegios (2021, pág. 58).

Conjuntamente, se hace necesario comprender que el pluralismo religioso admitido en contextos laicos y democráticos no es sinónimo del establecimiento de una cultura de respeto, tolerancia y garantía de la diversidad religiosa (Semán, 2021). En varios escenarios, el trato estatal igualitario hacia las instituciones religiosas no siempre ha sido administrado de la misma manera para todas, influenciado por alianzas y acuerdos que se pactan entre las instituciones que convergen en la esfera pública.

1.3.- El rol institucional atribuido a la religión en la vida social.

El tratamiento de la religión desde la sociología, como se ha podido constatar, es una línea temática desde sus clásicos. Las interpretaciones de los sociólogos sobre la religión, como hecho o fenómeno, condujeron a una mejor comprensión de

este trayendo consigo la especialización, por tanto, de una rama dentro de la sociología dedicada a su estudio. La posición más crítica quedó en manos de los representantes del marxismo: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón. (…) Es el opio del pueblo. (…) La abolición de la religión en cuanto a dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha realidad” (Marx, 1974, p. 120).

Los defensores del marxismo a partir de la concepción materialista de la historia y de la estratificación de la sociedad en clases defendida, provocaron redefiniciones sobre el tema. Dichos estudios han combinado, además, un grupo importante de categorías y conceptos propios de otras especialidades.

Desde la mirada del sociólogo francés Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* de principios del siglo XX, al ser la religión inherente a las prácticas de la vida cotidiana, sobre todo en contextos y agrupaciones humanas menos complejas a las modernas, y como hecho intrínsecamente a lo social, trasciende. En la diversidad heterogénea en que se manifiesta el fenómeno religioso y las religiones (monoteístas, politeístas, naturalistas, reveladas, animistas…), cada forma se presenta como exclusivamente verdadera, incluso negando y/o condenando las demás (Picazo, 2010).

En Weber, por su parte, la explicación sobre papel de la religión en la sociedad está dada por la necesidad que el individuo tiene de búsqueda de una explicación a su sufrimiento (teodicea) y la promesa de salvación ante las situaciones de desorden del mundo (soteriológica) y ello lo encuentra en lo sobrenatural. Equidistante de la posición crítica que asumieron Marx y Engels, quienes insistieron en reconocer la clase dominante que utiliza la religión para la explotación del hombre. Weber negó la religión como ideología del estrato portador de la misma y de la función que cumple en la estructura social. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, desarrolló la idea basada en que la religión es un instrumento válido y racional en el progreso del individuo que se encuentra a su servicio.

La cuestión sobre la presencia de la religión en la sociedad siguió el desarrollo de las distintas corrientes de pensamiento sociológico. Actualmente continúa estando en la preocupación de los intelectuales, donde la perspectiva del análisis institucional y su relación con otras instituciones sociales cada vez adscribe más aliados. De igual modo, el interés institucional desarrollado desde la Sociología ha permitido el estudio de las instancias religiosas y políticas; las de socialización, como la familia y la escuela; las de control social, como la cárcel y los manicomios, etc. Lo relevante, en este sentido, es la connotación política que se alcanza en el análisis. Cuestión que René Lourau (1975) y Goerge Lepassade criticaron con fuerza buscando el sentido y el enfoque dinámico de la institución más allá de las estructuras que permiten conservar el orden del status quo.

En el análisis de la religión desde una perspectiva institucional encontramos a Pierre Bourdieu quien dejó varias tesis sobre el fenómeno religioso ancladas a su propuesta del campo, *habitus* y capital. En su obra *Génesis y estructura del campo religioso* (2006), plantea la posibilidad de analizar la religión cuestionando los intereses que hay detrás de cada práctica o creencia estructurada y estructurante, la función social que tienen, la relación que se establece con los ámbitos de poder y comprender cómo se manifiesta y desarrolla la función ideológica de la religión.

Siguiendo los preceptos bourdieanos para un análisis institucional del hecho religioso, uno de sus principales postulados está relacionado con el “interés” que tienen en común las religiones como característica importante: la necesidad de legitimación para mantenerse en un tipo determinado de condiciones de existencia y posición dentro de la estructura social. El conjunto de capitales simbólicos y materiales como recursos con que cuentan los agentes que dominan el campo permitirán mejor este proceso.

En este sentido, el trabajo religioso constante y renovado es necesario que lo realicen los “agentes autorizados” y la configuración del “cuerpo de sacerdotes” ajustándose a las necesidades y particularidades del contexto. Los rituales, símbolos, la disciplina, el reconocimiento de la autoridad tienen tanta o más importancia que la uniformidad de la creencia (Bourdieu, 2009). De otro lado, lo que

se observa como rituales, símbolos, signos, vestimenta, movimientos, esquemas de pensamiento, etc., para Bourdieu, son imposiciones de estos agentes dominantes referenciando un saber (religioso), cuya producción y acumulación se destina de manera principal a sí mismos. Por tal motivo, puede concluir que:

> La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural - sobrenatural del cosmos (Bourdieu, 2006, pág. 57).

Mirándolo desde este sentido, se hace importante identificar las estrategias utilizadas en los procesos de producción, permanencia y reproducción simbólica de las creencias, prácticas, ritos, en sociedades complejas y el despliegue de las relaciones de poder que contienen. Analizar la autonomía relativa del espacio religioso, la forma y el grado de diferenciación presupone un análisis de diferenciación igualmente de los agentes, funciones, estructura, contenido, mensaje en los distintos tipos de sociedad buscando particularidades y también elementos comunes.

De esta manera, así como la cuestión del poder era importante en el análisis del campo y el *habitus* dentro de la estructura social, esta visión juega un papel importante en la comprensión de la función social de la religión asociada a los procesos de legitimación y reproducción que tienen como necesidad. “Estas funciones sociales tienden siempre más a transformarse en funciones políticas” (Bourdieu, 2006, pág. 57).

1.3.1.- La Iglesia católica como institución religiosa históricamente privilegiada en el mundo occidental.

El proceso de institucionalización del cristianismo comenzó con una ruptura con la comunidad judía. El movimiento que se inició como fracción sectaria del judaísmo, con la visión radical plasmada en las cartas de Pablo de Tarso y los viajes

de los demás apóstoles, dio pasos agigantados de influencia y penetración en las sociedades del Medio Oriente y parte de la Europa latina. Con Constantino, la presencia de una religión que primaba en el mundo occidental hizo que se expandiera a los demás territorios.

Según Francisco Bertelloni en su ponencia sobre La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad, la respuesta constantina a la institucionalización del cristianismo sostuvo el llamado derecho divino de los reyes. Estableció que Dios lo había elegido emperador y monarca absoluto, representante directo y único de Dios en la tierra. Aquí el emperador se convierte en el máximo representante de la religión del Estado (Bertelloni, 2010).

En Bizancio la relación entre cristianismo y poder político repetía la relación entre religión y Estado propia del viejo Imperio romano y se extendió en el mundo mediterráneo influyendo directamente en el desarrollo de las ideas políticas del mundo latino. Así se cristalizó el poder imperial con el naciente poder de la Iglesia católica romana. Por ello, al quedar legitimado en una misma persona el poder político y divino y, paralelamente, la agencia de la institución religiosa por excelencia con las funciones propias del Estado, los teólogos san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino como figuras fundamentales para estas épocas, desarrollaron sus postulados en apoyo de la nueva situación político - religiosa en la esfera pública. Bajo estas banderas se conquistó desde Europa los llamados “nuevos mundos”.

Como consecuencia de la desaparición de la Roma Occidental y por el auge del cristianismo, devino el inicio de una nueva época histórica para el siglo IV. El cristianismo primitivo pasó de grupos asociativos a una institución formal.

Desde el punto de vista institucional existen dos elementos fundamentales que la identifican. El sistema de creencias doctrinal que se estableció con el Concilio de Nicea (325) y se amplió en el de Constantinopla (381), bajo el símbolo niceno-constantinopolitano denominó la Iglesia como “una, santa, católica y apostólica”. Esto refiere a la universalidad de su doctrina y liturgia. Además, no está confiada a una sociedad en particular terrenal. La Iglesia es creada por Cristo y dada continuidad por los apóstoles y el papa. Un segundo elemento se refiere a la

jerarquía: el papa es el líder supremo, el Colegio Cardenalicio elegido como asistentes y consejeros de la administración central, los arzobispos que son obispos destinados a administrar las regiones bajo el título de arquidiócesis, los obispos (diocesanos, titulares, coadjutores y episcopales) que tienen jurisdicción sobre los sacerdotes, párrocos, religiosos y laicos (2020).

El cristianismo institucionalizado en la Iglesia católica en sus valores fundacionales promueve los juicios morales hacia las actitudes de los hombres en función de dignificar la vida, establece un tipo de comportamiento y valoraciones desde la ética cristiana. La contextualización de su doctrina, en este sentido, se ha alzado como bandera del sistema de valores universales en defensa de la dignidad del ser humano. De esta manera, ha sido protagonista de acontecimientos o procesos sociales, que, a la luz de la moral cristiana, se ha criticado en que no se corresponde con los valores que predica en sus decretos y constituciones.

Los cismas que se han dado a lo largo de la historia del cristianismo con la ruptura de las iglesias ortodoxias, la constitución de las comunidades anglicanas, pusieron al descubierto las contradicciones y las relaciones de poder al interior de la gran institución supranacional. Pero, sin lugar a duda, la Reforma protestante fue un punto de partida importante para el cuestionamiento del poder eclesial en el inicio de la época moderna. Sin pretenderlo, o sí, puso sobre la mesa un asunto que llega a su máxima expresión en el siglo XVIII y que hasta la actualidad se debate sobre el tema: la confesionalidad del Estado, los límites del poder eclesial y la esfera de actuación de la religión en el espacio público (Machado, 2020).

Dado el cuerpo doctrinal y axiológico que defiende, la comunidad universal de creyentes que simpatiza con el catolicismo exige y espera que la Iglesia católica resuelva las cuestiones de mayor importancia en este sentido: la dignidad de la persona humana, la justicia social, la evangelización de los pueblos, el amparo de los pobres y la paz internacional. Asimismo, este criterio es utilizado como instrumento de crítica por corrientes políticas y religiosas que abogan por el materialismo, la secularización de la sociedad y otras ideas opuestas al catolicismo.

A raíz de los procesos históricos de secularización y laicidad que se dieron con la entrada de la Modernidad se estableció la separación Iglesia y Estado, al menos en el mundo occidental. Esta tendencia fue incrementándose, alcanzando las colonias establecidas en América por los países europeos. Ante la declaración de las independencias y la conformación de las nuevas naciones democráticas y liberales, la Iglesia católica como máxima institución religiosa privilegiada en los procesos de colonización, dejó de tener un poder normativo. “Aquí debe aportar su sabiduría de vida, tradición, principios, valores; pero apelando a razones en el foro de la opinión pública, debe ser una oferta abierta” (Schmal, p. 5).

Ante la creciente pérdida de hegemonía por la presencia de los procesos de laicismo radical, el avance del materialismo ateo anclado en el marxismo y el auge de las religiones cristianas protestantes al catolicismo, la Iglesia católica se vio obligada a buscar otras vías para mantenerse a flote en este amplio mercado de ofertas de espiritualidades e ideologías que comenzó a ofrecer el siglo XIX. Una de ellas, fue comenzar a interesarse e intervenir en asuntos sociales que surgían con el desarrollo vertiginoso del sistema capitalista.

El pensamiento y acción social de la Iglesia católica desde la ética y lo moral, se hace público a partir de la Encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII en 1891, bajo el nombre de Enseñanza Social o Doctrina Social de la Iglesia. Se considera un conjunto de principios, valoraciones permanentes, juicios y orientaciones para la acción. En ese cuerpo doctrinal se ha ido exponiendo a lo largo de casi siglo y medio una vía de análisis sobre lo social desde la iluminación del Espíritu Santo.

Aunque en algún momento se pretendió constituir a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) como una “tercera vía” intermedia entre el capitalismo y el socialismo, la crítica y propuesta nunca se realizó claramente sobre ninguno de los dos sistemas: “se planteaba un capitalismo más humano, un socialismo con rostro humano” (Autores, 1992, pág. 7). Ello trajo consigo también varias interpretaciones sobre la DSI entendiéndola como una mediación entre la fe y las ciencias sociales o un programa político adoptado por partidos de democracia cristiana difundíos en Europa y América Latina.

El Concilio Vaticano II de la década del sesenta del siglo XX, constituyó el sínodo más importante de cambio, actualización de la doctrina y proyección social de la Iglesia católica con respecto a la sociedad secularizadora y laica. El Concilio constituyó, además, el desarrollo clave de la DSI en el siglo XX (Núñez, 2009) y un punto notable de análisis institucional desde la estructura, función y proyección de la Iglesia en las formas de participar en la esfera pública.

Evidencia de ello, se muestra en la Constitución *Gaudium et spe*, sobre la función de la Iglesia católica en la sociedad en velar por la ética y la moral:

> Las aspiraciones más universales del género humano son el anhelo de una vida plena y libre, digna del hombre. La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según su elección consciente hacia la elección del bien. El deber de justicia se cumple cuando uno construyendo el bien común promueve y ayuda aquellas instituciones públicas o privadas que sirven para mejorar las condiciones de vida de los hombres. (…) Muchos, no estiman las leyes y normas sociales, sin darse cuenta de que, con semejante negligencia, ponen en peligro la vida de otros. (Concilio Ecuménico Vaticano II. Conciliaciones, decretos y Declaraciones, 2007, pág. 269).

Esta constitución, además, promueve el cumplimiento del deber social por cada hombre a partir de la promoción de la voluntad de asumir un papel en los proyectos sociales comunes. En el apartado La comunidad política y la Iglesia, se establece la separación de la acción religiosa de la de la esfera política, sin embargo, su postura no dejaba de ser política:

> Son entre sí independientes y autónomas en su propio campo. Sin embargo, ambas están al servicio de los individuos y la sociedad de los mismos hombres. Este servicio se hará mejor en cuanto procuren la cooperación entre ambas. La Iglesia respeta y promueve la libertad y responsabilidad política de los ciudadanos. (Concilio Ecuménico Vaticano II. Conciliaciones, decretos y Declaraciones, 2007, pág. 329).

De igual manera, atribuye a los Estados nacionales el deber de facilitar a la sociedad civil la participación libre en la vida pública, ser educada en una cultura

amplia, en especial a los jóvenes, cualquiera que sea su origen social, en virtud de formarse como personas generosas y de contribuir a la justicia. En la Declaración *Gravissiminum educationis*, expone que el poder público, a quienes concierne proteger las libertades civiles, debe procurar que los padres puedan elegir libremente las escuelas para sus hijos, acceder a la participación adecuada en la cultura preparándolos para ejercer sus deberes y derechos civiles. Por tanto, ante las condiciones del contexto sociopolítico que delimita las funciones de cada esfera (política y religiosa), el Estado, en la visión de la Iglesia, debe proteger el derecho a la educación, vigilar la capacidad de los maestros, la calidad de los estudios y promover escuelas, la divulgación de la cultura, sin restringir la posibilidad de la Iglesia a la educación.

El Concilio reconfiguró desde elementos internos como la liturgia hasta la comprensión de los Derechos Humanos (DDHH). La adopción de una doctrina universal de los DDHH permitió al catolicismo “liberarse de la camisa de fuerza de los Estados - nación para hacer suya una dimensión transnacional y legitimar el carácter de líder en el ámbito global” (Casanova, 2001, pág. 1076). De manera tal, en cuanto a discurso oficial, la posición de la Iglesia católica hacia los diferentes regímenes políticos modernos ha sido neutral en tanto no violen los derechos de la Iglesia a la libertad religiosa.

Por tal motivo, retomando el análisis institucional que propone Bourdieu sobre la religión, se hace necesario establecer la importancia de visibilizar los elementos propios que transversaliza la institucionalización de un sistema de creencias en una estructura concreta como la Iglesia católica.

> La Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico, imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas y adecuadas por ello para dar a esas estructuras la legitimación suprema que es la “naturalización”, que utiliza la eficacia simbólica de los símbolos religiosos

> para reforzar su eficacia simbólica reforzando la creencia colectiva en su eficacia (Bourdieu, 2006, pág. 78).

De esta manera, podemos determinar que la Iglesia católica, además de tener una “cultura y tradición” propia y específica de funcionamiento y acción, también refleja los intereses y elementos estructurales que contienen las demás instituciones sociales que conforman la sociedad y su relación con la esfera política y su actuación en lo público.

1.3.2- La reconfiguración de las relaciones entre instituciones políticas y religiosas. La “venganza” de las religiones a finales del siglo XX.

A mediados del siglo XX varios intelectuales, como el politólogo calvinista Reinhold Niebuhr, atribuyeron al fenómeno religioso un peso importante para analizar e interpretar los acontecimientos políticos internacionales que se estaban sucediendo. El Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965 “modernizó” sus doctrinas, junto a fenómenos similares en el mundo del protestantismo y musulmán, dieron lugar al comienzo de un cambio de visión a la hora de actuar desde la práctica religiosa. Ello condujo a resultados inesperados en el proceso de secularización: los revolucionarios años sesenta y setenta de finales del XX dieron la respuesta.

El auge de los movimientos de liberación nacional acompañados por la Teología de la Liberación (TL) en América Latina, el resurgimiento de una nueva derecha cristiana - protestante en Estados Unidos, el conflicto entre Israel y Palestina y en Irlanda del Norte, la intervención de la Iglesia católica en la transición democrática después de la dictadura franquista en España y la Revolución Islámica de 1979 en Irán, evidenciaban la relevancia del fenómeno religioso y el reordenamiento de los lugares que ocupaba con respecto a la esfera política y al espacio público. Para finales del milenio se evidenció otro hecho relevante: la caída del muro de Berlín y, con ello, la bipolaridad mundial poniendo en crisis las ideas socialistas y comunistas del paradigma marxista.

Estos hechos pusieron en tela de juicio los postulados clásicos de la secularización demostrando que las religiones no habían desaparecido. Habían

transformado sus formas de acción. Todos estos acontecimientos dieron lugar a una nueva forma de entender la secularización pensada por los científicos sociales y políticos como un proceso inamovible.

> Ante el proceso general de secularización, la religión encuentra esferas en las que es más fácil reinsertarse que en otras, y que la esfera de la política o del Estado es donde históricamente se ha podido reinsertar con mayor facilidad y resistir precisamente a su marginación en el ámbito de lo privado (Blancarte 2015, pág. 665).

Resistir, adaptarse y sobrevivir fue la estrategia principal que siguieron las religiones institucionalizadas. Pero, en este análisis también es importante tener en cuenta el papel que tiene la religión en la condición humana del individuo. Por lo que, ante el fracaso de los anhelos y utopías del racionalismo y el progreso moderno, la religión demostró que continuaba siendo recipiente contenedor de esperanzas. A lo que François Houtart define como: “cuando los hombres no encuentran respuesta material a sus problemas, buscan respuestas simbólicas” (Alonso, 2003, pág. 157).

Para explicar este fenómeno que se estaba dando y continúa en la actualidad, en relación con el hecho religioso, varias teorías comenzaron a desarrollarse. De un lado, los que abogaron por la idea de un “retorno” de las religiones. De otro, los que se posicionaron en nuevos paradigmas más afines con lo que estaba ocurriendo: la “desecularización” y la “postsecularización” (Vallejo, 2016). Dichas posturas, más o menos críticas, han cuestionado los postulados de la secularización como se había explicado hasta el momento.

La propuesta que interpretó como un retorno de la religión a la esfera pública y política en relación con los hechos que estaban sucediendo a escala internacional de las diferentes religiones, entendió el fenómeno como una especie de “venganza” de las religiones (Semán, 2021). En países[12] donde la religión había sido a un hecho puramente cultural y extinguible, sus líderes e instituciones a escala internacional

[12] La extinta Unión Soviética y países de Europa del Este, Vietnam, Corea del Norte, China, Cuba

se vieron en la imperiosa necesidad de reconfigurar sus mecanismos de influencia en las colectividades humanas, por ello se prepararon para volver con fuerza. Por su parte, Peter Berger, quien, ya había sido declarado un clásico de la secularización apostó por el concepto de “desecularización” del mundo para explicar los hechos. Mientras que Kepel abogó por la idea de la “revancha de Dios” (Andrés, 2022). Desde esta mirada romantizada del fenómeno, Renee de la Torre y Pablo Semán (2021) explican que el escenario más temido por el paradigma de la secularización bajo las formas fundamentalistas del islam y los cristianismos se había dado. La urgencia de la redefinición del concepto de secularización se hizo evidente ante el fracaso de los principios clásicos establecidos.

La irrupción de las teorías sobre la postmodernidad como el también incumplimiento de la noción moderna eurocentrista y su idea de progreso social lineal y universal, permitió el surgimiento de otras categorías que trataron de explicar los hechos que se daban a mundial. Dentro de estas tendencias, la idea de lo “post” se desplazó también a las ciencias sociales, las humanidades y las artes y, con ello, lo “post” – secular se entronizó como paradigma explicativo del fenómeno religioso. La noción del inicio de una época postsecular puso su punto de partida en el no cumplimiento de la hipótesis clásica de la secularización: a mayor modernidad, menos religiosidad (Andrés, 2022). Las ideas desde la postsecularización dieron un nuevo sentido al debate sobre los procesos de secularización y la laicización: modernidad y religión conviven.

> La religión no desaparece, pierde influencias sociales, se desprende de sus formas mágicas, adopta otras formas nuevas, que en un principio comienzan a deambular por la institucionalización, la interioridad y el individuo. Pero ni la modernidad ni la religión se van a detener aquí (Mardones, 2005, pág. 23).

Al quedar determinada la cuestión de la presencia de lo religioso en la vida social, en la esfera pública y en su relación con la política, otros elementos comenzaron a ser centro de debates. De un lado, sistematizar e identificar las formas nuevas de actuación de las religiones y sus instituciones, obligadas a redefinirse ante los límites de la libertad religiosa; y, de otro lado, las exigencias de

la libertad religiosa en un escenario democrático y liberal. Esto hacía necesario la descripción de esta nueva posibilidad de construcción de una esfera pública ante la pluralidad religiosa y de otras ideologías que conviven por derecho en la vida social.

Habermas (2008), por su parte, trató de explicar el sentido de esta presencia de las religiones y su actuación en la esfera pública. De un lado, propone la neutralidad al respecto por parte del Estado que garantice las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos compatible con la visión de un mundo laicista. De otro, rescata el papel que deben jugar las religiones en la nueva realidad: “Como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, reconocen determinadas normas comunes, están habituados a determinadas convenciones” (Habermas 2006, pág. 52). De esta forma, no solo ve compatible la idea de convivencia de la religión y la modernidad, sino que las religiones pueden dinamizar la participación ciudadana en la vida social de un Estado.

En definitiva, la religión nunca se fue. Por tanto, no debemos analizar tampoco de manera ingenua estas nuevas formas de presencia de lo religioso en la esfera pública. Debemos tener en cuenta la perspectiva institucional en el análisis institucional desde una reflexión sociológica hacia el fenómeno religioso. Asimismo, José Casanova en su obra Religiones públicas en el mundo moderno alertó:

> Las religiones a lo largo del mundo están entrando en la esfera pública y la arena de la contestación política no sólo para defender sus enseñanzas tradicionales, como han hecho en el pasado, sino para participar en las luchas para definir y establecer las fronteras entre las esferas pública y privada, entre el sistema y el modo de vida, entre legalidad y moralidad, entre individuo y sociedad, entre familia, sociedad civil y Estado, entre naciones, Estados, civilizaciones y el sistema mundial (Casanova, 1994, p. 15).

Si bien las ideas de la modernidad han caracterizado el orden político secularizado en el plano institucional, el vínculo continúa persistiendo (Mires, 2010). A razón de Julián Sauquillo:

> Referirse hoy a la secularización no supone partir de la desaparición de los rasgos y creencias religiosas de la sociedad antiguo-medieval, sino

considerar que aquellas manifestaciones religiosas perviven mutadas en otros ritos, instituciones y actos sociales (Sauquillo, 2008, pág. 15).

En el contexto actual, las ideas de la postsecularización no quedan solo para el mundo occidental. Las religiones y sus sistemas de creencias continúan teniendo influencias en la acción pública, en las reconfiguraciones del poder político electoral, en las expresiones y símbolos en las calles, en los discursos de opinión (Semán, 2021). El saldo negativo de las políticas neoliberales y de las amplias brechas de desigualdad social en determinadas regiones del planeta, también invitan a las religiones y sus doctrinas a continuar presentes desde propuestas y proyectos concretos.

1.4.- Los abordajes a la secularización desde la sociología histórica comparada.

Si en algo coinciden la mayoría de los autores revisados para este capítulo, es que la sociología, como disciplina científica social concibió la perspectiva histórica desde sus orígenes. Sus clásicos (Karl Marx, Emilie Durkheim, Max Weber, Norbert Elías, George Simmel) no establecían un divorcio entre ambas disciplinas, sino que utilizaban los recursos analíticos y metodológicos que la histórica aportaba a un mejor análisis de lo social.

A pesar de ello, destacan Marta Latorre Catalán y Héctor Romero Ramos (2019) que la sociología y la historia no siempre han caminado de la mano: “la relación entre una y otra ha estado marcada por las dificultades, rechazos y la falta de encuentro entre ambas” (2019, pág. 13). En este sentido, Julián Casanova (1996) planteó que estos desencuentros se deben a que, desde cada disciplina, no se concebía una fusión. O en palabras de Theda Skocpol: “la sociología y la historia eran trenes que pasaban por la noche en direcciones opuestas” (1984, pág. 21).

Para María L. Milia (2008) la ruptura analítica se debió a que los historiadores son menos propensos a las generalizaciones, mientras que los sociólogos ponen énfasis en esto, prescindiendo, en ocasiones, de la consideración de la categoría tiempo. El espacio y la temporalidad son elementos indispensables para un abordaje

desde la historia. Sin embargo, aunque la historia y la sociología observan lo social desde perspectivas contrastantes, otros investigadores sociales fueron capaces de plantearse diferentes alternativas de integración metodológica entre ellas.

> La asociación entre historia y sociología tiene como condición de posibilidad la crisis de aquellos paradigmas teóricos que más hicieron por 'la retirada del sociólogo en el presente y su concomitante fuga del pasado', en palabras de Elías, muy especialmente, el empirismo abstracto defendido por el estructural funcionalismo de Talcott Parsons que después de la 2ª Guerra Mundial hegemonizó durante décadas la sociología (Cánovas, 2011, pág. 32).

Para Badie (1992) en el artículo dedicado al Análisis comparado y sociología histórica, tres ideas triunfaron en el terreno de las ciencias sociales que contribuyeron a la separación de la sociología y la historia: el marcado historicismo en algunas corrientes de pensamiento; el establecimiento de fronteras cada vez más claras y sus funciones entre las ciencias debido al fenómeno de la especialización; y la declaración de Karl Popper sobre el "fin de la historia", como su contribución más significativa a la filosofía de la ciencia. Hoy con el auge del relativismo propio de la época posmoderna y la tendencia a la "liquidez" planteada por Bauman (2003), se cuestiona también la verificación de la teoría popperiana. Sin embargo, en décadas pasadas, como asegura Maximiliano Silva (2010), se creyó en las posibilidades del sinsentido de la historia en las investigaciones sociales según Popper:

> Un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los "modelos", de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia (Popper, 1981, pág. 17).

De esta manera, la sociología abandonó aquella combinación inicial de la teoría social con grandes fuentes históricas interesada en los cambios sociales que había provocado la industrialización y el desarrollo del sistema capitalista, donde las

categorías tiempo y espacio habían sido centrales para el análisis teórico de la sociedad (López, 2004).

Este vacío de la perspectiva histórica en las investigaciones sociológicas fue percibido por George Balandier, Robert Nisbet y Charles Wright Mills, alertando a Barrington Moore Jr., Reinhard Bendix, Shmuel Noah Eisenstadt, Neil J. Smelser, Charles Tilly, entre los más reconocidos de los abogados de la historia en la sociología de la década de los sesenta del siglo XX. Estos últimos, se dieron a la tarea de combinar perspectivas y métodos que la sociología y la historia proponían; donde la narración, el análisis y la comparación fueron los caminos que marcaron el nuevo híbrido de la sociología histórica (Ramos Torre, 2016).

Los primeros intentos se centraron en el análisis desde una perspectiva macrosocial: identificar factores y condicionantes en los orígenes de los grandes procesos históricos, sociedades o naciones diferentes, junto a la participación de los agentes sociales en un momento histórico concreto (Makón, 2004). Sin embargo, las investigaciones desde la sociología histórica han ido superando la condición estructural para buscar otras unidades de análisis sociohistórico. Con el transcurso de años, plantea Michael Hechter, se desarrollaron dos vertientes. Uno de los caminos fueron los estudios interpretativos con descripciones densas en un espacio y lugar concretos situando texturas intersubjetivas de la vida social, sosteniendo argumentos holísticos que insisten en la complejidad, singularidad y contingencia de los hechos históricos. De otro lado, proliferaron los estudios explicativos que buscaban la relación causa - efecto con suficientes casos y situaciones complejas, comparando distintas sociedades y elementos constituyentes.

La obra de Moore volvió a poner en la palestra pública el retorno de la perspectiva y categorías históricas a la sociología. “A partir de ese momento, la sociología histórica enarboló la bandera de la lucha frente a las teorías sociológicas que despreciaban –y desprecian– sistemáticamente el tiempo histórico y reclamó el retorno a la tradición clásica de la ciencia social” (Casanova, 2003, pág. 168).

Ya se ha comentado sobre los antecedentes de la sociología histórica en los padres fundadores de la disciplina. A ello, se le suma el historiador francés Marc

Bloch, calificado como el precursor de la sociohistoria y su difusión en la Escuela de los Anales (Cánovas, 2011). Estos clásicos no hacían diferenciación de las fronteras y límites de una u otra perspectiva en el análisis de un fenómeno social, hecho o caso en específico. Lo histórico estaba implícito en el estudio del contexto para explicar o interpretar la problemática. Sin embargo, el evidente historicismo en la sociología empañaba la producción de una teoría social más abstracta para los defensores del estructural funcionalismo norteamericano[13] fundamentalmente. Por tal motivo, los autores de la primera ola, en su mayoría norteamericanos, fundaron el nuevo proyecto en refutar a los seguidores de Talcot Parsons con el objetivo de rescatar lo valioso de los clásicos que se había omitido (Ramos, 2019). Además, recuperaron a Bloch y Elías haciendo énfasis en la comparación de macroestructuras sociales.

En una segunda oleada, marcada por la publicación de *Vision and Method in Historical Sociology* (1984)[14], editado por Theda Skocpol, se privilegió fuertemente el método comparativo (Iranzo, 2010). Junto a Robert Gurr, la propia Theda Skocpol, Ellen Kay Trimberger, Margaret Somers y de nuevo, Charles Tilly, la sociología histórica estaba obteniendo adeptos de otras regiones en Europa y en América Latina. Los historiadores británicos representantes de la historia social con orientación marxista, como Eric Hobsbawm, Edward Palmer Thompson y Perry Anderson, encontraron también un punto de convergencia con los sociólogos historiadores norteamericanos. Esto contribuyó a la institucionalización de la sociología histórica como subdisciplina en la academia estadounidense. Sin

---

[14] El libro daba cuenta del progreso de esta nueva perspectiva histórica durante las dos décadas anteriores. desde que viera la luz como libro la tesis doctoral de Charles Tilly sobre la guerra de la Vendée (1964), o desde la publicación del ya entonces convertido en clásico Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia, de Barrington Moore (1966), o del propio libro de Skocpol sobre El Estado y las revoluciones sociales (1979). Según Marta Latorre y Héctor Romero: "*Lo novedoso no era sólo la relectura (Weber) o recuperación (Marx, Tocqueville) de la sociología clásica en sus fundamentos teóricos y la vuelta de la mirada hacia los historiadores de los Annales como Bloch y Braudel o hacia la tradición británica de historia social (E. P. Thompson), sino la orientación de sus temas de estudio hacia cuestiones propias de la sociología clásica, a saber: la formación histórica de los Estados nacionales, el desarrollo y expansión capitalista o las revoluciones sociales y políticas estudiadas como procesos de larga duración"* (2019).

embargo, los nuevos postulados del paradigma falsacionista que cuestionaban y refutaban la finalidad, funcionalidad y existencia de ciertas verdades, no permitieron que alcanzara una posición dominante.

Durante la década de los noventa del pasado siglo XX, la sociología histórica tuvo que enfrentar nuevos retos. Las polémicas generadas en esta época cuestionaron las generalizaciones aportadas desde la comparación de las grandes estructuras y grandes procesos históricos. Ponían en tela de juicio la elección de las unidades de análisis, los conceptos empleados, la verificación de las hipótesis, y, por ende, los resultados de las investigaciones desde esta perspectiva (Ramos, 2019).

Para principios del siglo XXI, se encuentra una nueva generación que incursiona en el campo de la sociología histórica. Los trabajos de George Steinmetz, Richard Biernacki, Julia Adams, Margaret Somers nuevamente desembocan nuevas inquietudes en una compilación[15] editada por J. Adams, Isabel Clemens y Ann Shola Orloff. Esta sistematizó los logros pasados y visualiza los retos y cambios ante el nuevo “desorden mundial” provocado por los acontecimientos de los primeros años del milenio. Continuando con la sistematización que realizan Marta Latorre y Héctor Romero (2019), los efectos del terrorismo, la crisis financiera internacional, la emergencia de una reacción en busca de un improbable repliegue nacional y el estallido de una oleada de procesos revolucionarios en varios países árabes han devuelto a la perspectiva histórica a un primer plano en la explicación e interpretación de estos acontecimientos y sus efectos.

Por su parte, en América Latina, Marcos Roitman (2008), Verónica Giordano (2012 y 2014), Waldo Ansaldi, (1994), Marina Mendoza, Laura Medina, Cristian Gallay y Julieta Grassetti (2013), en los trabajos de sistematizar la sociología en la región, concuerdan en que el contexto de los sesenta del siglo XX también se presentó propicio para su recepción sociología histórica comparada. Se presentó

[15] *Remaking Modernity. Politics, History and Sociology* (2005).

como una alternativa a las corrientes hegemónicas que desde la academia norteamericana impregnaban las investigaciones sociales de la región.

Mientras que en Estados Unidos se evidenciaba la separación de la sociología y la historia, en Latinoamérica ambas estuvieron en constante diálogo. De esta forma, la sociología histórica junto al método comparativo se concibió como recursos epistémicos y prácticos generadoras de cambios en las ciencias sociales para pensar propiamente a América Latina desde sus realidades y desafíos (Marina Mendoza, 2013).

Con la institucionalización de la sociología crítica, el análisis historicista y la comparación integrada y reflexiva contribuyeron a percibir las singularidades nacionales y, a la vez, la visión conjunta de los problemas teóricos que unificaban una construcción conceptual de “América Latina” y todo lo que traía consigo. Los economistas y sociólogos vinculados a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)[16] y la constitución del Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales (CALCSO) se erigieron como espacios privilegiados para los análisis desde la perspectiva de la sociología histórica comparada propia de la región (Giordano, 2014).

Una de las primeras reflexiones como ejemplo de la sociología histórica comparada de América Latina, incluso que se ha señalado como emblemática por algunos autores, fue *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969) de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto. Su análisis sobre los problemas del desarrollo marcó la diferencia entre las teorías de la modernización que planteaba Wallerstein y otros teóricos desarrollista norteamericanos (Marina Mendoza, 2013). De igual modo, según Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (2011), las formas en que ejercieron las comparaciones para validar la teoría de la dependencia que defendieron fueron más complejas que las propuestas clásicas de clasificación que posteriormente propusieron Skocpol y Sommers o Tilly.

[16] Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto y Osvaldo Sunkel, entre los más reconocidos.

Aunque los primeros intentos era hacer una sociología histórica propia de la región, en la latinoamericana también triunfaron ciertos elementos comunes a la sociología histórica tradicional:

> Desde el punto de vista teórico, la hibridación entre sociología e historia; desde el punto de vista de los objetos de estudio, el interés por estudiar el cambio social en gran escala; y desde el punto de vista de las estrategias de investigación, asumir la comparación más allá de la comparación estadística (Ansaldi W. y., 2012, pág. 24).

Junto a los temas de los orígenes de la sociología histórica relacionados con las grandes estructuras y procesos históricos como el Estado-nacional, las revoluciones y la agencia de los actores sociales, actualmente nuevos temas se incluyen a la lista: el análisis de redes, análisis institucional, elección racional, teoría feminista y poscolonial, donde la pertinencia de la reconstrucción del estado del arte de la sociología histórica ha permitido una crítica de las categorías modernas que han sostenido a esta disciplina. Hoy día, los avatares de la sociología histórica reposan en su consolidación como especialidad en la academia anglosajona, aunque, como ya se ha puesto en evidencia, ha ganado defensores de científicos sociales de nuestra región latinoamericana. Ello ha permitido, finalmente, su reconocimiento en la comunidad científica internacional.

Por tal motivo, plantearse el estudio de estos dos casos macroestructurales (Cuba y México) la sociología histórica comparada se convierte en una herramienta poderosa para el análisis sobre los procesos de secularización y laicización junto a su redefinición a finales de los noventa, eje transversal de esta tesis. Como se ha explicitado, en los autores e investigaciones revisadas para un estado del arte de la cuestión, no se encontraron suficientes referencias de estudios sobre religión desde la sociología histórica comparada, por lo que esta tesis puede contribuir a continuar el desarrollo de esta línea de investigación.

1.4.1.- Sistematización de los principales estudios sobre secularización.

Los estudios sobre las relaciones entre las religiones y el Estado han alcanzado un auge considerable en las últimas décadas. Desde finales del siglo XX se percibe una participación de las instituciones religiosas y de expresiones de religiosidad y espiritualidad en la esfera pública de varios países. La asunción de las religiones de Estado y las nuevas políticas religiosas en Estados que representaban contextos con intensos procesos de secularización se han convertidos en focos de atención para los investigadores, que desde la sociología de la religión comenzaron a caracterizar, interpretar y explicar estos hechos que trascendieron al siglo XXI.

Sistematizar los estudios sobre secularización desde la sociología histórica comparada no ha sido tarea fácil. Por un lado, se presentan estudios propios de la sociología de la religión que contienen una perspectiva histórica junto al uso la comparación en los análisis, pero no hacen una mención específica del uso de esta herramienta metodológica. Aunque, desde aquí se hacen los principales abordajes sobre la secularización, causas, efectos y el llamado “retorno” de la religión a la esfera pública y política. La utilización del método comparativo es, cada vez, más evidente en este tipo de investigaciones. Aunque no se hace siempre explícita la metodología utilizada, el posicionamiento desde los postulados de la sociología de la religión y las ventajas de la herramienta comparativa son los referentes teórico – metodológicos principales.

La comparación de los casos, ya sean seleccionando los países, Estados o las religiones particulares y el análisis histórico de los acontecimientos ha sido un recurso recurrente. Las unidades que han sido marcos referenciales para la comparación, por tanto, se han concentrado en el espacio y temporalidad, por un lado, y, de otro, (o paralelamente) las categorías que abarcan los procesos de secularización, las religiones tradicionales, sus relaciones con las ideologías políticas triunfantes, los gobiernos de turno o los sistemas políticos desarrollados a partir de la secularización.

En la década de los noventa del pasado siglo XX, como señala Ingrid Hecker (Hecker, 2006), varios académicos de Estados Unidos o que trabajaban estos temas

de las universidades norteamericanas, se dedicaron a registrar esta notable presencia de la religión en lo público y en su relación con lo político en diferentes países. Tal es el caso de los estudios de Martin Riesebrodt, Mark Juergensmeyer, José Casanova, Lester Kurtz, Martin Mary, R. Scott Appleby, y los de N.J. Demerath y Rhys Williams que hasta viajaron a quince países para alcanzar un mayor análisis. Estos autores básicamente examinaron las problemáticas desencadenadas por las reconfiguraciones de las religiones con los Estados secularizados. Sin embargo, aunque puede observarse el comportamiento del fenómeno en otros países, el punto de comparación fue con los Estados Unidos, presentando semejanzas y diferencias en todos los casos. Incluso la propia Hecker desarrolló una comparación en este sentido partiendo de los estudios antecedentes de los autores ya mencionados.

Un referente importante en estos estudios es el carácter global en el análisis histórico comparado que desarrollan. Venciendo la lógica que proponía la sociología histórica comparada tradicional sobre la austera elección de los casos a analizar, estos autores ponen en contraste muchos países. De manera muy abarcadora identifican cómo estos nuevos procesos de reconfiguración de la religión en el espacio público se manifiestan en los Estados y países particulares y a nivel mundial, ubicándola como una característica global de la época. No se concentran en las semejanzas únicamente, sino también en la diferenciación y contrastes de las sociedades elegidas en el estudio y los disímiles comportamientos de las expresiones e instituciones religiosas en cada contexto singular (Casanova J. , 2007).

En la primera década del Tercer Milenio se diversificaron los estudios comparados sobre los efectos de estas relaciones. Sin embargo, la tendencia fue comenzar a reducir el número de casos a comparar permitiendo así una mejor profundización de estos. Tal es la tesis de J.A. Santiago García (2005) sobre secularización y nacionalismos en un análisis comparado de los nacionalismos vascos y quebequense. Lo interesante de este estudio desde un análisis histórico comparado es la capacidad de reducción de los límites del espacio a dos territorios

que representan parte de dos naciones diferentes: Quebec en Canadá y el País Vasco, España.

Siguiendo la lógica de Sartori (1994), ¿habría un parámetro “sensato” de comparabilidad en estos casos de estudios elegidos en regiones tan diferentes y pequeñas con relación a otras investigaciones de este tipo? El análisis histórico de la categoría “nacionalismo sin Estado” y su vínculo con la secularización de estas regiones lo llevó a explicar el nacimiento de los nacionalismos como sustitutos de las religiones históricas en una época de vacío de la religión que se dio por los efectos de la secularización (García, 2005). Este tipo de estudios se hacen significativos en la medida que puedan aportar nuevos caminos explicativos e interpretativos para el conocimiento de objetos de estudio susceptibles de ser comparados.

Actualmente, la comparación sigue siendo atractiva para los sociólogos de la religión a partir de la institucionalización de nuevas categorías. Así encontramos trabajos más recientes como el de Rafael Ruiz Andres (2022) que realiza una comparación en torno al desarrollo de la postsecularización como categoría de análisis en determinados países y la asimilación de esta categoría en el ámbito académico. El proceso de comparación es implícito como formas de ejemplificación y sustentación de las argumentaciones que se desarrollan.

Ante la evidente inclinación de los investigadores hacia la sociología de la religión, ¿de qué modo estos estudios tributan al desarrollo de la sociología histórica comparada? Ruiz Andres (2022) también reflexiona sobre la convergencia y utilidad para el análisis sobre la secularización y la época postsecular de la sociología histórica:

> La sociología histórica de la secularización introduce matices críticos respecto a nuestra propia condición secular y favorece la comprensión de la secularidad como un “modo de vivir” (accidente) y no como un sustrato antropológico (estructura), coadyuvando, de este modo, la adquisición de una conciencia postsecular. Por ello, no es de extrañar que Mattia Casula señale que en el análisis de las relaciones entre religiosidad y modernidad ‘la

investigación sociológica e histórica debe preceder a la filosófica (2022, pág. 14).

Los estudios comparados sobre la secularización, laicidad y la vuelta de las religiones a lo público en América Latina y el Caribe presentan dos manifestaciones fundamentales. Un grupo ofrece generalizaciones dadas por los rasgos estructurales de la región, ya que, de alguna manera, se unifican las características. Además, abogan por la necesidad de hablar con conocimiento situado desde la región y con categorías propias, repensadas y reconstruidas para aplicarlas a los análisis locales. Estas referencias se encuentran en las compilaciones coordinadas realizadas por Olga Odgers Ortiz (2011), Alcalá Nicéforo y Guerrero Espinosa (2017), Reneé de la Torre y Pablo Semán (2021) y en investigadores como Fortunato Mallinaci (2017). De otro lado, se presentan los que realizan el análisis comparado específico de pocos casos utilizando las técnicas propias de investigaciones cualitativas o el apoyo de datos estadísticos. De estos se encuentran las publicaciones de María das Dolores Campo Machado, 2007; Diego Mauro y Julio de la Cueva Merino, Francisco Xavier Morales Rodríguez (2018), entre otros.

En resumen, la categoría espacial continúa siendo un marco de referencia para aplicar el análisis comparado con perspectiva histórica. La construcción o definición de las unidades comparativas continúan siendo universales y aplicables a contextos locales diferentes, aunque su declaración no se haga explícitamente en los trabajos encontrados. La búsqueda de elementos comunes que permitan la comparación en tiempo y espacio y la generalización de los resultados continúa siendo tendencia. No obstante, siempre se hace énfasis en las características diferentes de los contextos seleccionados con relación a la categoría que se analice.

- **Conclusiones parciales**

La secularización pensada como un proceso donde se relega la religión, creencias religiosas, espiritualidades a la esfera privada de la sociedad, y por ende de los individuos que la conforman, ha estado marcado, como distintivo de la

modernidad, la necesaria laicización. La constitución de Estados nacionales laicos, que contemplen la separación de lo político de lo religioso y de las instituciones religiosas, específicamente la Iglesia católica, ha sido un referente para los países que fueron alcanzando su independencia en América Latina hispanohablante. Entrar en el camino de la modernidad traía consigo actos concretos que pusieran de manifiesto esta separación del Estado con la Iglesia católica, hegemónica en la región. Sin embargo, como aseguran algunos autores como Pablo Semán (2021) y Felipe Gaytán (2017), la ficción de esta secularización refleja más el pensamiento eurocentrista que la realidad que atravesaba América Latina.

Los principales autores que abogaron por una defensa del paradigma clásico de la secularización encontraron sus detractores con la Revolución Islámica, que cuestionaron los postulados de la academia occidental. La religión nunca se fue, por lo que tampoco retornó; cambió sus formas de actuación ante los límites de la libertad religiosa. La secularización, entonces, se comenzó a revisar como un proceso diferente al que se había manifestado o idealizado desde la exigencia de la laicidad.

Como ha especificado Blancarte (2021), los conceptos de secularización y laicidad al parecer explican o describen el mismo fenómeno. Pareciera que uno no puede darse necesariamente sin el otro como un proceso histórico. Sin embargo, es importante hacer distinción de actuación de ambas categorías para poder explicar lo que algunos teóricos llamaron el proceso de “retorno” de las religiones a la esfera pública para finales del siglo XX. Hecho que continuó dándose en las dos primeras décadas que hemos transitado del Tercer Milenio.

Con la reconceptualización de estas categorías, las nuevas ideas sobre la postsecularización, se ha concebido la interpretación de los fenómenos que relacionan a la religión y la política desde un nuevo paradigma. A pesar de que, de un lado no hay un consenso sobre el término y, de otro, el debate ha llegado a un punto muerto, el cuestionamiento a las hipótesis sobre la secularización coincide, al menos, en la presencia de lo religioso en lo público. Lo público entendido como un espacio de participación de reconocimiento de la otredad en los modelos políticos y

sociales democráticos; visible en los medios de comunicación, parques, plazas, calles, no solo las expresiones simbólicas de accesorios, sino también los discursos y prácticas concretas.

Las ideas de la llegada de un período histórico postsecular defienden, además, la capacidad que tienen las religiones para favorecer el acceso a la modernidad. Aunque estos principios, normas y valores religiosas fueron cuestionados, la persistencia de las instituciones religiosas y sus líderes se evidencia en diferentes maneras: las formulaciones de los derechos civiles por Martin Luther King; las mediaciones de la Iglesia católica en períodos de transición como en la dictadura franquista en España y en las relaciones diplomáticas entre Cuba y Estados Unidos en la Crisis de los misiles y en los gobiernos de Obama y Raúl Castro; los procesos de liberación nacional apoyados en los fundamentalismos islámicos que afectan la acción política en Europa, Estados Unidos y el Medio Oriente y los enfrentamientos tribales de varias regiones de África; la injerencia en la política y toma de decisiones de las denominaciones evangélicas y pentecostales en América Latina; la defensa de los valores de libertad, tolerancia y respeto a partir de tradiciones religiosas de pueblos originarios, son solo algunos hechos.

Hoy se visualiza mayor participación de la religión en la esfera pública en un mundo aparentemente secularizado y laico. Esto se está dando desde disímiles formas e intereses en relación con la política. De esta forma, se pueden constatar otros intereses cívicos y políticos que continúan poniendo en contradicción la relación entre política y religión. Los derechos sexuales y derechos reproductivos se defienden como la expresión máxima de una laicidad efectiva legal y políticamente de la libertad de los ciudadanos (Alcalá, 2014). Estas dinámicas de recomposición cuestionan, por tanto, los conceptos clásicos de lo público, lo privado, lo secular y lo laico. Sin embargo, ¿qué ocurre en los regímenes autoritarios y totalitarios que también se constituyen desde Estados no confesionales o laicos? Esto también es un tema latente en las investigaciones sociales. Estas cuestiones, hacen también preguntarse a razón de lo que plantea Bancarte: ¿el Estado se está volviendo menos laico o simplemente está cambiando su reconfiguración hacia una nueva forma de laicidad?

Por último, como nos dice José Casanova en el Epílogo a la compilación de Renée de la Torre y Pablo Semán (2021) al cabo de una revisión sobre sus planteamientos en *Public Religions in the Modern World*, en 1994, es necesario entender que tampoco la secularización es un mito o un proceso trunco de la modernidad. Los acontecimientos que han puesto a las instituciones religiosas en el espacio público nuevamente en colaboración con las instituciones políticas que constituyen los Estados laicos actuales dan lugar a entender que los procesos de secularización han sido diversos y plurales.

Los estudios de casos en países como Cuba y México deben tomar en cuenta las dinámicas y resultados diferentes por las épocas históricas y conflictos sociales diferentes, y especialmente, porque los procesos de secularización y laicización cedieron a lógicas distintas. Una constante continúa estando como parte del proceso: la reconfiguración de las relaciones Iglesia católica y Estado se han dado en un mismo período histórico, que reflejaba la crisis que atravesaban ambas sociedades y sus sistemas políticos. Si bien, la mirada comparada de estos procesos que se dan en países diferentes como Cuba y México se hace también desde la diferenciación, la multiplicidad de semejanzas de dos procesos distintos que tengan resultados parecidos y comparables es una preocupación latente para esta investigación.

Capítulo 2: Las relaciones históricas entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México antes de la década de los noventa del siglo XX.

María del Refugio González en su obra *Las relaciones de la iglesia y el Estado en México* (1992), estableció una clasificación, desde un análisis histórico, sobre las características de los vínculos que se habían desarrollado entre la Iglesia católica y las diferentes formas de Estado que se dieron durante el período del Virreinato, la independencia de México de España y la constitución de la República mexicana hasta 1992. Atendiendo a los principios de esta autora, se pueden clasificar dichas relaciones a partir de dos sistemas, principalmente: unión y separación.

De un lado, el sistema de unión puede percibirse desde dos vertientes que contempla relaciones de subordinación y de coordinación. De otro, se conciben los hechos y procesos que se han desarrollado a partir de la secularización y el establecimiento de un Estado laico. En este sentido, operan relaciones de separación respaldadas por disposiciones jurídicas, donde también se dieron períodos de máximo conflicto a partir de medidas, leyes, pronunciamientos y posicionamientos de los representantes de ambas instituciones.

Al proponerse un estudio comparado entre Cuba y México sobre las semejanzas en la redimensión de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado laico en la década de los noventa, se asumió también esta perspectiva de análisis de María del Refugio González para el caso cubano. En los primeros acercamientos al estudio de la relación histórica entre la Iglesia y el Estado se observaron acontecimientos y procesos que se ajustaban a dicha clasificación. Aunque se reconoce las diferencias de Cuba con respecto a México, especialmente en los períodos históricos y las formas en que ocurrieron los eventos, esta clasificación permitió determinar la presencia de los dos sistemas (unión y separación) en que se desarrollaron las relaciones entre la Iglesia católica y las diferentes formas de Estado durante la colonia, república y revolución cubana hasta 1992. En esta fecha, coincidentemente, ocurrió en Cuba y México un cambio sustancial en las relaciones que se venían dando entre la Iglesia católica y el Estado.

Este capítulo tiene el objetivo de analizar cómo se ha dado la reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México dentro de estos sistemas de clasificación que propone María del Refugio González (unión y separación) a lo largo de sus historias nacionales hasta los años noventa. Sin afán de establecer semejanzas arbitrarias entre los acontecimientos ocurridos en este sentido en ambos países, se seleccionaron hechos y procesos susceptibles a debate, pero que para esta investigación fueron significativos. En ellos, se pueden identificar períodos de unión en cuanto a la subordinación de la Iglesia al Estado; y de separación marcado por el auge y desarrollo de los procesos de secularización entre las instituciones locales políticas y eclesiales.

2.1.- Las relaciones de subordinación entre la Iglesia y el Estado como parte del sistema de unión. Repercusiones para la historia colonial de estas dos naciones.

A partir de la conquista y colonización del “nuevo mundo”, comenzó la maduración de una nueva concepción sobre el lugar que tendría la Iglesia católica en los territorios ocupados por los españoles adjudicados a los reyes católicos. Desde la Santa Sede, se consideró un terreno fecundo para la evangelización y propicio para establecer su hegemonía en los nuevos territorios. A las avanzadas de las fuerzas conquistadoras le acompañaron, desde el principio, órdenes monásticas. Las oleadas de misioneros que “asistieron” los primeros años de “descubrimiento” confirmaron la posibilidad de una estructuración eclesiástica que facilitaría el proceso de conquista terrenal y espiritual.

Ante la nueva realidad de expansión de la Iglesia católica en las colonias, se promovió la creación de obispados con sus potenciales redes parroquiales. Todo esto comenzó a ser dirigido desde la provincia eclesiástica establecida en Sevilla. De tal forma, se dio cuerpo estructural, organizacional, de estabilidad y presencia espiritual y cultural a los núcleos poblacionales que se asentaron en las zonas ya incorporadas a la Corona de Castilla (Jara, 2008). De esta manera, el sistema de unión entre la jerarquía de la Iglesia católica y el Estado monárquico español se

consolidó bajo una premisa común: la conquista, ya sea de nuevos territorios o de nuevas almas.

Desde la etapa colonial de ambos países podemos encontrar diferencias sustanciales en cuanto a la organización política, importante aspecto para el análisis con relación a las formas de trabajo pastoral del clero y estructura de la Iglesia católica en cada lugar. Por su parte, el Reino de México o Nueva España era considerado un virreinato[17]. Los virreinatos fueron una entidad territorial creada por la Corona española en América, Asia y Oceanía, durante la época colonial. La administración estaba encabezada por un virrey, el cual era representante del rey de España y gobernaba en nombre de la Corona (Brading, 1991). La isla de Cuba formaba parte del Virreinato de Nueva España. En 1774 la isla se estableció como una Capitanía General. Esta forma de entidad territorial y administrativa en la América española dotaba de un cierto grado de autonomía dentro de un virreinato, aunque pertenecía a él, y cuyo mando militar y de gobierno recaía en un capitán general[18] (Historia de Cuba, 1998). El régimen municipal estaba conformado por pocos cabildos debido a la escasa población insular con respecto al continente. Los más importantes eran Santiago (de Cuba) y San Cristóbal de La Habana. El gobierno y defensa de Cuba se costeaba desde la capital virreinal (Zanetti, 2013). Con la independencia de México en 1821, España pierde el territorio mexicano, pero conserva la isla de Cuba.

A pesar de estas diferencias en el orden político y administrativo, en la etapa donde ambos territorios fueron colonia de España se evidenciaron mejor las relaciones de unión, siguiendo el análisis de la clasificación que propuso María del Refugio González. Un hecho que evidenció esto fue el Real Patronato. Con este, el papado en Roma otorgó a los reyes católicos el carácter de delegados y un control significativo sobre la Iglesia, permitiendo influir en su organización, nombramientos y, en algunos casos, en su doctrina. Hasta el momento, la Iglesia no intervenía directamente en los asuntos de Estado, a no ser que considerara necesario propiciar el discernimiento apropiado en las decisiones políticas. La intervención del papado

[17] Ejemplo de virreinatos americanos eran: el de Nueva Granada, Río de la Plata y el Perú.
[18] Ejemplo de capitanías generales: Guatemala y Venezuela.

se reducía a aspectos eclesiásticos donde quedaba a salvo el dogma religioso. En la historia colonial de Cuba y México, las relaciones de subordinación características del sistema de unión, quedan establecidas por el Real Patronato.

2.1.1.- El Real Patronato en la configuración de las relaciones de unión entre la Iglesia católica y el Estado colonial.

Desde 1486 el papa Inocencio VIII, a través de la bula *Ortodascue fei*, les había concedido el Real Patronato a los reyes católicos del Reino de Castilla. La instauración del Real Patronato instituyó las relaciones de unión (de subordinación) entre la Iglesia católica y el Estado monárquico español. De un lado, se les otorgó a los reyes la posibilidad de cubrir cargos eclesiásticos y el derecho de presentar candidatos para los nombramientos de obispos[19] de otro, garantizaba la unidad territorial, política y religiosa de sus dominios. Bajo el absolutismo español, la Iglesia se convirtió en otra rama del gobierno (Unión, s.f).

Con el arribo de Diego Velázquez y sus hombres a las costas de Cuba comenzó la conquista de la mayor de las Antillas y los viajes de exploración a lo que se llamó tierra firme (continente). En Cuba, la primera etapa colonial tuvo como contenido central la implementación del sistema de vecindades, la búsqueda y obtención de oro, el sistema de reparto de indios a través de las encomiendas y el desarrollo de agricultura de subsistencia. El núcleo central de la conquista y colonización estaba en la fundación de las villas que permitió crear una base legal, organizativa y política en cada región. Las vecindades permitieron cambiar la mentalidad del conquistador a convertirse en “vecino” y garantizaba la concentración y permanencia en el territorio de un número de españoles.

En esta estructura de vecindades, la Iglesia ocupó un lugar privilegiado. La estructura de las villas consistía en una iglesia, una plaza y la casa de gobierno. El acto de fundación tenía un contenido religioso importante ya que se hacía a partir de la celebración de una misa, se bendecía el poblado, se elegía el nombre bajo

[19] Muestra de ello es la designación como virrey de varios obispos católicos, siendo el más conocido Juan de Palafox y Mendoza, 18vo. Virrey de la Nueva España.

una advocación mariana o de un santo patrono protector y se efectuaba la demarcación de la iglesia parroquial con igual importancia que el cabildo. El clero secular y regular asignado debía garantizar la unión espiritual y el cuidado de la moralidad bajo las costumbres sociales de la hispanidad.

Acompañó, a aquella pequeña fuerza política, un número no determinado de clérigos que debían actuar como respaldo espiritual de la expedición y cumplir la misión de cristianizar a la población indígena. Ya desde los viajes de Cristóbal Colón se dio la entrada de los primeros misioneros. El más notable de los sacerdotes incorporados a la conquista de Cuba y que también sirvió en el Virreinato novohispano fue Fray Bartolomé de las Casas (Jara, 2008). Según Enrique Dussel la presencia del misionero fue fundamental durante la etapa de conquista y colonización. Su misión tenía dos líneas pastorales específicas: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia y la conversión masiva de dicha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado el núcleo ético-mítico de dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana (Dussel, 1992). Esto no siempre se cumplió dando como resultado los procesos de sincretización como formas de resistencia o como prácticas religiosas que se hicieron cotidianas y populares.

Por tal motivo, el principal papel que desempeñó la Iglesia católica en las colonias y la fundamental característica de legitimación de su presencia fue velar por el cumplimiento de los valores éticos – morales que constituían la sociedad con base a los principios del cristianismo católico y desarrollar procesos de evangelización de su doctrina para las nuevas generaciones y la población no cristiana que diera continuidad a los valores establecidos en la metrópolis. Por tanto, su presencia en la configuración de las villas durante el proceso de conquista y colonización era indispensable para un buen desempeño de la tarea ordenada por mandato real. Esto legitimó la presencia de la cruz junto a la espada durante la época colonial.

En tierra firme, con la caída de la ciudad de Tenochtitlán y el imperio mexica, Hernán Cortés impuso este tipo de estructura que ya había sido implementada en

la isla de Cuba, y que conocía bien. Cortés, replicó la estructura política y administrativa que Diego Velázquez había desarrollado de Cuba. La fundación de villas y misiones, también en México, permitieron la entrada del clero regular con los primeros misioneros de las órdenes de franciscanos, dominicos, agustinos y, finalmente, jesuitas. Posteriormente, se instauró el clero secular integrado por obispos, presbíteros o curas siguiendo la estrategia que se había implementado en Cuba[20]. Con estas garantías, llegaron representantes de la Santa Inquisición estableciéndose en 1527 (Unión, s.f).

En cuanto a la organización estructural que tuvo la Iglesia católica en las colonias españolas hay una gran diferencia entre Cuba y México. En Cuba, al ser una isla, un territorio pequeño con respecto a las grandes extensiones de tierra y población que existía en el continente, con invasiones de corsarios y piratas que destruían pueblos y con ellos las iglesias, se produce una movilidad considerable del clero en general hacia las regiones que gozaban de un mayor atractivo para el trabajo pastoral y mayor seguridad, como los virreinatos que se constituyeron en el continente. Su escaza permanencia en la isla y la extinción de la población originaria de manera acelerada disminuyó también la vocación misionera. Las condiciones de Cuba solo posibilitaron la construcción de una diócesis con el nombramiento de obispos que no estuvieron presentes en un primer momento[21]. La autoridad de los obispos fue con frecuencia una ficción y las relaciones políticas se construyeron en extremo conflictivas.

Legitimado por el Real Patronato, los representantes políticos de la Corona y los representantes de la Iglesia católica del Virreinato de Nueva España participaban en decisiones importantes para el desarrollo de las colonias, especialmente sobre educación y sanidad y la conservación de las tradiciones

[20] El clero es un conjunto de personas que han recibido órdenes sagradas y la autorización de ejercer funciones sacerdotales y de administración. Dentro de la Iglesia católica se divide en regular y secular. El clero regular está conformado por religiosos pertenecientes a congregaciones y órdenes monásticas que han realizado determinados votos. El clero secular está compuesto por sacerdotes y otros clérigos que no pertenecen a órdenes religiosas y se encargan de la administración parroquial y de los sacramentos, etc. Durante el primer siglo de la conquista muchos miembros del clero regular se hacían cargo de funciones del clero secular.

[21] En 1569, el obispo Juan del Castillo realizó una visita pastoral a toda la diócesis y escribió un informe al rey con las instituciones que le pertenecían a la Iglesia en ese momento. Ver anexo 4.

peninsulares. Para el siglo XVII, el clero que estaba en la isla se dejó absorber por las estructuras sociales y económicas. Ejemplo de ello fue la postura hacia la esclavitud. Si bien, la aceptación tácita de la esclavitud de población africana ante la desaparición de la población indígena no fue pasiva, finalmente entre sus propiedades también contaban, además de tierras, templos, escuelas y hospitales con dotaciones de esclavos[22] (Polcari., 2003).

Por su parte, al constituirse el Virreinato de Nueva España, la estructuración de la Iglesia en esta región transitó con mejor fortuna. Varios eclesiásticos fueron designados virreyes y oficiales públicos, donde en distintas ocasiones estuvieron a cargo de los arzobispos designados para México. El Real Patronato durante la etapa colonial garantizó que ambas instituciones debían caminar juntas bajo el impulso y la decisión del rey, salvo en cuestiones propias derivadas del dogma religioso.

De esta manera, la Iglesia y el Estado estaban estrechamente vinculadas y trabajaban en conjunto para el desarrollo de la colonia hasta el punto de mezclar sus intereses. Sin embargo, no se debe olvidar que el Patronato de la Iglesia que se estableció en el territorio, recibido por el rey por parte del papado, determinó que el rey era quien tenía la delegación apostólica que le permitía actuar como vicario de Cristo. “Esta forma de relación se desplegaba por todos los sectores de la vida social, aunque el titular de la soberanía y del patronato era el rey, lo que formalmente daba enorme poder a los monarcas castellanos” (González, 1992, pág. 333). Al interior de la Iglesia se asumió esta condición, aunque no estuviera del todo de acuerdo. Esto dejaba claramente establecido que en Nueva España y, en las demás colonias como la isla de Cuba, solo el rey repartía los beneficios eclesiásticos,

[22] Aunque en 1639 el papa Urbano VIII emitió una Bula condenando y prohibiendo la trata de esclavos, dentro de este marco, la Iglesia asumió una postura activa en proporcionar a los esclavos cierto bienestar material y espiritual. Los capuchinos, como fray Francisco José de Jaca y Aragón y Fray Epifanio de Moirans se opusieron a la esclavitud en La Habana y predicaban sobre la injusticia de la esclavitud. Por tal motivo, fueron destinados a la villa de Guanabacoa por sus ideas abolicionistas por el Juez Provisor y Vicario General del obispo Juan García de Palacios. Ante la negativa de los frailes, fueron excomulgados y detenidos para ser procesados. Finalmente, acusados de insurrección, fueron enviados a España. De esta manera, algunos eclesiásticos obraron a favor de los esclavos mientras que otros disponían métodos violentos de castigo.

ampliaba o reducía el número de conventos y admitía o expulsaba las órdenes religiosas.

De esta manera, las relaciones que se establecieron bajo esta clasificación del sistema de unión de María del Refugio González pueden identificarse de subordinación de la Iglesia al Estado. Por tanto, las relaciones de subordinación entre la Iglesia y el Estado, bajo el análisis dentro de esta clasificación, se presentaron de manera dominantes en dos dimensiones: personalizante de facto porque predomina la figura del rey y sus decisiones sobre el obispo o máximo representante de la Iglesia en el territorio conquistado y /o colonizado; y holística, porque se reproducen en todos los territorios a lo largo de un contexto histórico concreto (la etapa colonial).

2.1.2.- La conformación de la sociedad criolla y su relación con la Iglesia colonial en el siglo XVIII.

El surgimiento de la sociedad criolla trae una nueva dimensión dentro de este análisis del sistema de unión para clasificar las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en la etapa colonial de Cuba y México. El siglo XVIII fue considerado para esta parte del mundo colonial como el siglo del criollismo[23]. En Cuba y Nueva España se evidenció un impulso renovador que tendió a la consolidación de las relaciones económicas, sociales y culturales que se comenzaron a establecer en las colonias. En esta época, además, ocurrió un ciclo de reformas económicas, políticas y administrativas para las colonias españolas con la entronización de la

[23] El término criollo se utiliza para identificar a una persona descendiente de europeos, nacida en los antiguos territorios españoles de América o en algunas colonias europeas de dicho continente. De estos sectores sociales surgieron las corrientes ideológicas que defendían el reformismo, anexionismo o independentismo que tomaron auge durante el siglo XVIII y XIX en las colonias españolas. Aunque era considerada una clase vinculada a los peninsulares españoles que residían en las colonias, poco a poco lograron diferenciar sus intereses de los reyes más cercanos al desarrollo cultural, económico y político propio de las nuevas sociedades que se constituían en este período. Ante la formación de los Estados Nación, los criollos se identificaron con sentimientos nacionalistas vinculados a la tierra que los vio nacer y fueron los que desencadenaron las gestas por la independencia de las coronas europeas.

Casa de Borbón en la península desencadenando un descontento en la naciente sociedad criolla.

El análisis histórico de este período arrojó un elemento significativo para tener en cuenta en relación con el fortalecimiento de la estructura de la Iglesia católica en las colonias por encima de otras religiones o espiritualidades coexistentes. La élite peninsular en las colonias y virreinatos perseguía la consolidación de su hegemonía sobre el resto de los grupos sociales que, de igual manera, coexistía ya sean autóctonos o traídos por el fenómeno migratorio. Para ello, promovió el desarrollo de dos esferas principales: la educación y la cultura, utilizando a la Iglesia, con toda su estructura (instituciones y jerarquía), como un pilar importante.

Mientras, para la oligarquía criolla que se estaba conformando en este período la maduración de las relaciones económicas implicó la necesidad de perfeccionar el organismo social y darle mayor espacio a la vida espiritual desde sus propios intereses anclados en las concepciones más modernas europeas que se conocían hasta el momento basados en el humanismo y la ilustración occidental. Aquí también los principios y valores cristianos aprendidos durante el proceso de evangelización a los que fueron sometidos los nacidos criollos incluían la participación de la institución eclesial en la vida cotidiana como parte de las tradiciones familiares y políticas. Para un mejor funcionamiento de la sociedad colonial, el sector criollo que se fue posicionando en los grupos de poder político, económico y eclesial, se propuso cubrir y financiar las deficiencias que, en el plano cultural y social, habían heredado de los siglos anteriores.

Con estos elementos se puede evidenciar que la prosperidad del Virreinato de Nueva España y de la isla de Cuba a partir de una relativa estabilización de la economía, en los inicios de la dinastía borbónica en España, permitió una estabilidad estructural también para la Iglesia. Por tanto, desde un análisis institucional, la Iglesia católica se vio beneficiada por ambos lados haciendo evidente su presencia indispensable para el buen funcionamiento de la sociedad colonial y dotándola de un lugar privilegiado frente a otras instituciones religiosas,

de prestigio moral y poder adquisitivo con base en la posibilidad de obtención de tierras y construcción de inmuebles.

En Cuba, desde mediados del siglo XVII se inició un importante proceso de difusión agrícola, siendo el principal renglón económico para el desarrollo de la isla. La agricultura comenzó a dividirse entre pequeños agricultores vegueros (donde se cultivaba tabaco fundamentalmente) y en las grandes haciendas ganaderas que se dedicaron posteriormente a las tierras de cultivo de la caña de azúcar. Rápidamente los derivados de la caña comenzaron a tener más importancia para la exportación. A razón de Rigoberto Segreo Ricardo (2010), entre los años 1680 y 1790 corrió un importante período de la historia de la Iglesia católica en Cuba. Su cualidad más distintiva fue su alianza con los criollos. Esta nueva clase social se convirtió en su principal base dominando los puntos clave de la institución eclesiástica. Para este entonces, ya existía un número considerable de sacerdotes de origen criollo en posiciones de gran importancia jerárquica. En respuesta de las exigencias de esta etapa, se realizó el Primer Sínodo Diocesano en 1680[24].

Desde finales del siglo XVII la Iglesia se insertó de modo pleno en el despliegue de las potencialidades de los criollos y comenzó su momento de mayor esplendor en la isla y el virreinato. Los acontecimientos que permitieron esto concretamente fueron: la legitimación de la autoridad de los obispos y la estabilización del cobro del diezmo. Esto constituyó una fórmula esencial para garantizar que la Iglesia fuera también beneficiaria del desarrollo económico. De esta manera, con el financiamiento necesario pudo emprender una red parroquial, de instituciones educativas y sanitarias a lo largo de los territorios coloniales.

Como certeza de su presencia positiva y legitimidad en las colonias hay un dato relevante que aportó al análisis: aumentó el número de vocaciones en los últimos años del siglo XVII consolidándose en el siglo XVIII. Esto se debió a dos

[24] El Sínodo Diocesano de 1680 formulo e impulsó una Iglesia feudal para la colonia. Las constituciones aprobadas regularon con fuerza de ley. Los acuerdos establecían bajo pena de excomunión y multa si se abrían los negocios y se trabajaba durante los domingos y días festivos. Estos días, los maestros tenían la obligación de llevar a los niños a la iglesia y los hacendados no podían hacer trabajar a sus esclavos.

factores fundamentales: oportunidades de estudio y prestigio social. Gran parte de la proporción de seminaristas y del clero criollo eran procedente de las familias que ocupaban los niveles más altos de la sociedad colonial. Esto permitió que en Cuba y Nueva España se contara con un buen número de sacerdotes dispuestos a ocupar los curatos en las ciudades y en tierra adentro. Sin embargo, para algunos obispos y gobernadores la proliferación de sacerdotes y religiosos criollos fue una gran preocupación. Como ejemplo de esto, se encontró en la revisión de archivos el informe del gobernador de la isla de Cuba, Fernández de Córdoba, donde le reportaba al rey que los eclesiásticos estaban siendo formados bajo los principios de la libertad y no eran fáciles de someter (Polcari., 2003). De esta manera, varias veces los gobernantes insulares expresaron su inconformidad sobre la existencia de más conventos de los que se necesitaban. Una manera de controlar la influencia del clero criollo en la población.

Entre los años 1763 y 1790 la élite criolla de la isla de Cuba propuso una serie de reformas[25] aprobadas por la corona que significaron la ruptura con los parámetros establecidos en la sociedad colonial hasta el momento, “con su economía esencialmente ganadera, con el sistema agrícola, con la esclavitud doméstico – patriarcal y con una Iglesia que se había mantenido en la búsqueda de una definición criolla pero dentro del paradigma escolástico” (Jara, 2008, pág. 363).

Ante la estabilidad económica y política progresiva en las colonias y el virreinato de Nueva España, desde el punto de vista estructural y económico, la Iglesia comenzó a desplegar su poder y reconocimiento en dos áreas de importante desarrollo para las colonias: la educación y la sanidad. Fue importante prestar atención a la esfera educativa en cuanto a la vinculación de la Iglesia en el desarrollo de ésta y la posterior influencia en los procesos independentistas nacionales.

---

[25] El núcleo de las reformas se encontraba en el sector económico, pero inevitablemente repercutía en lo político y en las relaciones de los criollos con la corona. Se suprimieron los privilegios de la Real Compañía de Comercio de La Habana y el sistema de flotas, se adoptó una nueva ley arancelaria y se abrió el comercio con otros puertos, se reajustó el sistema de impuestos y el aparato político – administrativo. Con el objetivo de convertir a la ciudad de La Habana en una plaza comercial de imprescindible influencia para la región se perfeccionó y amplió el sistema defensivo de la ciudad, luego de la toma de La Habana por los ingleses donde el criollo Pepe Antonio dirigió las acciones que llevaron a la rendición de la flota inglesa.

Según la documentación revisada, se pudo constatar que, aunque en un principio las órdenes religiosas (clero regular) no tenían como propósito consolidar un sistema educativo formal, sino exclusivamente educar e instruir a las nuevas elites criollas, ellas fueron las primeras que se interesaron realmente por esto. En este período no se puede hablar de una educación garantizada por el Estado, por lo que los centros formativos existentes dirigidos por las órdenes religiosas eran asequibles solo para una élite de intelectuales peninsulares radicados en las colonias y posteriormente para la naciente población criolla.

En Nueva España, hasta mediados del siglo XVIII el clero regular dominaba el panorama educativo. La educación estuvo sometida, fundamentalmente, por los principios de la Compañía de Jesús (González, 1992). El modelo educativo religioso que imperaba estableció la instrucción basada en la disciplina. Hay que tener en cuenta, en este análisis, la presencia de la población originaria en Nueva España que convive con los nuevos sectores sociales peninsulares y criollos, a diferencia de la isla de Cuba donde se había provocado su exterminio a partir de los trabajos de las encomiendas, prácticamente desde el principio de la colonización. Por lo que, el modelo educativo en el virreinato impuso la sustitución o eliminación de las concepciones de las culturas prehispánicas por nuevos esquemas y formas de vida más convenientes a la cultura española (Castrejon, 1986).

Aquí se encontró una diferencia significativa que da lugar a un posterior análisis del fenómeno religioso en la constitución de la República del siglo XX. En Cuba, el proceso de evangelización de la población procedente de África como fuerza de trabajo esclava, quedó a cargo de sus dueños quienes debían velar por la eliminación de sus cosmovisiones, no del clero[26]. Sin embargo, no existió una sistematización de estos procesos por parte de la institución eclesial. Ejemplo de ello está la constitución de los cabildos negros por origen étnico, región o práctica religiosa donde se permitió la realización de sus rituales, el traspaso de sus

[26] Cuando el Gobierno español decretó el fin de la Ley del Patronato, referente a la ley que establecía un sistema de "patrocinados" para los antiguos esclavos, se dieron una serie de procesos de manera gradual. Un ejemplo de ello fue la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba. Hasta 1886 no se estableció la ley, pero esto no garantizó que se sucediera de manera inmediata.

creencias de una generación a otra y el sincretismo de las religiones africanas con el catolicismo como vía de supervivencia y resistencia cultural. Una de las cuestiones que evidenciaron un fallo en el proceso de evangelización que posteriormente la Iglesia católica reconoció, al menos en el caso de Cuba y colonias con numerosa población africana. Por tanto, la educación religiosa en Cuba se centró más en las élites peninsulares y criollas que en los demás sectores de la población.

Para la garantía de una educación acorde con las exigencias estructurales de la nueva sociedad que se instituía en las colonias y a los intereses de la corona, la Iglesia se vinculó en la fundación de colegios, seminarios y universidades. La Real Pontificia Universidad en México fundada en el siglo XVI, jugó un papel importante para el mantenimiento del orden en el binomio monárquico-papal durante del siglo XVIII con la entrada de las ideas de la Ilustración. La entrada de estas ideas en la sociedad criolla novohispana marcó un nuevo giro para la educación. La crítica hacia las cuestiones religiosas y políticas, la razón como centro de análisis y explicación, contrastaron con su tradición conservadora, escolástica y ortodoxa que defendía.

Al no responder a ciertas necesidades de la intelectualidad criolla para esta época, se crearon otras instituciones de educación superior que tenían intereses distintos a las de dicha universidad. Por tal motivo, surgieron centros de gran importancia durante el período como: el Real Colegio de Cirugía, el Real Colegio de Minería y la Academia de San Carlos de Bellas Artes (Medina, 2021) (Flores Clair, 2000) (Historia de la Academia de San Carlos, s.f.). De esta manera, a finales del siglo XVIII, en el Virreinato de Nueva España, se dieron las fundaciones de las primeras escuelas laicas. Posteriormente con la aprobación de las Leyes de desamortización de los bienes de las órdenes religiosas en el siglo XIX se consolidó la ruptura del monopolio religioso de la educación.

En la isla de Cuba, la formación intelectual del siglo XVIII se inició un poco más tardía que en Nueva España con la fundación del Colegio Seminario de San Ambrosio, antecedente directo del Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos

y San Ambrosio. La idea de fundar colegios fue una constante de Mons. Compostela, obispo de La Habana de este período. El objetivo de este colegio fue preparar desde edades tempranas al personal que necesitaba la Iglesia para su “normal” funcionamiento. Se designó como rector del colegio a Francisco David, un sacerdote jesuita que se regía por la provincia jesuita radicada en Nueva España, a la cual pertenecía la diócesis de Cuba (Jara, 2008). Posteriormente, se dio la fundación de otras tres instituciones de importante nivel: la Real Pontificia Universidad de San Gerónimo de La Habana, el Colegio San José de la Compañía de Jesús y el Seminario de San Basilio el Magno en Santiago de Cuba. Con ellas se crearon las bases de la educación media y superior en la isla y permitió la continuidad de estudios dentro de Cuba, ya que anteriormente se hacía en Nueva España.

Sin embargo, aunque estos hechos parecen entender que las relaciones entre la Iglesia, Estado y sociedad criolla se fundan en una relación de coordinación, no debemos olvidar que todo lo que se promovía desde la Iglesia católica como institución colonial era aprobado por la administración política de la Corona cimentado en el Real Patronato. Esto transversalizó las relaciones y, por tanto, generó también dentro del clero que representaba los intereses del sector criollo, cierta inconformidad.

La paulatina formación cultural bajo los principios de la modernidad occidental secular, los intereses económicos y los sentimientos nacionalista penetraron en el clero criollo, convirtiéndose en un elemento significativo para los posteriores procesos de independencia que se dieron en Nueva España y Cuba. Desde estas instituciones educativas religiosas, como habían advertido los representantes civiles del gobierno, surgieron personas influenciadas por las ideas de la Ilustración y con ansias de libertad, independencia económica y política. De manera general, puede evidenciarse que el clero secular se dedicó en esta etapa principalmente a la administración de los bienes eclesiásticos con el trabajo pastoral en la diócesis y parroquias; mientras que el regular a la educación. Aunque también, el clero secular, en su función administrativa, tuvo mucha influencia en el desarrollo de proyectos educativos y sanitarios.

En Cuba, con el comienzo en 1802 del periodo de mandato en La Habana del obispo Juan José Díaz de Espada, nacido en España, catalogado como uno de los hombres más polémicos de la época, se inició este proceso de surgimiento de los sentimientos nacionalistas en jóvenes sacerdotes criollos. El obispo Espada realizó varias reformas al interior de la Iglesia local y promovió públicamente acciones de corte social. Mandó a reformar altares, a sustituir imágenes de escenas religiosas o de la vida de los santos de estilo gótico y promovió el énfasis en el estilo renacentista. Fue un gran promotor de la época de los progresos científicos y pidió construir cementerios fuera de los poblados por razones higiénicas. Uno de los aportes más significativos a la sociedad de la época fue el financiamiento de la vacunación contra la viruela. Generó nuevos planes de estudio que tributaban a la enseñanza moderna, criticó el método escolástico imperante en las escuelas y se vinculó activamente con la Sociedad Económica Amigos del País en la búsqueda de financiamiento para las obras educativas, hospitalarias y de beneficencia que impulsó en este período (Marlene Betancour, 1998).

En uno de los documentos revisados para esta investigación se evidenció la influencia del obispo en los sacerdotes criollos que incidieron en los procesos de independencia: “Durante el período del obispado Espada, de 1802 a 1832, se produjo una revolución del pensamiento y la filosofía en Cuba (…) Aquí encontramos la persona de Félix Varela, protegido del Obispo” (Marlene Betancour, 1998, pág. 30). Félix Varela, José de la Luz y Caballero y José Agustín Caballero (pertenecientes al clero secular) se convirtieron en figuras eclesiásticas representativas de la corriente del pensamiento independentista que se desarrolló desde finales del siglo XVIII y principio del XIX. Sus ideales influenciaron en la participación posterior, durante las guerras de independencia (1868 -1898) de otros sacerdotes como Braulio Odio y Pécora Benito Castro, Julio Villasana, Jerónimo Emiliano Izaguirre, Pedro Soler, Miguel Antonio García Ibarra, José Joaquín Carbó Serrano y el seminarista Desiderio Mesnier de Cisneros alistándose al Ejército Libertador. Estos fueron capellanes de los insurrectos, apoyaron desde sus parroquias con medicamentos, celebraron misa donde los sermones exhortaban a

sus fieles a luchar por la libertad. Ante estas acciones algunos fueron apresados, juzgados, exiliados y otros murieron en la contienda bélica.

A pesar de la participación de determinados sacerdotes en las guerras de independencia, se encontró un elemento diferenciador en el análisis de los casos de Cuba y México con la participación o no del clero secular durante los procesos independentistas. En Nueva España, desde el clero criollo se gestó el levantamiento de 1810 influenciados por las ideas liberales provenientes de Europa y Estado Unidos y el descontento con las Reformas Borbónicas. Figuras como los sacerdotes Miguel Hidalgo y José María Morelos, Mariano Matamoros, Fray Melchor de Talamantes, Fray Servando Teresa de Mier, José María Cos; los canónigos de la Catedral de México, José María Alcalá y Orozco, el padre Matías de Monteagudo, quien fue uno de los firmantes del Acta de Independencia, y otros menos conocidos, dan razón de ello.

En Cuba, el clero era mayoritariamente español. El fortalecimiento estructural, los beneficios políticos alcanzados por la Iglesia en el siglo XVIII y la demografía pequeña de la población con respecto a otras regiones permitió la entrada regular de sacerdotes, religiosos y religiosas peninsulares que conformaban el clero de manera general junto a las nuevas vocaciones que iban surgiendo y consolidándose en la isla. La mayoría del clero español no apoyaba las causas o ideales independentistas. Ello marcó un punto de ruptura entre los intereses de la sociedad criolla independentista masónica que guiaron las guerras de independencia del siglo XIX y la jerarquía eclesial que respondía a los de la corona en Cuba. No obstante, no se pusieron en duda los valores cristianos y los sentimientos religiosos que también tenían los líderes independentistas criollos[27].

[27] La masonería llegó a Cuba en el siglo XVIII con el corto período de ocupación inglesa y con la presencia de masones franceses que huyeron de la Revolución en Haití. En 1859 se organizó con la fundación de la Gran Logia de Cuba. Los principales líderes que participaron y dirigieron la Guerra de los Diez Años (1869-1879) y la Guerra Necesaria (1895-1898) fueron masones. Entre ellos se encontraban: Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Antonio Maceo y José Martí. La masonería no solo proporcionó un espacio para la organización de las guerras, sino que también influyó en la concepción de los símbolos nacionales (como la bandera) y brindó protección a los combatientes, incluso entre bandos opuestos (Masonería en Cuba, 2015).

Los hechos expuestos en este apartado confirman la idea inicial de este sistema de unión (González, 1992) en las relaciones Iglesia y Estado predominante en la época colonial siendo esta una línea de análisis donde se encuentran semejanzas y diferencias en el estudio de los casos de Cuba y México. Para este período, a pesar de las diferencias identificadas, se presentan semejanzas importantes en cuanto al proceso de conformación de la sociedad colonial antes de la consumación de las independencias: coexisten tres instituciones determinantes (la Iglesia católica, la clase criolla y la élite hispana que responde al Estado monárquico). En ambos casos existen ventajas para la Iglesia católica. Los eclesiásticos tenían grandes garantías, altos ingresos, no pagaban impuestos y gozaban de inmunidad judicial con respecto al derecho civil. El obispo o arzobispo, en dependencia del caso Cuba o Nueva España, era la segunda autoridad después del responsable político. La sociedad giraba en torno a la Iglesia como centro de la vida espiritual, moral e ideológica. El Estado español la impulsó como pieza clave en el mecanismo social de las colonias a cambio de legitimidad.

2.2.- El sistema de separación. Análisis aplicado a las relaciones establecidas entre el Estado y la Iglesia católica en Cuba y México.

Como explicó José de Jesús Legorreta (2003), las sociedades modernas son a un tiempo originadas por ciertas tradiciones religiosas, pero también sufrieron profundas alteraciones al verse desplazadas de sus funciones tradicionales al irrumpir la modernidad (pág.6). Sin embargo, el derrotero del fenómeno religioso en las sociedades modernas coloniales fundamentalmente se ancló en la legitimación de menos intervención de la Iglesia y la jerarquía católica en las cuestiones públicas atribuidas al Estado y, por tanto, en la necesidad de separación de la Iglesia católica de la gestión del Estado.

Con la llegada al poder de la sociedad criolla después de la independencia de México a partir del siglo XIX, estas relaciones de unión, abordadas en el apartado anterior, no fueron siempre consideradas. Las ideas independentistas vinieron unidas al establecimiento de un Estado laico admitiendo la necesidad de vínculos

jurídicos entre las dos partes. La influencia de la postura ante el fenómeno religioso que prevaleció en la constitución política de los Estados Unidos de América[28], junto a los sismas que se dieron al interior de la Iglesia en Europa con la reforma luterana, marcaron el inicio de la separación de ambas instituciones en el continente americano. “La Iglesia es para este sistema una institución de índole privada, autónoma dentro de su esfera, pero sujeta en algunas de sus acciones a los límites que le impone el Estado que se dice laico. La Iglesia ideal es de las almas (González, 1992, pág. 338).

El siglo XIX marcó un punto importante de análisis para los procesos de laicización que se da en la constitución de los Estados Unidos Mexicanos y la sociedad colonial de la isla de Cuba[29]. Para este período en las colonias comenzaron a darse sediciones, conspiraciones, revueltas y protestas que fueron sofocadas con sangre. Los sectores insurgentes reclamaban reformas económicas a la metrópoli estimuladas por la promulgación de leyes liberales que representaban los intereses de una parte de los terratenientes, hacendados y comerciantes criollos. El auge de estas contradicciones propició el inicio de las guerras de independencias en América y la pérdida de las colonias para España en la región.

2.2.1.- El camino hacia la laicidad en México. Negociaciones, sometimiento y conflicto como características del sistema de separación.

[28] La Constitución de los Estados Unidos aborda el fenómeno religioso principalmente a través de la Primera Enmienda. Garantiza la libertad de religión y prohíbe al Congreso establecer una religión oficial o interferir con la práctica religiosa. Esta libertad incluye tanto la libertad de creencia como la libertad de culto. Aunque no establece claramente la separación Iglesia – Estado busca evitar la influencia excesiva del gobierno en la religión y viceversa, además ha contribuido a la diversidad religiosa de Estados Unidos, donde coexisten numerosas religiones y denominaciones.

[29] Mientras que el proceso de independencia en México comenzó a partir de 1810, siendo reconocido en 1821; en la isla de Cuba inició a partir de 1869. En 1898, con la firma del Tratado de París, se da por terminada la guerra en Cuba. España vendió las colonias que le quedaban en ese momento (Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam) a Estados Unidos por 20 millones de dólares. Este acontecimiento marcó el fin del imperio colonial español y el inicio del periodo de poder colonial de los Estados Unidos en la región. Desde 1899 hasta 1902, se produjo un período de intervención militar norteamericana en la isla de Cuba con el fin de garantizar la transición hacia la independencia y la institución de la República. Un apéndice a la Constitución de 1901, llamado la Enmienda Platt, mermó las ansias de soberanía nacional real. Esto consolidó la dependencia de la nación cubana a los Estados Unidos y la injerencia norteamericana en los asuntos políticos, económicos y sociales de la isla hasta el triunfo de la Revolución en 1959.

Con el reconocimiento de la independencia de México y Cuba de España, se produce uno de los grandes dilemas que tendrá que resolver la Iglesia católica para continuar su presencia en los territorios nacionales y establecer las formas de relaciones con los nuevos gobiernos: el tema del Real Patronato.

Con relación al caso mexicano, varios acontecimientos fueron marcando el camino de dichas relaciones. A razón de María del Refugio González:

> A partir de la declaración formal de independencia, debieron buscarse en México nuevas formas para la organización del Estado que había de sustituir al español. En su constitución, la nueva nación se vio ante la alternativa de mantener la tradición de la monarquía católica española, o bien aventurarse por el camino de la república, federal o central, pero católica. La alternativa de una forma de gobierno a otra se mantuvo por varias décadas donde se comenzó la desarticulación de las estructuras coloniales (González, 1992, pág. 344).

En el primer período no se planteó de forma sostenida la libertad de cultos ni la tolerancia religiosa. Grosso modo, las primeras constituciones de 1821, 1824 y 1836, continuaron estableciendo al catolicismo como religión de Estado (Unión C. d., 1992). Se defendió la idea de que la Iglesia católica continuara presente en la nueva sociedad ante la liberación del Real Patronato. Los representantes del ala conservadora no pretendieron modificar el estatus alcanzado por la Iglesia durante el Virreinato, aunque de alguna manera, trataron de ampliar la acción propia del Estado. Por tanto, se continuó con una discreta política desamortizadora, sobre todo ante la crisis económica, y la creación de instituciones educativas dirigidas y controladas por el poder estatal.

Con el reconocimiento de la independencia de México en 1821, comenzó la corta época de gobierno imperial de Agustín de Iturbide. Durante su mandato, se establecieron lazos que lo ligaron con los jerarcas del catolicismo. La intención fue que la Iglesia continuara con el patronato. Las reuniones secretas encabezadas por el sacerdote Matías de Monteagudo e Iturbide con el propósito de pactar la independencia de México, tenía también el objetivo de salvaguardar con el Plan de

Iguala los intereses y privilegios de los grupos de poder, entre ellos la supremacía de la Iglesia católica excluyendo a las demás religiones[30]. Estas acciones fueron consideradas como respuesta a los intereses particulares de Iturbide contrarios a los intereses reales de la nación mexicana. Ello desató un periodo de contradicciones entre los representantes de los grupos de liberales y conservadores donde el tema de la Iglesia católica jugaba un papel fundamental.

Ante estos acontecimientos, un acto significativo del gobierno de la primera República Federal fue que en 1825 envió como representante mexicano ante la Santa Sede a Francisco de Pablo Vázquez, con la finalidad de arreglar los asuntos eclesiásticos que estaban pendientes de resolución desde la independencia con respecto al patronato y el nombramiento de los obispos diocesanos. Este período de negociación diplomática duró hasta 1831, donde se sentaron las bases para la fundación de una Iglesia nacional que defendió la libertad y autonomía alcanzada con la independencia y la ruptura del patronato regio. A razón de María Eugenia García Ugarte (2010): “Fue una negociación larga, de seis años, azarosa y complicada por los debates nacionales sobre el derecho de la nación al patronato y la realidad internacional que situaba en el centro del debate a la Santa Sede por el reconocimiento que daba al rey de España, Fernando VII” (Ugarte., 2010, pág. 15). Sin embargo, la verdadera negociación concluyó en 1878 con la muerte del papa Pío IX[31].

No obstante, los liberales y los conservadores compartieron con los primeros obispos mexicanos, los que fueron propuestos por el gobierno mexicano para ocupar las sedes vacantes del país, el deseo de construir una nación moderna, poderosa y católica. También coincidieron en el deseo de fortalecer una Iglesia nacional, la mexicana, independiente de Roma (Ugarte., 2010).

---

[30] A esta serie de reuniones secretas se les conoce como Conspiración de la Profesa.

[31] Gracias a la amistad y el reconocimiento del pontífice Pío IX con este obispo y el arzobispo de México Labastida y Dávalos, se negó a aceptar al enviado mexicano del presidente Ignacio Comonfort, Ezequiel Montes. Durante los años 1861-1862, Pío IX apoyó a los conservadores. Con la muerte de Pío IX en 1878, el arzobispo perdió influencia en la Santa Sede, aun cuando siguió cultivando sus relaciones de amistad con la curia romana (Ugarte., 2010)

Paralelamente, varios acontecimientos marcaron momentos críticos para las relaciones entre la Iglesia y en nuevo Estado nacional: las reformas administrativas de 1833, la venta e hipoteca de algunas propiedades de la Iglesia católica durante la guerra entre México y Estados Unidos (1846 - 1848) por el vicepresidente Valentín Gómez Farías para sostener económicamente la contienda bélica.

En 1852, la separación que sustentaban los principios liberales fue condenada por el papa Pío IX en la alocución *Acerbissimun*. Esto desembocó en el establecimiento de los límites precisos de la Iglesia y el Estado amparados en la Constitución de 1857. El ala liberal respaldó varios artículos contrarios a los intereses de la Iglesia católica. Los elementos que tiene dicha Constitución que más afectaba la acción que la Iglesia católica había tenido hasta el momento fueron el establecimiento de la enseñanza laica, la supresión de fueros institucionales y la enajenación de bienes raíces. Con esta Constitución se estableció el proceso de sometimiento de la Iglesia bajo el poder absoluto del Estado, prevaleció el poder civil sobre el eclesiástico y se prohibió la intervención del clero en los asuntos políticos.

Finalmente, la Leyes de Reforma (1857-1861), impulsadas por Benito Juárez, legalizaron la desamortización de bienes eclesiásticos de fincas rústicas y urbanas y de Nacionalización de bienes eclesiásticos. Además, se estableció la suspensión de tribunales especiales y fueros eclesiástico y militar, la separación de corporaciones civiles y religiosas, el establecimiento del Registro de Civil donde se asentaban los nacimientos y matrimonios y la secularización de los cementerios, hospitales y establecimientos de beneficencia, como las medidas más importantes. Ante estas medidas, las órdenes religiosas tendieron a desaparecer progresivamente.

Dentro de las Leyes de Reforma, se instauró una de las más importantes consideradas por el Estado liberal mexicano que repercute desfavorablemente para la Iglesia católica: Ley de Libertad de Cultos (1860). Benito Juárez, su máximo representante y promotor, en su misión de establecer los límites claros entre las relaciones de la Iglesia y el Estado, abrió el camino a partir del reconocimiento de

otras creencias y espiritualidades y representaciones religiosas en México concediendo la aceptación de la pluralidad religiosa. Esta medida también representó y se inspiró en una característica de los Estados modernos que se instituyeron en Francia y Estados Unidos como referentes de los nuevos Estados nacionales que se daban en la región americana al alcanzar la independencia y soberanía de España. De tal manera lo expresó Juárez:

> Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre no tiene, ni puede tener más límites que derecho de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás la independencia entre el Estado, por una parte, y las creencias religiosas por otra, es y será perfecta e inviolable (Unión C. d., 1992, pág. 14)

La pluralidad religiosa en México tomó un auge considerable al amparo de la ley. Muestra de ello, sobre el año 1869 se demostró la consistencia del carácter liberal aportado por el juarismo y se atendió la petición de norteamericanos y británicos radicados en el país para autorizar la presencia de iglesias reconocidas como protestantes al catolicismo. En el año 1873 fueron elevados los postulados de las Leyes de Reforma a nivel constitucional. Este acto permitió que se convirtiera en un instrumento político del Estado para aplicar frente a la Iglesia católica y la perpetuación de sus intereses.

A partir de este momento, se permitió que la Iglesia anglicana pudiera celebrar servicios religiosos. La primera Iglesia de Cristo, perteneciente a esta denominación, empezó a funcionar en 1882. La tolerancia protegida por el liberalismo alentó a un grupo de sacerdotes, encabezado por José María Luis Mora, a defender la libertad en materia de cultos de otras Iglesias y ante su excomunión de la Iglesia católica, promovió la fundación de la Iglesia católica mexicana, rebautizada años más tarde con el nombre de la Iglesia de Jesús[32].

[32] Esta congregación, tiempo después, se instituyó como Iglesia Episcopal Mexicana integrada al anglicanismo por decisión de sus fieles.

Durante el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911) se da un período de flexibilidad de las leyes con respecto al fenómeno religioso, sin afán de restablecer las relaciones habían llegado a un punto crítico dado desde el mandato de Benito Juárez. Ello permitió el no cumplimiento de las leyes constitucionales que afectaban directamente a la Iglesia católica. Al no hacer cumplir estrictamente la Ley en este sentido, se le permitió una brecha a la Iglesia católica para recuperar terreno en los sectores que había perdido: la enseñanza, la propiedad de fincas rurales y urbanas y la fundación de conventos, fundamentalmente (Histórico, 2003).

> El porfiriato permitió que las bases sociales acudieran al llamado del papa León XIII quien, en la encíclica *Rerum Novarum* sobre la cuestión social y la situación de los obreros, exhortaba la necesidad de una tercera vía alternativa al liberalismo y el socialismo (Histórico, 2003, pág. 5).

Para finales del siglo XIX, el papa León XIII reconoce el derrotero que está teniendo la Iglesia católica, especialmente en América ante la aparición de estos nuevos Estados soberanos que pretendían relegar a la acción de la Iglesia católica al espacio privado y el establecimiento de la libertad de cultos que estaba permitiendo el avance del protestantismo en un terreno propio que había dominado la Iglesia católica. Al renovar su proyección en materia de pensamiento y acción, abandonó la posición defensiva de la Iglesia, que había asumido hasta el momento, y propuso establecer un nuevo rostro para la institución eclesiástica: reflexiva y comprometida con los cambios. De esta manera, salen a la luz las encíclicas que muestran la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ante las consecuencias del desarrollo del capitalismo, la separación de la Iglesia de los asuntos públicos y el papel de la Iglesia frente a los Estados que se adscriben a las nuevas concepciones de libertad, igualdad y fraternidad promovidas por la Revolución Francesa.

De tal manera, durante los más de treinta años de mandato en México de Porfirio Díaz, la Iglesia católica desplegó una serie de acciones junto a la feligresía y bajo la permisibilidad del gobierno. Al no propiciarse enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado, se desarrollaron congresos agrícolas, semanas sociales, congresos generales para discutir su nueva política social. Paralelamente, el clero

secular se había fortalecido con la fundación de nuevos obispados. La propagación de las devociones santorales y el culto a las advocaciones marianas y cristocéntricas promovieron nuevos espacios para la expresión religiosa.

Ante el descontento social y político por las reformas de Díaz para mantenerse en el poder y la permisibilidad en las acciones de la Iglesia católica en la esfera pública, el estallido de la Revolución no se hizo esperar en 1910 para restaurar también la separación que se había alcanzado entre la Iglesia y el Estado. Durante la Revolución la historia de Cuba y México en materia religiosa se entrelazó con más fuerza. Durante el año 1914 llegaron a Cuba buena parte de los sacerdotes y religiosas que eran expulsados o exiliados ante los enfrentamientos. En esa época un nutrido grupo de fieles habaneros manifestaron su solidaridad con sus hermanos mexicanos. Este éxodo forzado sirvió para infundir de vitalidad a la Iglesia cubana por la acción pastoral de los sacerdotes llegados y el incremento de la educación católica en todas las diócesis de la isla (Polcari., 2003).

Finalmente, el triunfo de los constitucionalistas mexicanos restauró los elementos fundantes de los liberales que defendieron, en su momento, la separación entre Iglesia y Estado. Una vez más, la Iglesia y los católicos se enfrentaron al establecimiento de un régimen que legitimaba la tendencia moderna que desconocía la supremacía de la institución eclesiástica en la acción pública y política.

Con respecto a la presencia de otras religiones en México, la mayoría de los especialistas sobre el tema establecen que durante el período de la Revolución se aceleró el proceso de expansión del protestantismo. Así, se instauró la Iglesia del Nazareno, la Sociedad de Beneficencia Monte Sinaí, la Juventud Israelita de México. A partir de 1922 se fortalecieron las comunidades judías con la entrada al país ante el desplazamiento que estaban sufriendo en Europa. De esta forma, la Comunidad Askenazi abrió su primera casa de oración[33].

[33] Sin embargo, esta no es el primer caso de judíos en territorio mexicano. Los primeros judíos llegaron con Hernán Cortés conformando la vida social de la nación. Durante el período que analiza este apartado se constató que para 1939 fundaron su primera sinagoga.

A principios del siglo XX, al norte de la república, hicieron su entrada otras representaciones religiosas como el taoísmo, el sintoísmo y el budismo. Aunque en este período se da la convivencia y convergencia de varias religiones y espiritualidades, sin olvidar la presencia de las creencias de los pueblos originarios, la población se identificaba como mayoritariamente católica. Por parte del Estado persistía el compromiso de la tolerancia y aceptación de la pluralidad.

El proceso de secularización y laicización se fue agudizando luego del triunfo de la Revolución con el establecimiento de la Constitución de 1917. Estos acontecimientos marcaron el inicio de un período de fuertes enfrentamientos armados y contradicciones entre líderes, representantes y parte del pueblo mexicano, que se reconocía como católico, en contra del Estado. A estos hechos las autoridades gubernamentales respondieron sin contemplación, dándose uno de los episodios más sangrientos de la historia mexicana: la Guerra Cristera[34].

2.2.2.- El camino hacia la laicidad en Cuba. La influencia del modelo político norteamericano con respecto al fenómeno religioso en la conformación de la república independiente.

Por su parte, la independencia de Cuba llegó casi un siglo después con respecto a México e influenciada por la idea de presencia del fenómeno religioso en la sociedad norteamericana. Aunque el debate real sobre la laicidad estuvo presente en los principios fundacionales de la república de 1902, desde finales del siglo XVIII cubano comenzaron a aparecer los primeros indicios de un naciente proceso de secularización y de laicización en la sociedad criolla. Los anhelos de las reformas económicas de los plantacionistas azucareros criollos, las leyes de Desamortización, la llegada de las denominaciones protestantes al territorio y la secularización de determinadas instituciones que habían pertenecido históricamente a la Iglesia católica, son algunos ejemplos en este sentido. Aunque no se da de manera abrupta ni radical al estilo de México, inició gradualmente

[34] Tema que será tratado en el apartado 2.4 sobre las relaciones de separación en su máxima expresión de conflicto.

consolidándose con la instauración de la República en el siglo XX, lejos de enfrentamientos entre los gobernantes civiles y religiosos.

En la centuria decimonónica se dio la continuidad de una serie de cambios agrarios que permitieron el desarrollo de nuevos renglones de la economía colonial: el tabaco, la caña de azúcar, el maní o cacahuate y el café. Además, se potenció la cría del ganado porcino, dando paso al ganado vacuno para obtención de leche, carne, y cuero. Comenzó la demolición de viejas haciendas para lograr el aprovechamiento del terreno para el cultivo de la caña de azúcar y la construcción de ingenios. Finalmente, el aumento del precio de los derivados de la caña de azúcar, del mejoramiento de las técnicas tabacaleras, el uso de la mano de obra esclava y la aparición de nuevas formas de producción instauró el sistema económico de plantación esclavista convirtiéndolo en el modelo económico preferencial de la isla caribeña (Polcari., 2003). Incluso las órdenes de betlemitas y jesuitas estuvieron involucradas en estos procesos de desarrollo agrícola.

Analizando las contradicciones que se dan entre el poder político y religioso establecido en la isla, puede considerarse que el desarrollo económico que se iba alcanzando junto a la petición de mayores libertades comerciales con la necesidad de mayores extensiones de tierra para el cultivo y producción agropecuaria. Esto fue uno de los detonantes locales para que comenzara el proceso de laicidad en la sociedad colonial. La tenencia de tierras por parte de los eclesiásticos se remontaba, como ya se ha explicado, a los comienzos de la colonización. Se originó con el crecimiento de las capellanías, las herencias familiares, donaciones y testamentos a favor del obispado. Estaban en su mayoría exentas de impuestos. A partir de las reformas y el otorgamiento de tierra a criollos representantes de una élite política, intelectual y económica de la isla, surgieron enfrentamientos entre representantes de la Iglesia y el poder civil que representaba a los terratenientes criollos y españoles.

Paralelamente, en España se aprobaron las Leyes de Desamortización que permitieron la expropiación de tierra a la Iglesia, la construcción de escuelas públicas y otras instituciones de servicio público. Este proceso se vio bastante

limitado por la rápida restauración de la monarquía de Fernando VII. Desde entonces se evidenciaron los primeros síntomas de coacción de la acción pública de la Iglesia, aunque no existía propiamente una conformación de un Estado nacional que respondiera a los intereses de la sociedad criolla y, solo este proceso, fue una consecuencia de los manifiestos intereses económicos de un determinado sector social.

Como recuerda Rigoberto Segreo (2010) la naciente burguesía criolla liberal rediseñó el modelo colonial sobre la base de un agudo conflicto con la burguesía esclavista cubana, lo cual generó una verdadera ofensiva contra sus instituciones de poder entre las cuales la Iglesia ocupaba un lugar privilegiado. De esta manera, lo primero que se atacó fueron sus propiedades.

> De acuerdo con la Ley de Menocales del 25 de octubre de 1820, fueron eliminados los conventos con menos de 24 religiosos ordenados y sus propiedades fueron confiscadas y vendidas en subasta pública. Esta ley sí tuvo su pronta aplicación en Cuba entre 1820 y 1823 logrando la extinción de 18 conventos de 21 existentes (Ricardo, 2010, pág. 30).

De manera general, las Leyes de Desamortización prohibían la fundación de nuevos conventos, la apertura de noviciados y la profesión de votos a los novicios. Desaparecían lo superiores provinciales y se desconocía la autoridad de los generales. A razón de Adrián Camacho Domínguez (2014), para fortalecer esta política, luego de la restauración de la monarquía y de la supresión de esta ley, los funcionarios dispusieron entre 1841 y 1842 que el clero secular perdiera la administración del diezmo y que la universidad fuera secularizada. Estas medidas hicieron que la Iglesia católica se debilitara bajo el dominio de las élites criollas plantacionistas. Luego, con el inicio de la guerra de independencia, el debilitamiento fue mayor.

Otro elemento para tener en cuenta en este período en el análisis de la separación de la Iglesia y el Estado en Cuba es la aprobación del Registro Civil. A razón de Ramón Suárez Polcari (2003):

> Hasta 1885 la sociedad colonial estaba estructurada de forma tal que suponía que todos los miembros libres o esclavos, que nacían, se casaban y morían, debían ser registrados en los libros parroquiales. Con la nueva Ley del Registro Civil se separaba el registro del nacimiento del registro del bautismo. Los nacidos debían ser inscritos en el Registro Civil a más tardar a los 20 días de su nacimiento y podían bautizarse antes o después. Para ser enterrado en el cementerio eclesiástico, el sacerdote no podía ordenar el entierro o anotar la defunción hasta no recibir la boleta de permiso del Juez Municipal. (2003, pág. 85)

Junto con la aprobación del Registro Civil y la inscripción de nacimientos y defunciones, también se aprobó un decreto que refería que los matrimonios canónicos debían ser registrados civilmente para que tuviesen valor.

Durante el período de entreguerras en Cuba (1878 - 1895) se evidenció un debilitamiento del gobierno español unido a la pérdida de las otras colonias en América y también de ruptura de las relaciones que quería establecer la sociedad criolla con la Iglesia católica. El caso de la aprobación del Registro Civil en la isla evidenció que el proceso de laicidad desplegado por la sociedad criolla estaba alcanzando un lugar importante. El sector criollo, que en un primer momento utilizó a la Iglesia para su consolidación en la sociedad colonial, paulatinamente promovió la separación de la Iglesia católica en los asuntos públicos respaldado en la aprobación de leyes para reducir su acción.

Con la expansión del protestantismo se institucionalizaron las misiones y escuelas protestantes que representaron una fuerte competencia contra la hegemonía de la Iglesia católica en la isla. Esto se debió, en primer lugar, a una dispensa del gobierno civil español a finales del siglo XIX recibiendo una fuerte crítica de la Iglesia católica que no pudo parar la construcción de escuelas metodistas, el desarrollo de programa de predicaciones en los pueblos y comunidades rurales, las conferencias impartidas por ministros presbiterianos y la construcción de cementerios pertenecientes a Iglesias protestantes al catolicismo. En los primeros años de la década de los ochenta del siglo XIX grupos

representantes de la Iglesia Bautista habían adquirido varios terrenos. Una alianza estratégica que permitió esto, fue entre el gobernador de la isla y el gobernador del estado de Georgia.

Durante esta época se reanimaron en la sociedad criolla y en el Congreso de los Estados Unidos las corrientes anexionistas, reformistas, liberales integristas que defendían la opción de comprarle las islas de Cuba y Puerto Rico a España. Por otro lado, también se defendía la idea de que lograran su independencia con el fin de crear un nuevo campo de operaciones financieras. Finalmente, con la salida de los españoles en 1899, se da mayor entrada a las Iglesias protestantes provenientes de Estados Unidos y con ello la construcción los templos y colegios de la Iglesia Episcopal, la Iglesia Metodista, Congracionalistas, Presbiteranos, Bautistas, de la Unión Evangélica con más de 18 iglesias de las diferentes denominaciones. Como lo explica el investigador Manuel Fernández:

> El movimiento protestante en Cuba se inició al terminar la época colonial con la llegada a la isla junto con las tropas de ocupación norteamericanas. Los primeros fueron los misioneros metodistas seguidos por los presbiterianos y los bautistas. Sus 98 instituciones sumaban más de 10 mil alumnos (1984, pág. 19).

Este proceso de conformación del Estado nacional en Cuba estuvo marcado por la intervención de Estados Unidos de América en la guerra de independencia de España. A finales del siglo XIX se da la entrada de religiones protestantes al catolicismo en la isla tomando auge durante el período de postguerra (1899-1902). En este contexto de intervención norteamericana también surgieron otras reformas que promovieron la secularización de propiedades eclesiásticas, fundamentalmente los cementerios. Estos acontecimientos dieron lugar al deterioro de la hegemonía de la Iglesia católica a finales del siglo XIX en Cuba.

> El 12 de abril de 1899, el secretario de Estado y Gobernación del gobierno interventor norteamericano publicó en la Gaceta de La Habana una orden sobre la administración de cementerios y otras propiedades que pudieran ser

motivo de conflicto entre la Iglesia y la Administración Civil (Polcari., 2003, pág. 186).

A partir de este momento, se identificaron los cementerios fabricados con fondos civiles y eclesiásticos. Los clasificados como civiles serían administrados por el Ayuntamiento y se le entregaría a la Iglesia una indemnización monetaria si hubo intervención de la Iglesia en su construcción. Los construidos con fondos exclusivamente eclesiásticos serían de la Iglesia, siendo competencia civil los asuntos referidos a la policía e higiene. La posesión de la Iglesia de otros edificios o propiedad destinada a propósitos religiosos serían considerados parte de esta institución y la posesión de un título sería suficiente para adjudicársele la propiedad.

De igual manera, si a partir de esta ley se recibía algún tipo de reclamación sobre una propiedad religiosa, mientras no se dictara una sentencia favorable a la parte demandante, la Iglesia conservaría el derecho de administración y todos sus beneficios. Una propiedad que estuvo en litigio desde el inicio fue el reconocido Cementerio de Colón en La Habana. El Ayuntamiento presentó una demanda para reclamarlo con previa indemnización a la Iglesia. El pleito fue ganado por la Iglesia que siguió administrándolo hasta la expropiación del gobierno revolucionario en 1961.

El auge de las iglesias protestantes en la isla de Cuba fue una preocupación latente para la Santa Sede. Durante las conversaciones de paz y las negociaciones entre Estados Unidos y España sobre el traspaso de las colonias, existió otra preocupación por las decisiones que se tomarían sobre la presencia de la Iglesia católica en la isla, ya que se puso fin al Real Patronato y en la experiencia de la independencia mexicana se había visto afectada. Para prevenir esto, el Vaticano pidió una serie de condiciones al gobierno de Estados Unidos. Entre las más importantes se encontraron: la devolución o venta de los bienes eclesiásticos que el Estado español había mantenido bajo su control desde las Leyes de Desamortización, como la Aduana y la Universidad, y el reconocimiento de la validez civil del matrimonio canónico.

> Al concluir la guerra el país estaba en ruinas y la Iglesia católica no quedó ajena. Existía un gran número de templos destruidos, había escasez de sacerdotes, la aparición de distintas denominaciones cristianas no católicas se presentaba como competencia con sus procesos de evangelización, y el estigma de ser responsable de la persecución, cárcel, destierro y hasta la muerte de los sacerdotes nativos (Varela, 1998 , pág. 14).

Por su parte, al interior de la isla durante este proceso de intervención norteamericana, la jerarquía de la Iglesia católica trató de manejar la situación de manera diferente a lo que sucedió con el caso mexicano expuesto anteriormente.

La Iglesia católica, para asegurar su presencia, obvió el rechazo que recibió por no conseguir que el clero apoyara mayoritariamente el proceso independentista y recordó al pueblo su origen católico a través de una Carta Pastoral del arzobispo de La Habana Mons. Santander en 1899. En esta carta, luego de llamar ejército del diablo al ejército insurgente mambí[35] que llevó a cabo las luchas por la independencia, declaró que los cubanos son católicos por educación y aseguró que la Iglesia viviría en armonía con la nueva sociedad que se constituye durante la República bajo un gobierno propiamente cubano porque gozaría de libertad y sus propiedades serían respetadas (Polcari., 2003). Sin embargo, las ideas de la constitución de un Estado laico ya habían penetrado en los representantes de la nueva nación que plasmaron en la primera Constitución de la República que incluía las ideas liberales occidentales donde el principio de laicidad era regente.

Según el criterio de uno de los expertos[36] entrevistados para esta investigación, en el período de la República, antes del triunfo revolucionario en 1959, existieron tres acontecimientos que evidenciaron la separación del Estado de la Iglesia acentuando el proceso de secularización y laicización en la constitución

---

[35] Mambí es un término que se refiere a los participantes en las guerras de independencia del siglo XIX en Santo Domingo y Cuba contra España. Tiene sus orígenes en una raíz bantú africana (mbí). Su significado original era despectivo refiriéndose a personas repulsivas, viciosas o crueles. Sin embargo, los insurrectos la adoptaron como un título honorífico de patriotismo y lucha por la libertad.

[36] Como se explica en la introducción, la muestra que se logró entrevistar prefirió el anonimato garantizado ante la confidencialidad ofrecida por esta investigadora. En esta ocasión, el experto al que me refiero es un sacerdote católico.

de la República a partir de 1902: la discusión del uso del término “Dios” durante la Asamblea Constituyente y, por consiguiente, en la Constitución de 1901; la aprobación de la Ley del Divorcio en 1918; y la represión al movimiento estudiantil católico por parte del presidente Gerardo Machado[37] en la década del treinta[38].

En cuanto a la Ley del Divorcio en Cuba, merece un segmento de análisis como un acontecimiento importante en el camino de la laicidad y la respuesta de los prelados cubanos ante este dictamen. Según Yohanka Valdés Jiménez (2007) esto constituyó un momento importante de la legislación en tanto que se distancia de las condicionantes religiosas. Fue modificada en años posteriores hasta que, en 1944, adquirió el reconocimiento en la Constitución de 1940. Ante la promulgación de esta ley, a razón de Ramón Suárez Polcari (2003), el arzobispo González Estrada envió una carta circular a todo el clero y a los curas párrocos que, en lo adelante, se debía anotar al margen del asiento en el Libro de Bautismo cuando hubiera contraído matrimonio canónico. En esta pastoral se recordó que los divorciados carecían de facultad para ser padrinos de bautismo o confirmación y servir de testigos en la celebración del matrimonio canónico.

No obstante, la Iglesia católica en Cuba durante la República en estas primeras décadas del siglo XX, actuó con preferente libertad en la participación de eventos religiosos y de culto y en la construcción de colegios, sin grandes desacuerdos con las autoridades civiles. En este tiempo, una representación de veteranos del Ejército Libertador pidió al papado la declaración de la Virgen de la Caridad como patrona de Cuba, aceptada por Benedicto XV en 1916. Calmados los tiempos de persecución del clero que apoyaban a los insurgentes, comenzaron a regresar los sacerdotes e igualmente las comunidades religiosas, lo cual contribuyó a la reorganización y cubanización de la Iglesia. Durante la República, cubanos católicos practicantes abiertamente que gozaban con prestigio social llegaron a

[37] Gerardo Machado fue el quinto presidente que gobernó la isla entre 1924 y 1933. Dado su devoción manifestada públicamente hacia Mussolini, el componente dictatorial de su gobierno y las fuertes represiones en contra el movimiento estudiantil que se opuso a su mandato, se le ha considerado en la historia de Cuba como el “Mussolini tropical”.

[38] El asunto de la constitución será analizado en el próximo apartado en clave de comparación con la constitución que se aprueba en México en 1917 como referentes importantes del carácter laical que habían asumidos los Estados nacionales de estos dos países, uno más radical que el otro.

ocupar puestos públicos importantes en la nueva sociedad desarrollada con la República (1902-1959)[39] (Varela, 1998). Parte de estos sacerdotes cubanos y comprometidos con las ideas liberales apoyaron, posteriormente, la insurrección que se gestó en la década del cincuenta por movimientos estudiantiles y obreros, el Movimiento 26 de julio y el Ejército Rebelde comandado por Fidel Castro, contra la dictadura de Fulgencio Batista.

Al igual que en México con Porfirio Díaz, en Cuba, a pesar de la constitución laica, los gobiernos de turno permitieron ciertos grados de libertad que provocaron la restructuración de la Iglesia hacia una nueva consolidación. Muestra de estos grados de libertad que fortalecieron la labor de la Iglesia se encuentra en el número significativo de instituciones educativas que tenía. Si bien en los siglos anteriores la Iglesia tuvo la facultad de construir colegios, escuelas y seminarios, la época republicana se considera prolífera en este sentido a pesar de las leyes que defienden el proceso de laicidad.

A partir de la revisión de archivos y el análisis de documentos pertenecientes a revistas católicas *Amanecer* e *Iglesia en marcha*, se constató que para el año 1955, existían en Cuba 212 colegios religiosos católicos que educaban a 61 960 alumnos. Esto es una cifra considerable ya que, según los datos del censo de 1953 se registró una población de 5.829.029 habitantes (Worldometer, 2025). Estos colegios eran propiedad de órdenes, congregaciones o colegios parroquiales. Las órdenes más antiguas en Cuba y con más colegios tenían, además, escuelas para la enseñanza gratuita de niños y niñas de escasos recursos. Una peculiaridad de los colegios religiosos fue la rápida incorporación de la enseñanza técnica. Tal es el caso de la Escuela Técnica de Monserrate de los padres jesuitas, la Escuela de Agrimensura, la Escuela de Comercio y Escuela Química Azucarera, primera de su tipo en el Caribe, de los padres dominicos ambos en Cienfuegos, los Colegios Salesianos como el de la ciudad de Santa Clara, Rosa Pérez Velasco, que abrió sus

[39] Tal es el caso del médico Carlos Juan Finlay. Reconocido porque fue el primero en proponer, en 1881, la teoría del mosquito como un transmisor de la fiebre amarilla, en 1902, fue nombrado Jefe Superior de Sanidad en la nueva República y estructuró el sistema de sanidad del país sobre nuevas bases.

puertas en 1956. También incorporaron con rapidez a su enseñanza el inglés y el deporte. Una obra significativa en este período fue la Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva, fundada en La Habana en 1946 que llegó a tener una matrícula de 1000 estudiantes, regentada por los padres Agustinos (Marlene Betancour, 1998).

Las principales órdenes religiosas que se dedicaron a la labor educativa eran: las Teresianas, las Religiosas del Sagrado Corazón, los padres Dominicos, la Compañía de Jesús y los Hermanos de La Salle (Vázquez, 1998). Algunas, como la Congregación Teresiana habían llegado de México en 1914, cuando la Revolución, y rápidamente abrieron sus casas de acogidas y colegios en La Habana, Santa Clara, Camagüey, Guantánamo, Ciego de Ávila. De igual manera, las demás congregaciones se expandieron por toda la isla. Hasta que, en 1961, todas las propiedades educativas, sanitarias y dedicadas a obras de beneficencia fueron expropiadas por la Ley de Nacionalización y la de Reforma Urbana. El último acontecimiento significativo a escala pública que tuvo la Iglesia católica en Cuba, antes de la legislación de las leyes anteriormente mencionadas y la construcción del socialismo fue el Primer Congreso Católico Nacional en 1959 (Varela, 1998). A partir de este momento, comenzó un período de contradicciones, aparentemente irreconciliables en un Estado, que no solo se proclamó laico, sino también ateo por casi 30 años.

2.3.- Las constituciones políticas del siglo XX de México y Cuba y el principio de laicidad como eje central. El Código de Derecho Canónico como respuesta jurídica de la Iglesia ante los límites impuestos por los Estados laicos.

Un elemento significativo que arrojó el análisis de las relaciones Iglesia y Estado en Cuba y México dentro del sistema de separación, fue el carácter laico que defendieron las constituciones políticas aprobadas en Cuba y México y sus reformas en el siglo XX. Sin embargo, en México la postura ante la Iglesia y su actuación en la esfera pública y su relación con respecto al Estado fue mucho más radical que en Cuba, al punto de establecer y legitimar la desaparición legal de

cualquier iglesia y las expresiones religiosas en el espacio público. Por tal motivo, se considera que el estudio de las constituciones políticas en relación con el fenómeno religioso es un punto significativo para el análisis del sistema de separación que marca las relaciones entre la iglesia y el Estado en el siglo XX.

En México, ya desde el siglo XIX, se habían sentado las bases de la República con la aprobación de varias constituciones. La de 1857 y las Leyes de Reforma, durante el período de mandato de Benito Juárez, no solo contempló el carácter laico del Estado, sino también anticlerical. Luego de la Revolución que comenzó en 1910, buscando la restauración del cumplimiento de las leyes, incluidas las relacionadas con las limitaciones a la acción y propiedades de la Iglesia, en 1917 se aprobó una nueva Constitución, aún vigente. A lo largo de la historia del siglo XX de la sociedad mexicana, esta Constitución ha sufrido varias reformas, siendo las más significativas para los intereses de esta investigación la de 1934 y la de 1992[40].

En el caso de Cuba, hay que referirse brevemente a dos constituciones que surgieron como primeros intentos de nación libre y soberana. Durante los períodos de las guerras de independencia se aprobaron por el Ejército Libertador dos constituciones importantes: la de Guáimaro (1869) y la de Jumaguayú (1895)[41]. El análisis de contenido de sus textos no arrojó evidencia sobre un posicionamiento hacia las cuestiones relacionadas con la religión y la participación de las instituciones religiosas en la concepción de la nueva república. Cada constitución mambisa respondió a un momento determinado del desarrollo de los objetivos para la nación que se pretendía construir a partir de la independencia. Ante esto, considero que la omisión de disposiciones sobre asuntos religiosos no fue un descuido. Al parecer no se contemplaba como un elemento a debatir, cuestión que no ocurrió así en la Constitución de 1901 bajo la supervisión del gobierno interventor norteamericano y la influencia de los nuevos Estados independientes de la región.

---

[40] Este apartado se refiere a un análisis del carácter laico de las constituciones políticas aprobadas en Cuba y México durante el siglo XX y sobre elementos importantes a considerar en cuanto a la relación Iglesia y Estado antes antes de la década de los noventa como antecedentes importantes para esta tesis. Las reformas de 1992 serás analizada en el próximo capítulo.

[41] También, en este período se aprobaron las Constituciones de Baraguá en 1878 y la de la Yaya en 1897 que no muestran esta preocupación con respecto al fenómeno religioso.

Aunque el texto constitucional mexicano de 1917 recoge los derechos y obligaciones de los ciudadanos mexicanos en todos los aspectos de la vida social y política, los temas relacionados con el fenómeno religioso quedaron explicitados dedicándole varios artículos. Dos de los aspectos más significativos para tener en cuenta en el análisis del texto constitucional es que se regularon las condiciones en que las iglesias y el Estado establecerían su relación y que se le retiraría la personalidad jurídica de las iglesias, limitándose a reconocerles solamente su facultad pastoral. Por tal motivo, el primer asunto al que hay que referirse en este análisis es que esta Constitución presentó, no solo la radicalidad de una independencia del Estado con las instituciones religiosas, como sucedió en las Leyes de Reforma, sino el principio de supremacía del Estado y el poder civil.

> En lo que se refiere a las relaciones entre el Estado y las Iglesias, la Constitución de 1917 consagra el principio de supremacía del primero a las segundas en la cual se sustenta la relación que ha de haber entre el Estado mexicano y las Iglesias, cualquiera que sea su credo religioso. (…) La constitución de 1917 estableció en forma tajante un Estado laico, en el que las Iglesias les queda reservada, exclusivamente, su función espiritual (González, 1992, págs. 338 - 339).

Los artículos constitucionales regulan la libertad, la enseñanza laica y la participación en cargos públicos de los ciudadanos mexicanos que son reconocidos como ministros de culto.

En primer lugar, los aspectos relacionados a la libertad se establecen en el artículo 24. En este, se garantizaba la libertad de profesar las creencias religiosas, participación en ceremonias, devociones o actos del culto respectivo. Sin embargo, se interpone una limitante importante: “todo acto religioso del culto público debería celebrarse dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad”. De igual manera, a nivel individual, también se garantizaba la libertad de práctica religiosa, pero quedaba limitada a su realización en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta, penados por la ley.

En cuanto al tipo de enseñanza y el carácter que se asumió, se estableció en el artículo 3:

> La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria (1917, 3).

En 1934, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, este artículo tiene una reforma importante aprobándose que la educación que imparta el Estado será socialista. Además de excluir toda doctrina religiosa de la enseñanza pública, combatiría el fanatismo y los prejuicios[42]. De esta manera, también exigió que las actividades que realizara la educación pública y privada deberían crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social. La educación socialista impuesta por el gobierno de Lázaro Cárdenas, que buscaba eliminar la influencia religiosa de las escuelas y promover una visión científica del mundo provocó una reacción importante en el contexto de la Segunda Guerra Cristera. No obstante, a pesar de sus claras tendencias socialistas en su política interior y exterior, buscó restablecer los acuerdos de 1929 entre el Estado y la Iglesia a través de una política religiosa más tolerante. Todo ello sin tocar en absoluto los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución (Secretaría de Cultura). Situación que se analizará en el próximo apartado como estrategia de sobrevivencia institucional luego de los conflictos agudizados por las guerras cristeras.

Posteriormente, en 1940 con el presidente Manuel Ávila Camacho, el artículo 3 de la Constitución de 1917 fue nuevamente reformado, eliminando el carácter socialista y volviéndolo al principio de laicidad. No obstante, deja claro que la educación por parte del Estado federal, de los Estados y los municipios, respetando su autonomía, además de fomentar el amor a la Patria, la solidaridad internacional, la independencia y la justicia “se mantendrá por completo ajeno a cualquier doctrina

[42] Al igual, que la Constitución socialista de Cuba de 1976, existe una intención marcada para anular toda influencia religiosa en la sociedad.

religiosa y, basada en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios". (1917, 3)

En relación con las mayores restricciones para la Iglesia, los artículos más críticos de 1917, además del 24, fueron el 5, 27, 55 y 130. El artículo 5 aprobó el no establecimiento de las órdenes monásticas. Por su parte, el 27 referido a las asociaciones religiosas, se encargó de limitar la propiedad de estas. Las asociaciones religiosas denominadas iglesias no tendrían derecho de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales impuestos sobre ellos. Además, estableció la expropiación por fuera de ley y legitima la acción popular para denunciar los bienes que se hallaren en tal caso. Un elemento importante para considerar en este sentido es lo relacionado a la prueba de presunción, ya que sería esta una razón suficiente. Asimismo, los templos destinados al culto público, obispados, casas rurales, seminarios, asilos, colegios de asociaciones religiosas y conventos son considerados, a partir de este artículo, parte de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. En el párrafo III de dicho artículo se constata:

> Las instituciones de beneficencia, pública o privada, que tengan por objeto el auxilio de los necesitados, la investigación científica, la difusión de la enseñanza, la ayuda recíproca de los asociados o cualquier otro objeto lícito, no podrán adquirir, tener y administrar capitales impuestos sobre bienes raíces, siempre que los plazos de imposición no excedan de diez años. En ningún caso, las instituciones de esta índole podrán estar bajo el patronato, dirección, administración, cargo o vigilancia de corporaciones o instituciones religiosas, ni de ministros de los cultos o de sus asimilados, aunque éstos o aquéllos no estuvieren en ejercicio (III, 1917).

Las demás reformas o modificaciones que se sucedieron dejaron igual el párrafo II y el III la parte que competía al ejercicio y propiedad de las instituciones religiosas. Solo, hasta la reforma de 1992, es que se establece una modificación importante.

Por último, el artículo 130 del texto original de 1917, estableció que solamente corresponde a los poderes federales la intervención en las leyes y el Congreso no podrá dictar o aprobar ningún tipo de ley referido a las religiones. En comparación a Cuba, este hecho tiene una significación importante, ya que la Asamblea Nacional, que funge como Congreso en el país, es quien tiene capacidad de aprobación de leyes. Sin embargo, todas las leyes son aprobadas inicialmente con el “visto bueno” del Buró Político del Partido Comunista.

También expuso que la ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias y concede a las legislaturas de los Estados únicamente la facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de los ministros de cultos. Otro elemento es la imposibilidad de ejercer la política en cargos públicos de los ministros de culto. Sobre esto establece el texto original:

> Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto, se necesita ser mexicano por nacimiento. Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del Gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos (1917, pág. 100).

De igual modo, aunque sea el ministro de culto de nacionalidad mexicana no podrá participar de manera activa en la política. En los artículos 55 y 58 de esta Constitución, también se establece esta restricción para la elección de diputados, quien no debía ser ministro de algún culto religioso. En relación con los ministros de culto, además el 130, aprobó la incapacidad legal para ser herederos, por testamento, de los ministros del mismo culto o de un particular con quien no tenga parentesco dentro del cuarto grado. Los bienes muebles o inmuebles del clero o de asociaciones religiosas, se regirán, para su adquisición por particulares, conforme el artículo 27 de esta Constitución. Por su parte, para dedicar nuevos inmuebles locales al culto público se necesitaría un permiso de la Secretaría de Gobernación.

Debían mantenerse informada y actualizada a la municipalidad de los encargados, de los cambios y un registro (bajo pena) de los templos y personas encargadas de estos.

Finalmente, este artículo también reguló las actividades de las asociaciones religiosas en relación con las acciones políticas y las publicaciones periódicas de carácter confesional. Sobre las primeras, quedaba estrictamente prohibida la formación de cualquier clase de asociación política que en su título u objetivos se pudiera asociar con la religión y no podían usar los templos para ningún acto de carácter político. En relación con las segundas, en las publicaciones de tipo religioso no se podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país.

Con este artículo se evidenció que la relación que primó fue la separación desde una secularización y laicización beligerante. La idea de la restauración de las libertades alcanzadas por la independencia, con la Revolución y esta Constitución de 1917, desencadenó el conflicto y agudizó el enfrentamiento activo del Estado con las instituciones religiosas, especialmente la Iglesia católica, en su búsqueda de la autonomía y la laicidad del Estado. El insipiente Estado postrevolucionario se seguía fortaleciendo con la Constitución de 1917.

Sin embargo, se debe reconocer que no se caracterizó por una homogeneidad plena y uniforme. La Constitución sentó las bases para un Estado nacional, reconociendo derechos sociales, laborales y agrarios que permitieron la incorporación de sectores populares y la promoción de una educación más igualitaria, aspectos clave para la cohesión nacional. Las garantías presidenciales en varios mandatos sobre la búsqueda y el mantenimiento de la paz en el territorio nacional permitieron la práctica de acuerdos entre ambas instituciones y de reformas sutiles a determinados artículos de la Constitución durante décadas.

La Iglesia católica, a través de las encíclicas papales ya desde finales del siglo XIX y principio del XX trató sus preocupaciones al respecto y se planteó también la dicotomía moderna sobre el Estado laico o confesional y su participación en ello.

En este período, a razón de Carlo Fantappié (2018): “la Iglesia romana se sentía asediada por los Estados nacionales de ideología liberal que le negaban cualquier tipo de reconocimiento jurídico de su autonomía y la equiparaban a tantas otras asociaciones que estaban sujetas a control estatal” (pág. 47). Ante la pérdida de hegemonía que estaba viviendo la Iglesia católica en América Latina y en Europa, a finales del siglo XIX y principio del XX, se planteó una reforma institucional relacionada con el establecimiento de normas universales por las que debía regirse como respuesta a estas determinadas exigencias históricas. El resultante de este proceso de reflexión se dio, en 1917.

En este año, paralelamente a la aprobación de la Constitución mexicana, el papa Benedicto XV promulgó el Código de Derecho Canónico. La aprobación de este documento regente para la Iglesia, se consideró como un instrumento de oposición jurídica y política de la Iglesia frente a los nuevos ordenamientos del Estado liberal donde no se reconociera la Iglesia católica o su sistema de creencias. Sin embargo, también debe hablarse de que es un intento de legitimación como institución, autónoma e independiente ante la nueva realidad de separación jurídica del Estado de la Iglesia.

El Código de Derecho Canónico defendió su naturaleza exclusivamente clerical, negando toda participación efectiva de los laicos en la responsabilidad de la Iglesia. En 1983, fue reformado por el papa Juan Pablo II derogando al anterior, conocido como el pío-benedictino de 1917. En este, se ratificó también la separación de la Iglesia con respecto al Estado y a los asuntos políticos. De esta manera, estableció en su artículo 285 § 3, la restricción de la participación del clero en un cargo político o público: “Les está prohibido a los clérigos aceptar aquellos cargos públicos, que llevan consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil” (II, 1983, pág. 14). No obstante, esto conllevó a otra reflexión: el papel de los laicos que pertenecen a sociedades no confesionales.

Como se aprecia en este apartado, el proceso de laicización fue iniciado y vigilado por las constituciones políticas en la institucionalización de las repúblicas independientes y la reafirmación de las mismas. Fue promovido desde la sociedad

civil y política que promovieron las ideas liberales influenciadas por la secularización moderna con posturas más radicales que otras. Uno de los elementos que marcó esta separación radical en las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue la imposibilidad de que los ministros de culto ejercieran cargos públicos y políticos en ambos casos de estudio. De esta manera, se limitó la participación concreta de la Iglesia en el poder político. Paralelamente, desde la Iglesia católica, a principios del siglo XX, también hubo un posicionamiento radical al respecto, prohibiendo la participación del clero en estos procesos en los artículos que promovió el Código de Derecho Canónico.

Sin embargo, los datos obtenidos evidenciaron una acción diplomática subterránea y silenciosa por parte de la Iglesia para continuar influenciando en las tomas de decisiones, aunque en algunos momentos la hizo explicita. Esto se evidenció desde dos dimensiones fundamentales: indirecta desde la guía del papa y los obispos con las encíclicas y las cartas pastorales de las Iglesias locales; y directa con la participación del laicado católico comprometido con su fe, los valores cristianos y la institución religiosa en la participación activa en los asuntos políticos. A pesar de estos esfuerzos, no evitó episodios de máximo conflicto en estas relaciones y en otras ocasiones los promovió y agudizó.

En el caso Cuba, otra fue la historia de las relaciones entre la iglesia y el Estado en la primera mitad del siglo XX sin el conflicto frontal como en México, pero defendiendo el principio del laicismo en las constituciones de 1901 y 1940. Como se ha referido en el apartado anterior, los Estados Unidos de América intervinieron militarmente en la isla de Cuba a partir de 1898 cuando se dio por terminada la guerra del Ejército Libertador con España. El período de intervención norteamericana se consideró como un período de tránsito que garantizaría la independencia y la erección de la nueva nación soberana. Aspecto que no se cumplió del todo bajo el apéndice constitucional de la Enmienda Platt.

El primer paso para la conformación de la República fue la convocatoria y realización de la Asamblea Constituyente en 1901. En este espacio se dio, o al menos se recogió de manera documental, uno de los debates más importantes que

hasta el momento no había llamado la atención: determinar el lugar de la religión y la Iglesia católica en el Estado.

En enero de 1901, el obispo Sbarreti escribió a la comisión redactora de la Constitución solicitando el espacio necesario para la Iglesia en el contexto de la república que se constituiría. En el debate, el punto más gélido referente a la Iglesia fue el dedicado a las futuras relaciones con el Estado. Juan Gualberto Gómez, representante de la corriente independentista que luchó durante la llamada Guerra Necesaria de 1895, no estuvo de acuerdo con que se incluyera en la Constitución ningún artículo referido a las relaciones Iglesia y Estado. Según Suárez Polcari (2003), Gómez entendía, al igual que otros referentes, que esto maniataba el futuro obrar del pueblo cubano admitiendo que la separación no afectaría tanto a la Iglesia como al Estado.

Sin embargo, otros de los presentes, inspirados en las constituciones de los nuevos Estados independiente de la región, insistieron en la necesidad de precisar qué papel debía jugar el fenómeno religioso en la República y la presencia o no del término “Dios” en el documento resultante. El texto definitivo sobre este tema apareció en el Título Cuatro referente a los Derechos que garantizaba la Constitución, en la Sección Primera sobre los derechos individuales. De esta manera, el artículo 26 lo expresa:

> Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y al orden público. La Iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar en caso alguno, ningún culto (26, 1901).

Analizando este artículo, que es el único donde se habla propiamente de religión, quedó evidenciado la necesidad de establecer el límite claro entre la Iglesia y el Estado. La laicidad se presentó como una característica inviolable del nacimiento de la nación.

A pesar de ello, se recoge evidencia documental que el 20 de mayo de 1902 se inauguró la República con una ceremonia bajo la invocación del nombre de Dios, la ratificación de la libertad religiosa y el decreto de la separación de la Iglesia y el

Estado (Varela, 1998). Para dar cumplimiento a la posibilidad de ejercicio de todos los cultos, rápidamente se creó un Departamento dentro de la Secretaría de Gobernación que estaría encargado de registrar las distintas asociaciones privadas incluidas las religiosas. No obstante, la Iglesia católica quedó siempre exenta de dicho registro asumiéndose implícitamente que su presencia y actuación era legitimada por la sociedad civil y las autoridades gubernamentales.

Los datos de este período evidenciaron que frente a los procesos electorales que se sucedieron, la Iglesia católica local estuvo siempre presente a través de las circulares de los obispos diocesanos. En general, mediante estas cartas los prelados llamaron la atención del clero para que se abstuvieran de militar en ningún partido político y de participar activa o pasivamente en la propaganda política. El derecho al sufragio se les permitió. La recomendación fundamental para ejercer el voto se centró en que el voto del clero, religiosos y población católica debía guardarse para un candidato que fuera católico práctico. Este sería considerado de gran provecho para la nación (Porlcari, 2003).

Esta Constitución de 1901 se reformó en varias ocasiones hasta que en 1940 se convocó una nueva Asamblea Constituyente que respondiera a las necesidades de los tiempos. En esta, nuevamente el tema sobre el término de “Dios” salió rápidamente a la luz. En esta ocasión, la gran mayoría de los delegados a la Asamblea Constituyente habían votado a favor de la colocación de “Dios” para la introducción de la Carta Magna. Otros de los temas que surgieron para el texto en el debate se encontraban: la aceptación de la libertad de cultos, pero siempre con el debido respeto a la moral cristiana; la necesidad de mantener libre la enseñanza religiosa y la extinción de los impuestos perpetuos de la propiedad.

Por lo general, los gobiernos habían mantenido una relación de cordialidad con la instancia religiosa, aunque promovía la separación de la Iglesia y el Estado. La Asamblea Constituyente para 1940 y la consumación de una nueva Constitución política se gestó durante el período de los llamados gobiernos auténticos. Estos estuvieron marcados por una estabilidad política y la promoción de grandes cambios democráticos. Ejemplos de ello fue la legalización de los partidos de oposición y la

aprobación de la autonomía universitaria. Con relación a la Iglesia, se crearon puntos de encuentro en su enfoque social, ya que los obispos de la época dedicaron su atención a las clases populares y el sector obrero. No obstante, el Partido Auténtico era un movimiento político secular.

Para la nueva Constitución, se inspiraron en la Constitución española de 1931 por el corte progresista, democrático y a favor de la defensa de los derechos humanos donde la libertad religiosa era considerada como un derecho fundamental. Sin embargo, podemos identificar una cuestión susceptible de análisis: el predominio de la moralidad cristiana en la sociedad por encima de otros cultos. Entonces, el principio de libertad religiosa se convierte en una falacia.

Finalmente, el texto de la Constitución de 1940 empezó de la siguiente manera:

> Nosotros los delegados del pueblo de Cuba, reunidos en Convención Constituyente, a fin de dotarlo de una nueva Ley fundamental que consolide su organización como Estado independiente y soberano, apto para asegurar la libertad y la justicia, mantener el orden y promover el bienestar general, acordamos, invocando el favor de Dios, la siguiente Constitución (1940, pág. 1).

En cuanto a establecer absolutamente la moral cristiana por encima de otras formas, estaba dada por el auge de las religiones de matriz africana que se había dado en la sociedad cubana. Los rituales y creencias asociadas con este tipo de religiosidad eran considerados como marginales y proclives a la comisión de delitos. Las prácticas religiosas de este tipo eran propias de un sector de la población sucesora de los esclavos venidos de África, agrupados en los cabildos de nación y transmitidas de una generación a otra. La mayoría de las asociaciones actuaban desde la clandestinidad, pero el sistema de símbolos y creencias ya formaba parte de la cosmovisión de la sociedad cubana dado los altos niveles de sincretismo que experimentaron con la religión católica durante la etapa colonial (Machado, 2009).

La garantía del mantenimiento de las libertades religiosas bajo la vigilancia de la moral cristiana se plasmó en el artículo 35 que reprodujo íntegramente el

artículo 26 de la Constitución de 1901. De igual forma, dejaba establecido la separación de la Iglesia y el Estado. Otro artículo que estableció el carácter laico fue el 55 que trataba el asunto del tipo de enseñanza:

> La enseñanza oficial será laica. Los centros de enseñanza privada estarán sujetos a la reglamentación e inspección del Estado, pero en todo caso conservarán el derecho de impartir, separadamente de la instrucción técnica de la educación religiosa que deseen (1940, 55).

El otro artículo que dentro de la Constitución contenía el tema religioso era el número 10. Este, establecía como un derecho de todo ciudadano, que no podía ser objeto de discriminación ni extorsión alguna por razón de su raza, clase, opiniones o creencias religiosas.

Al igual que en las otras ocasiones, Monseñor Arteaga, en su condición de Vicario Episcopal, dirigió una Carta Circular para orientar al clero y los católicos sobre las elecciones a realizarse en julio de 1940. La preocupación, como en las circulares anteriores, era dejar claro que la Iglesia católica no tenía ninguna conexión con partidos políticos y que todo católico podía y debía ejercer libremente el voto en cualquiera de los partidos. La sola excepción era que debían elegir que no tuvieran un programa antirreligioso y ateo.

La última Constitución del siglo XX que tuvo la República de Cuba fue la de 1976 durante la época revolucionaria. Esta recogió los principios fundamentales que quedaron registrados en las Tesis y Resoluciones del Partido Comunista de Cuba en su Primer Congreso de 1975. Se consideró uno de los mayores frutos de la Revolución y anuló completamente la Constitución de 1940 catalogada como un reflejo y rezago de sociedad capitalista.

El primer aspecto en el análisis de contenido del texto a la Constitución cubana de 1976 fue encontrar la frecuencia de la palabra “religión” o “religiosa”. Solo se recoge tres veces en el artículo 54; mientras que “iglesia” no está presente en ninguna parte. Síntoma de que el tema religioso no era de interés jurídico para el gobierno revolucionario, pero sí lo fue de facto.

Como se mencionó, el artículo 54 es el único que abarca la cuestión religiosa para la sociedad cubana revolucionaria y socialista de 1976, aunque también le afecta el artículo 38 que trata sobre la educación, el 52 sobre la libertad de expresión y el 61 sobre las libertades en general. En esta sección, debido al tema de investigación, se le prestó máxima atención a analizar el artículo 54 dado el fuerte carácter ateo que defendió más que el principio de laicidad.

Artículo 54:

> 1. El Estado socialista, que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su referencia.
>
> 2. La ley regula las actividades de las instituciones religiosas.
>
> 3. Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la Revolución, a la educación o al cumplimiento de los deberes de trabajar, defender la patria con las armas, reverenciar sus símbolos y los demás deberes establecidos por la Constitución (1976, pág. 35)

Como puede ser observado, tres categorías están implícitas en este segmento que rigió a la sociedad cubana en materia religiosa por casi veinte años: ateísmo, control y criminalidad. Aunque se garantizó la libertad de creencia y práctica religiosa, la remarcada ideología que defendía la concepción marxista - leninista constituía una declaración abiertamente de principios. En este fragmento, el párrafo número tres fue el más crítico para la población que hiciera pública su derecho de libertad de fe. Que sea considerada como ilícito y vergonzoso negarse a defender la Revolución porque sus creencias no se lo permitan, se adjudicaba al Estado la potestad de juzgar y sancionar estas acciones con peso de pena. La otra cuestión, afectó fundamentalmente a la comunidad religiosa de los Testigos de Jehová. El sitio oficial de la comunidad explica por qué este acápite restringe uno de sus principios fundantes:

> Los Testigos de Jehová respetamos a los gobiernos y los símbolos patrios y aceptamos que otros decidan saludar a la bandera, hacerle un juramento de

> lealtad o cantar el himno nacional. Sin embargo, los Testigos de Jehová decidimos no participar en esas ceremonias porque creemos que están en conflicto con lo que enseña la Biblia (pág. 1).

Ante las normas de las congregaciones religiosas de este tipo, las contradicciones se agudizaron en la población cubana provocando procesos de exclusión de instituciones escolares y laborales durante esta etapa. Por tal motivo, para algunos especialistas investigadores de este período como Manuel Fernández (1984), lo que subyace en el texto es una especie de terrorismo ideológico que facilita la represión de cualquier crítica que provenga del dinamismo de una fe cristiana. Asimismo, aunque quedara establecido implícitamente que la religión es cuestión privada y, como tal se reconoce en las Bases del Partido Comunista, el Estado aspiraba a eliminar el fundamento de ella por la educación del pueblo en la educación científica materialista.

Ante el posicionamiento anticlerical o que defendían el principio de la laicidad de los Estados nacionales la voz de la Santa Sede no se hizo esperar. Asumió una postura también radical en este sentido sobre la participación del clero en los asuntos políticos.

2.4.- Los momentos de máximo conflicto en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en México y Cuba. El sistema de separación en sus casos más extremos.

Durante el período que se ha analizado en el apartado anterior sobre las relaciones de separación que se establecen entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México, se pueden distinguir momentos históricos de mayor conflicto marcado por acontecimientos muy concretos. Por lo general, estos hechos se dieron a raíz de la implementación de leyes propiamente anticlericales. En México, en 1857 se inicia el proceso de separación que se radicaliza después de la Revolución con la Constitución de 1917 donde desaparece totalmente la existencia legal de la Iglesia católica. En Cuba, este proceso comienza con la Constitución de 1901 que

también se radicaliza con la Revolución, la declaración del carácter socialista en las tres primeras décadas y la Constitución de 1976.

Los gobiernos revolucionarios que se sentían herederos de la tradición liberal reformista pretendieron colocar la supremacía del Estado frente a la Iglesia católica. Con la puesta en vigor de la Constitución de 1917 en México, bajo los diferentes mandatos en la primera mitad del siglo XX, se veló por el cumplimiento de las leyes específicamente en relación con la Iglesia católica. De esta manera, el presidente Plutarco Elías Calles, en 1926, reforzó las medidas contra la acción de la Iglesia y la tenencia de propiedades con las llamadas Ley Calles.

> El presidente expidió la Ley Calles que reunió todos los decretos y reglamentaciones de los artículos relacionados con la Iglesia, además de que se establecían sanciones a los infractores de los artículos 3°, 5°, 24, 27 y 130 constitucionales. El resultado fue la suspensión del culto que los jerarcas de la Iglesia determinaron para el 31 de julio del mismo año (2003, pág. 3).

Según los archivos revisados del *Pontificium Consiliium* de Cultura, durante la campaña presidencial Calles afirmó que consideraba al clero como la causa principal de la degeneración de México y a la Iglesia como la institución que más tierra poseía en el país. En el Diario Oficial, Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos del 2 de julio de 1926 se estableció la reforma del código penal para el distrito y territorios federales sorbe los delitos y faltas en materia de culto religioso (1926).

Entre los artículos más significativos están el que prohíbe a los extranjeros cualquier práctica del ministerio del culto religioso, sometido a la infracción de esta ley a pena de expulsión o multa monetaria. Asimismo, infringir la ley que prohíbe la enseñanza religiosa a nivel de educación primaria o los establecimientos estatales, sería juzgado a cumplir multas o arresto. De manera general, quedaba establecido una pena a fuerza de la ley para cada aspecto de la constitución vigente sobre el incumplimiento de ella.

Otro de los más significativos es el artículo 7 de la Ley Calles:

> Las personas que induzcan o inclinen a un menor de edad a la renuncia de la libertad por virtud de voto religioso, serán castigadas con la pena de arresto mayor y multa de segunda clase aun cuando existan vínculos de parentesco entre sí. Si el inducido es mayor de edad, la pena será de arresto menor y multa de primera clase (1926, pág. 2).

De esta manera, la presunción de cometer este delito limitaba estrictamente a emitir votos religiosos. Los 33 artículos, contraían penas para la participación política de las asociaciones religiosas, clero, publicaciones en acciones políticas[43]. El desconocimiento de las leyes constitucionales o la incitación a ello, por parte de los ministros de cultos, también sería sancionado con privación de libertad. Rápidamente se asumió como una declaración de guerra para gran parte del pueblo creyente mexicano, cuando, para otros analistas, la Ley Calles lo que pretendió fue aplicar los principios constitucionales de 1917 en relación con la Iglesia católica y el culto público.

La instancia responsable de velar por el cumplimiento de cada una de las disposiciones y "castigar" a Iglesia católica y sus representantes en el caso que infringieran la ley quedó en manos de todos los niveles de gobierno. Para ello, cada artículo establecía la autoridad política competente que debía ejecutar los mandatos. No obstante, para que no quedara duda de ello, desde el artículo 23 al 33 se estableció la responsabilidad bajo pena de ley que deberían tener las autoridades federales, municipales y funcionarios del Ministerio Público con respecto a la vigilancia del cumplimiento de la ley. Por ejemplo, en el artículo 23 se estableció:

---

[43] Ante la imposibilidad de tratar en publicaciones católicas en México asuntos relacionados con la política según disposición constitucional, esto se convirtió en un dato significativo para esta investigación, ya que, durante el proceso de revisión de archivos del período analizado, los temas referidos a la participación en México de la jerarquía de la Iglesia y los laicos en la esfera pública y en relación con la política se encontró en publicaciones católicas seriadas de otros países como Costa Rica, Argentina y Perú. A partir de los noventa, sí, se encontraron más variedad de folletos y revistas católicas mexicanas que se referían propiamente a temas políticos, de interés público, incluso utilizándolas como vías para denunciar la acción del Estado ante determinados hechos como los acontecimientos en Chiapas durante el levantamiento del EZLN. Estos serán analizados en el capítulo 4 posteriormente.

> Corresponde principalmente a las autoridades federales cuidar del cumplimiento de esta ley. Las de los Estados y municipios son auxiliares de las primeras y, por consiguiente, igualmente responsables, cuando por su causa deje de cumplirse cualquiera de los preceptos de la presente ley (Calles, 1926).

Ante las medidas radicales contra la acción de las instituciones religiosas e inspirados por la encíclica papal *Rerum Novarum* (1891), en 1925 miembros representativos de la Unión de Damas Católicas, los Caballeros de Colón, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Confederación Nacional Católica del Trabajo, fundaron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa[27]. Rodrigo Ruiz Velasco Barba en su artículo *Clarososcuros de la Guerra Cristera* explicó que, por su parte, desde Roma, en febrero y noviembre de 1926 el papa Pio XI condenó las leyes mexicanas y la represión en sus cartas *Paterna Sane Iniquis afflictisque*. Además, el episcopado mexicano por conducto de una Carta Pastoral Colectiva de abril de 1926 cerró filas con el célebre *non possumus*. Ante esta situación, el propio Calles respondió a los obispos que no les quedaba sino dos caminos: las cámaras o las armas. Aunque, luego, en septiembre, una petición de reconsideración de los obispos, acompañada por una colecta de dos millones de firmas organizada por la Liga, resultó rechazada por el Congreso bajo el argumento de que, al no aceptar la Constitución de 1917, los prelados habían perdido la ciudadanía mexicana (2021).

De otro lado, la revisión del sitio de Archivos Históricos de la UNAM develó que la Liga determinó encabezar un boicot económico para presionar la derogación de dicha ley. Ante la negativa del gobierno, consideraron que la acción cívica se había agotado y que se procedería a un levantamiento armado el 1 de enero de 1927. Sin embargo, levantamientos espontáneos en Zacatecas ya habían iniciado los que se conoció como “la cristiada” o la Guerra Cristera (UNAM, 1959).

Según Velasco Barba (2021), varias entrevistas extraoficiales tuvieron lugar entre obispos y representantes gubernamentales. Paolo Valvo (2023), hace énfasis especial de los procesos de negociación y la diplomacia norteamericana. Tras la llegada a México del embajador estadounidense Dwight Whitney Morrow, en

octubre de 1927, la idea de alcanzar un *modus vivendi*[28] entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano encontró un decisivo impulsor.

A partir de este momento, la rebelión de los que fueron llamados cristeros constituyeron un mosaico de expresiones y motivaciones. Según María del Refugio González (1992), significó un recrudecimiento de las contradicciones ya existentes en comunidades campesinas donde se evidenciaba, por una parte, el impacto de la secularización decimonónica de los que optaron por ser agraristas y, por otro, la presencia clerical con toda la infraestructura que instrumentó para restaurar el orden en Cristo mediante las fuerzas cristeras.

Con el fin de detener la oleada de violencia, en 1929, la alta jerarquía eclesiástica en la figura del arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores acordó con el nuevo presidente Emilio Portes Gil el fin de los levantamientos. Lejos de calmar los conflictos, esto provocó más contradicciones ya que no consideró a los militantes seglares y cristeros y tampoco se cumplieron los acuerdos. Los acuerdos firmados entre el gobierno y el Episcopado en 1929 no contaron con el consentimiento de la Liga que resurgiría en 1932 para una nueva etapa de lucha: la segunda cristera (UNAM, 1959).

La guerra cristera, sólo en su primera fase entre 1926 y 1929 ha sido la más explorada por los especialistas. Sin embargo, varios autores consideraron los momentos más críticos la segunda etapa desarrollada durante el gobierno de Cárdenas. Como forma de evitar los enfrentamientos entre los miembros de la Liga y de las autoridades gubernamentales, la Santa Sede comenzó a inferir en la desarticulación de la Acción Católica Juvenil Mexicana mandando a crear una nueva Acción Católica que se opusiera a la lucha armada.

> Roma ofrecía el santo remedio de una nueva versión de la Acción Católica y empezó por desmantelar todas las organizaciones existentes, la más importante siendo la ACJM, elemento motor en la Liga, a la vanguardia de la lucha armada pasada. Los ligueros más radicales, que habían soñado con llegar de manera revolucionaria al poder, para instaurar una utopía católica,

nunca perdonaron a los arzobispos encargados de los arreglos (Mayer, 2005, pág. 35).

A razón de Enrique Guerra Manzo (2007), al reformarse el artículo 3ro de la Constitución donde se establecía la educación socialista, comenzaron a desarrollarse numerosos conflictos y luchas violentas en el campo y en las ciudades. Los conflictos primaban entre maestros y grupos de católicos articulados, principalmente, en la Unión Nacional de Padres de Familia, organización muy cercana al clero. De esta manera, en 1934 se reanudó el conflicto armado que duró aproximadamente hasta 1940. La Segunda Cristera, fue una respuesta de los grupos católicos armados a estas políticas del gobierno. Algunos especialistas la han abordado como una continuación de la guerra iniciada en 1926, aunque también se ha descrito como un segundo periodo de persecución.

Ante los nuevos levantamientos, Cárdenas, pretendió aplacar la situación entregando propiedades confiscadas y reabrió varios templos, prometiendo no cometer los mismos errores con la Iglesia que sus antecesores. No obstante, con la implementación de las ideas socialistas, la Iglesia católica consideró el Socialismo al mismo nivel que la Revolución. La Iglesia, al inicio de su mandato, se empeñó en frenar "el obrerismo y el agrarismo" cardenistas hasta 1938. Con el asesinato de alguno de los principales líderes y la propuesta de amnistía para los involucrados, el conflicto fue en declive. Finalmente, Federico Vázquez aceptó la amnistía total ofrecida por el presidente Manuel Ávila Camacho poniendo fin a las guerras cristeras y permitiendo la reintegración de los excristeros a la vida pública y política.

A partir de este momento, se vivió plenamente el *modus vivendi* en los sexenios de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán; incluso, el arzobispo Martínez no tuvo ningún problema para declarar públicamente que, durante esos dos periodos presidenciales, la Iglesia católica en México, había vivido dentro de un clima de tolerancia, cooperación y armonía con el Estado. Durante el inicio del sexenio de Adolfo Ruiz Cortines, el *modus vivendi* sufrió una transformación. Sin un conflicto de por medio, la relación entre Estado e Iglesia se normalizó. Tanto uno como la otra se dedicaron prácticamente a sus labores primordiales y se

desatendieron del otro. Desde estos criterios, se puede plantear el fin del anticlericalismo de facto abierto del Estado, aunque a nivel constitucional todavía era un problema que resolver.

A razón de Víctor Villanueva Hernández (2022): “Por modus vivendi entendemos la relación de tolerancia y colaboración que se estableció entre ambas instituciones” (p. 8) sin que haya modificación de las leyes. Siguiendo la investigación presentada por este autor, él sostiene que “los acuerdos” de 1929 sólo puso fin al conflicto religioso armado que inició en 1926 durante el gobierno del general Plutarco Elías Calles porque la persecución estatal a la Iglesia católica continuó y sólo fue evidente un alto en ella y una determinación por modificar realmente las relaciones, a partir de 1937-1938.

Igualmente, Roberto Blancarte (1993), plantea que el *modus vivendi* permitió a la Iglesia mexicana evitar el enfrentamiento político y comenzar a ganar terreno en la esfera pública, donde la Acción Católica Mexicana asumió un papel central.

Aunque por parte del Estado se garantizó estos procesos de pacificación, la labor de Monseñor Luis María Martínez, en su período como arzobispo fue fundamental para este momento de distensión. A raíz de la investigación mencionada de Víctor Villanueva Hernández (2022) el arzobispo Martínez, en su doble rol como arzobispo de la Arquidiócesis de México y Encargado de Negocios del Vaticano en México, tomó la encíclica del papa Pío XI, *Firmissimam constantiam*, como su plataforma de gobierno para llevar a la Iglesia mexicana a una relación de tolerancia con el poder civil. En efecto, la nacionalización del petróleo en marzo de 1938 fue la oportunidad para demostrarle al gobierno cardenista que no era antagónica, sino igual de nacionalista y patriótica que el mismo Estado.

Con el papa Pío XII a partir de su mandato en 1939, se puso a prueba un camino basado en la diplomacia. El eje central de su visión sobre la Acción Católica fue restaurar la obediencia de los laicos hacia la jerarquía. Esto permitió regular la acción política militante de los movimientos, grupos y asociaciones laicas. De esta manera, la participación en la política de los laicos quedaba excluida para salvar la

institución. Los obispos mexicanos pidieron a los católicos ingresar en la nueva Acción Católica Mexicana y bajar las banderas de la militancia (Mayer, 2005).

Sobre esta nueva realidad de la Iglesia en México y el papel que tenía en la sociedad, Soledad Loeza expresó:

> Más de 150 años de separación de Iglesia y estado, los conflictos y la misma legislación anticlerical no destruyeron el catolicismo, pero al menos lo relativizaron, en la medida en que limitaron efectivamente la autoridad de la Iglesia sobre los hábitos y las costumbres de la sociedad y propiciaron la secularización (Loeza., 1991, pág. 12).

En este análisis, con respecto al caso cubano, la época de máximo conflicto entre la Iglesia católica y el Estado se reconoce después del triunfo de la Revolución de 1959. Los expertos coinciden en que a pesar de que el periodo entre 1901 y 1959 marca una etapa de separación la Iglesia católica se había visto fortalecida y reflejaba un dinamismo tanto a nivel parroquial, diocesano y en sus obras sociales. (Méndez, 1960, pág. 2-5)

A partir de las entrevistas realizadas, uno de los informantes expresó que:

> Después del triunfo de la Revolución, el primer desacuerdo entre la Iglesia y los rebeldes fue no aceptar los fusilamientos que se comenzaron a realizar con los colaboradores del ejército de la dictadura de Batista. Esto se expresó también en las cartas de los obispos. En aquella época se hacían a título personal, colegiadas con el episcopado, y como respuesta, el gobierno tomó represalias (12, 2023, pág. 1).

Hay que reconocer en este punto una diferencia considerable con respecto a los períodos de conflicto entre la Iglesia católica y el Estado entre Cuba y México. Nunca hubo un enfrentamiento armado en la isla. Las represalias a las que se refiere este entrevistado, son: las Leyes de Nacionalización, las UMAP, la expulsión de sacerdotes, los actos de repudio y la suspensión en los centros de trabajo de los creyentes y católicos abiertamente practicantes. Por tal motivo, a partir de estos acontecimientos, la Iglesia comenzó a vivir el período de silencio hasta 1993 con la carta pastoral *El amor todo lo espera*.

Con el triunfo de la Revolución y el derrocamiento de la dictadura de Batista en 1959, se dio paso a los juicios y fusilamiento de los involucrados en actos de tortura y ajusticiamiento de los movimientos estudiantiles, obreros y campesinos revolucionarios en el régimen anterior. Ante esto, los obispos comenzaron a pronunciarse acerca de la falta de rigor jurídico en los juicios ya que algunos fueron transmitidos hasta por la televisión y realizados en lugares públicos. La voz de los prelados se elevó en petición de clemencia a favor del perdón.

Sin lugar a duda, el período más fuerte de conflictos se centró en la década de los sesenta. El primer elemento que afloró rápidamente en las contradicciones fue el carácter que iba a asumir la Revolución ante los deseos de algunos grupos y partidos políticos defensores de la corriente socialista. Desde el inicio, comienzan los enfrentamientos entre socialistas y católicos. Un hecho donde se dejó clara la posición de la Iglesia ante esto fue el Congreso Católico Nacional efectuado en 1959. A raíz de la entrevista realizada a una de las asistentes a este Congreso, se conoció que el clima que primó era de apoyo a la Revolución:

> Mira, en los primeros años de la Revolución, en el año 59, por ahí, se dio el Congreso Nacional Católico en La Habana. Fue visitado por el Primer Ministro entonces de nuestra nación, Fidel Castro. La concentración fue en la Plaza de la Revolución, la imagen de la Virgen de la Caridad estuvo en ese encuentro y fueron personas de toda la isla, delegaciones completas. Fue un encuentro muy bonito, en una gran armonía, donde estaba el Estado (5, 2023, pág. 1).

Sin embargo, el Congreso también fue expresión de la opinión pública que existía en la isla dividida por un grupo que concebía que el gobierno revolucionario estaba radicalizado a la izquierda y otro grupo esperanzado en la transformación de la nación donde la Iglesia jugaría un papel importante (Valdespino, 1959). En este año ya se habían comenzado a implementar medidas radicales como la Ley de

Reforma Agraria[44] por lo que la Iglesia apoyaría a la Revolución siempre y cuando no se decantara hacia el socialismo.

En este sentido, uno de los primeros enfrentamientos públicos se dio durante una protesta llevada a cabo por estudiantes de la Universidad Católica ante la llegada de un líder comunista soviético invitado por el Partido Socialista Popular (1960). En este contexto todavía existía en Cuba la pluralidad partidista, proceso que se eliminó en 1975 con la constitución de un sistema de partido único centralizado por el Partido Comunista de Cuba (PCC). Ante estas acciones, durante el IV Congreso Nacional de la Juventud Socialista en La Habana, Juan Marinello siendo Secretario General del Partido Socialista Popular declaró que la gran mayoría de la juventud católica estaba con los enemigos de la Revolución y se corearon gritos de ¡paredón! Añadió:

> Los comunistas atacarán con firmeza si los jóvenes católicos persisten en las actividades contrarrevolucionarias. Si salen del templo y hacen contrarrevolución, nos encontrará en primera fila luchando contra ellos (1960, pág. 3)

De esta manera, comienza a construirse la representación social que se convierte paulatinamente en el estigma que cargará la Iglesia católica en Cuba: los católicos son contrarrevolucionarios y, por transitividad, la Iglesia católica cubana es contrarrevolucionaria. Existen especialistas en el tema como Petra Kuivala (2019) que, en su tesis sobre la Iglesia en Cuba *Never a Church of Silence: The Catholic Church in Revolutionary Cuba, 1959-1986*, considera que durante este período la Iglesia mantuvo una participación a través de cartas y su trabajo pastoral disidente. Sin embargo, a partir de las entrevistas realizadas a sacerdotes y laicos y el análisis documental, considero que sí fue un periodo donde los miembros de la

[44] La Ley de Reforma Agraria de 1959, consideró la expropiación de tierras entregándolas a los campesinos hasta 30 caballerías. De esta manera expropió a grandes empresas, a terratenientes y también limitó las propiedades de la Iglesia en este sentido. Posteriormente, en 1963 se dictó la II Ley de Reforma Agraria que limitó la tenencia de tierras a cinco caballerías, pasando la restantes a la propiedad del Estado socialista. Esta ley junto a las Nacionalizaciones del gran capital extranjero, la educación, salud y la Reforma Urbana permitió el inicio originario del capital del estado siguiendo las normas de las leyes socialistas.

Iglesia católica vivieron miedo por lo que optaron por limitarse al trabajo pastoral al interior de los templos, silenciados. Podría pensarse como especie de modus vivendi que adoptó la Iglesia católica en Cuba como mecanismo de supervivencia.

Como remate de estos acontecimientos, los obispos católicos se pronunciaron. Mons. Manuel Rodríguez Rozas, obispo de la diócesis de Pinar del Río, declaró que ningún católico puede ser comunista, no puede comulgar con el comunismo y tiene que estar en contra de esa doctrina. Por su parte, Mons. Enrique Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba expresó al respecto en su Carta Pastoral de 1960:

> Es por demás sabido que hoy el gran enemigo del cristianismo es el Comunismo, siempre vigilante, siempre alerta, pronto siempre a caer sobre la presa. (…) No quiera de manera alguna cooperar con el comunismo, o ir del brazo del mismo, deben tratar de alejarse de este implacable y prepotente enemigo del cristianismo cuanto puedan y no dejarse impresionar por sus frases o promesas, más o menos disimuladas y halagüeñas (Fernández., 1984, págs. 68-70).

Otros dirigentes del PSP, como Blas Roca, pedían la depuración del clero, se acusaron de contrarrevolucionarios al Cardenal Arteaga, al Nuncio Apostólico Mons. Luigi Centoz alineándolos con arzobispos de Estados Unidos, se acusó a la juventud católica de estar al servicio de los enemigos de la Revolución. Se acuñaron términos como “esbirros con sotana”, “curas falangistas”, por la declaración de religiosos españoles que apoyaron el levantamiento de Franco en España. Junto a ello, otra idea reinó en este discurso anticatólico: la imposibilidad de manifestaciones públicas de tipo religiosa. Todo esto es considerado para “dentro del templo”.

Como respuesta a todo esto, el 7 de agosto de 1960, sale una Circular del Episcopado cubano que fue considerada por el gobierno revolucionario una declaración de guerra. En ella se expresa:

> No se le ocurra, a nadie, venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mal entendida unidad ciudadana que nos callemos nuestra oposición a estas doctrinas porque podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más

> fundamentales principios. Contra el comunismo materialista y ateo, está la mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico. Que la Santísima Virgen de la Caridad no permita que esto llegue jamás a suceder en Cuba (Circular colectiva del Episcopado cubano, 1960, pág. 81).

La respuesta de Fidel Castro, como líder legítimo de la Revolución y en su cargo de Primer Ministro, la dio en un discurso durante la Confederación de Trabajadores de Cuba donde llamó sacerdotes y obispos hipócritas reiterando que ser anticomunista era ser antirrevolucionario (Fernández., 1984). Posteriormente, en el año 1961, en este proceso de definición de los principios de la Revolución cubana, se desarrolló un congreso que reunió a los intelectuales cubanos más reconocidos de la época. En él, Fidel Castro, expresó en su discurso conclusivo del evento reconocido como *Palabras a los intelectuales* (1961):

> Esto significa que dentro de la Revolución todo, contra la Revolución, nada. Contra la Revolución nada, porque la Revolución tiene también sus derechos. El primer derecho de la Revolución es el derecho a existir. Y frente al derecho de la Revolución de ser y de existir, nadie –por cuanto la Revolución comprende los intereses del pueblo, por cuanto la Revolución significa los intereses de la nación entera–, nadie puede alegar con razón un derecho contra ella" (…) "Los contrarrevolucionarios, es decir, los enemigos de la Revolución, no tienen ningún derecho contra la Revolución, porque la Revolución tiene un derecho: el derecho de existir, el derecho a desarrollarse y el derecho a vencer (2019, 10).

Fidel Castro, como líder de la Revolución, comandó la alineación de la ideología del proceso cubano convirtiéndose en un referente para la región latinoamericana. A raíz de los acontecimientos con el gobierno de Estados Unidos y el apoyo y cercanía de la URSS a la Revolución, se declaró el carácter socialista de la Revolución irreconciliable, con el fenómeno religioso y la Iglesia católica.

A estas cuestiones, se le suma el deterioro de las relaciones con Estados Unidos. La decantación de la Revolución por el marxismo y comunismo se da ante los bombardeos de los aeropuertos y la invasión por Playa Girón en 1961 de un

grupo de cubanos exiliados en Miami, el progresivo acercamiento a la Unión Soviética y los países socialistas, convertirse en el epicentro de las negociaciones y el inicio de la Guerra Fría desembocaron en la nacionalización de las empresas norteamericanas y de propietarios cubanos, en la supresión, intervención o incautación progresiva de los principales medios de comunicación y sobre todo de la prensa escrita donde la Iglesia se pronunciaba[45]. También se suspendieron las procesiones, declarando las manifestaciones religiosas como ilegales.

A raíz de lo de playa Girón[46], las acciones represivas por parte del Estado aumentaron. Entre los entrevistados se conoció que hubo amenazas y detención de sacerdotes que supuestamente conspiraban contra la Revolución. A uno de los capellanes que vinieron en la invasión le fue encontrada una proclama destinada a ser leída por la radio al desembarcar. Esta fue una pieza clave presentada por Fidel Castro para convocar al apoyo de la expulsión de los sacerdotes extranjeros. De esta manera, 131 sacerdotes fueron expulsados en el barco español Covadonga, incluido el obispo auxiliar de La Habana Mons. Eduardo Boza Masvidal retenido por la policía en la parroquia La Caridad durante tres días. Al final, según Manuel Fernández (1984) había sacerdotes de doce nacionalidades, incluidos cubanos.

Otro hecho significativo durante los primeros años de la Revolución que generó fuertes conflictos fue la creación de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). Las ideas que se promovieron desde el pensamiento marxista – leninista sobre la necesidad de la creación de un “hombre nuevo” para la nueva sociedad socialista fueron reafirmadas por Ernesto Guevara en su obra *El socialismo y el hombre en Cuba* [47]. Para el Che Guevara, la educación, el trabajo y

---

[45] Estas leyes y medidas aplicadas durante la década de los sesenta por parte del gobierno revolucionario afectaron a todas las denominaciones religiosas y representaciones de iglesias en Cuba, no solo a la Iglesia católica. Sin embargo, las demás manifestaciones no fueron tan contestatarias como lo demostraron los representantes del catolicismo en la isla.

[46] La Invasión a Playa Girón en 1961 consistió en una operación militar fallida de tropas militares exiliadas y apoyadas por el gobierno de los Estados Unidos. El objetivo era derrocar a Fidel Castro y conformar un gobierno provisional. El retiro de la aviación del gobierno de Estados Unidos y el apoyo de la URSS al gobierno cubano encabezado por Fidel Castro concluyó en la victoria de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Entre las tropas expedicionarias se encontraban algunos laicos católicos con un compromiso significativo en la Iglesia.

[47] Es una obra reconocida entre los trabajos escritos por Ernesto Guevara (Che). En ella establece su pensamiento en cuanto al modo de actuar de los revolucionarios. Enfatizó en la necesidad de que

los incentivos morales eran acciones que garantizarían esta nueva posibilidad de ser humano en la Revolución (Guevara, 1988). Rápidamente se asumieron iniciativas para agilizar estos procesos. Ante esto, Aurelio Alonso expresó:

> Los años sesenta alcanzó tintes extremos como depuraciones de estudiantes universitarios por motivos religiosos y jóvenes comprometidos con las iglesias, en las UMAP. Esta institución dejó una huella sombría y dolorosa (2002, 19).

En Cuba, entre los años 1965 y 1968 fueron creados campos de trabajo forzado para hombres que, de alguna manera, se negaban a hacer el servicio militar obligatorio o eran rechazados en las Fuerzas Armadas por ser homosexuales. Las UMAP constituyeron espacios para ser "reeducados" por la Revolución. Además de homosexuales, artistas e intelectuales, también fueron llevados estudiantes universitarios afiliados a grupos religiosos, seminaristas y otros jóvenes comprometidos en diferentes denominaciones religiosas existentes en Cuba. Se contabilizó que más de 25 mil hombres, básicamente jóvenes, fueron reclutados porque se consideraban desafectos del régimen (Garcés 2019).

> Estas Unidades fueron una variante del servicio militar obligatorio, dirigido a estas personas, consideradas "lacras sociales" y, por ende, no capaces de manejar armas. Así, se le destinó a la producción agrícola, sobre todo azucarera; fueron obligados a cumplir jornadas de trabajo que podían superar las doce horas diarias. También, se les sometía a charlas y grupos de estudio, como parte de la formación ideológica esperada (Garcés 2019, 15).

En la revisión de documentos para esta investigación, se constató que las revistas católicas surgidas en la década de los noventa en las diócesis cubanas reflejaron en algunos artículos testimonios de personas que fueron reclutas en las UMAP. Tal es el caso de la sección Testimonio de la Revista *Presencia* donde Arístides Ramos lo cuenta en 1995:

---

junto al avance en el campo económico era necesario desarrollar en forma decisiva y determinante la conciencia revolucionaria que fuera capaz de crear un hombre nuevo que con particular incentivación diera su aporte al desarrollo de la sociedad.

> Treinta años atrás fui citado, el 29 de noviembre, para cumplir la ley del SMO (servicio militar obligatorio). Me llevaron a las afueras del poblado de Gelpi para esperar un tren con unos diez vagones llenos de jóvenes. Subí escoltado por soldados que portaban armas largas. El viaje duró 25 horas sin beber una gota de agua. (…) Alguien comentó que esa era una Unidad Militar de Ayuda a la Producción (UMAP) y que estaríamos allí por tiempo indefinido hasta que nos rehabilitáramos. Éramos 120 jóvenes, entre ellos líderes religiosos de la Iglesia católica y protestante, santeros, abacuás, Testigos de Jehová, adictos al alcohol, viciosos, homosexuales, etc. (pág. 8)

Ramos, en ese momento era el Secretario General del Consejo Diocesano de la Acción Católica de la diócesis de Matanzas. Posteriormente, llegaron a su misma unidad Jaime Ortega, Alfredo Petit[48], Jesús Pascual y otros líderes jóvenes representantes del movimiento laico y seminaristas. Durante los más de dos años que estuvieron ahí, aseguró que fue un privilegio haber sufrido a causa de su fe y que les permitió dar testimonio de Cristo.

> Esa maquinaria infernal que se llamó la UMAP, permitió que pudiéramos escribir páginas de amor fraterno, honestidad, perseverancia, ecumenismo y fe. Por eso les puedo afirmar que la UMAP es también historia de nuestra Iglesia (Ramos, 1995., pág. 8).

Otro de los testimonios encontrados de esta época fueron los recogidos en los artículos periodísticos de Araceli Cantero Guilber en su compilación *Cuba. Una fe que abre caminos*. *Quince años en el caminar de los católicos cubanos* (2005). El texto de Nancy Cabonell, de Las Tunas, expresa la resistencia y las alternativas que tuvo que desarrollar la Iglesia para conservar propiedades y apoyarse en los laicos para el trabajo pastoral. En el año 1967, recién casada ella y su esposo respondieron al llamado del obispo de irse a vivir a la iglesia para que el gobierno no interviniera el templo:

[48] Jaime Ortega, posteriormente es creado Cardenal de La Habana en 1994 por Juan Pablo II y Alfredo Pettit es nombrado Obispo Auxiliar de La Habana.

> Durante 15 años mantuvimos la iglesia abierta. Tocábamos las campanas dos veces al día y hacíamos actividades: rosarios, exposición del Santísimo. Dos veces por semana iba el padre Eulogio Vázquez para celebrar los sacramentos. En aquel templo convertido en hogar crecieron los tres hijos y uno de ellos se ordenó sacerdote (Guilbert, 2005, pág. 148).

Estos acontecimientos marcaron el comienzo de la llamada “época del silencio”, marcada por el éxodo, el exilio y debilitación de la Iglesia católica cubana.

Posteriormente, los años ochenta fueron marcados por los actos de repudio. Estas acciones las realizaban personas que se declaraban comprometidas con los principios de la revolución en contra de actitudes o personas que públicamente expresaban su descontento. Se realizaron fundamentalmente a las personas que salían del país hacia Miami que, por lo general, coincidían con que eran abiertamente católicos.

> Los actos de repudio han sido comparados con los pogromos o linchamientos multitudinarios y espontáneos que sufrieron los judíos en el siglo XX, o con los escraches argentinos, manifestaciones de exigencia de justicia popular y callejera contra partidarios de la dictadura de Videla. Pero no son exactamente lo mismo (Fuentes 2021, 1).

Estos actos han sido apoyados por los medios de comunicación oficiales con la divulgación de slogans como “Pim, pom fuera, abajo la gusanera”. Los actos de repudio han tenido el mismo modus operandi: se les grita “gusanos” o “vende Patria”, se sitia la vivienda, pintan las paredes con estas palabras y consignas revolucionarias. En los casos más extremos se han acercado a quitarles los servicios de electricidad y agua o han lanzado objetos y huevos a las paredes de las casas donde se encuentran las personas elegidas. Estos grupos han sido convocados por las organizaciones de masa oficialistas que pertenecen a ellos y son simpatizantes del sistema político (García 2021).

En varias entrevistas realizadas durante el trabajo de campo en Cuba mencionaron estos episodios que generaron miedo durante esta época. Uno de ellos refiere los actos de repudio de la siguiente manera:

- En los años ochenta para acá, cuando el Mariel,[49] la gente que se iba del país… distintas organizaciones hacían actos de repudio. Frente a mi casa, el señor se llamaba D y ella T, recibieron tres actos de repudio, por la mañana, por la tarde y por la noche.

- ¿Y qué les hacían? ¿No le tiraron nada? – pregunté.
- Les tiraron huevos, había carteles. A T le decían: T..songa[50], te vas pa la tonga… Y fíjate lo que a mí me pasó, ¿puedes creer que mi madre, se paró en la puerta y le dice a la gente aquella: No hagan eso, se van a ir, esa gente es de una familia muy buena, decente, educada, y saqué a mi mamá de la puerta, y la llevé para la cocina.
- ¿Por qué? ¿Sino se les podrían virar para ustedes?
- Sí, fue una época en la que había que ser revolucionario. Estaba definido, si eras revolucionario o eras gusano. Si eras gusano, tenías un peligro con el pueblo, eras vendepatria… Y yo no era nada de eso, no tenía por qué tener ese trato (8, 2023, pág. 1).

Por tal motivo, los obispos asumieron el silencio y una iglesia hacia dentro, convirtiéndose en un reto para la Iglesia en Cuba. Así lo expresa Ángel Pérez Varela (1998) sobre Mons. Pérez Serantes:

> Hubo un largo período en el que tuvo que guardar silencio y esto lo preocupaba muchísimo. Al final de su vida escribió una última carta pastoral, en la que se daba cuenta claramente de que el reducido número de sacerdotes, las dificultades para realizar las misiones, la escasez de agentes de pastoral, el avance de la ignorancia religiosa entre las masas, la ausencia de la catequesis popular. Todo ello suponía un reto para la Iglesia (Varela, 1998 , pág. 15).

---

[49] La apertura del Puerto del Mariel, en La Habana se dio en 1980 promoviendo un éxodo significativo de la población cubana que aprovechaba la cercanía con el territorio americano. Fue una medida tomada por el gobierno cubano para responder a una crisis provocada por miles de cubanos que buscaban asilo en la embajada peruana en La Habana.

[50] Conjugaban el nombre de la mujer para que rimara con “tonga”, donde “tonga” significa en el argot popular cubano una acumulación de objetos, especialmente de repa sucia. Por respeto a la confidencialidad que pidió el entrevistado se ocultaron los nombres de las personas mencionadas durante la entrevista.

Este “silencio”, se convirtió en una estrategia que desplegó la Iglesia católica en Cuba. En el análisis de las acciones institucionales a la luz de estos acontecimientos, puede entenderse desde dos dimensiones. Una de supervivencia donde el objetivo central era mantener la presencia de la Iglesia en la isla, aunque fuera mínima. De otro lado, se observa una postura de resistencia. No es un silencio inerte o silenciado, es considerado un testimonio callado. Al no poder la Iglesia ni los creyentes manifestarse de manera pública por la posibilidad de actos de repudios o acciones represivas del gobierno, optó por continuar desarrollando su labor pastoral y evangelizadora al interior de los templos. Se acondicionaron salones, se construyeron patios interiores, escenarios, para los encuentros laicales, las catequesis y las actividades fuera del ámbito litúrgico. Esta época constituyó un período de reinvención de las formas que permitieron la sobrevivencia de la Iglesia en Cuba.

- **Conclusiones parciales**

En el análisis del carácter de las relaciones que primaron entre la Iglesia y Estado en Cuba y México a lo largo de la historia, hay que partir de la no realización de las ideas modernas en su cabalidad. Como es planteado por varios especialistas, las ideas modernas y democráticas, desde el Estado colonial, fueron perseguidas y prohibidas. Esta situación se modificaría, como lo plantea Jean Pierre Bastian (1997) en el siglo XIX bajo la presión de los liberales más radicales. Estas ideas, como primera medida de aplicación de la modernidad en Cuba y México fue la declaración de la separación del Estado de la Iglesia. Asumir el carácter laico del Estado fue un patrón que siguieron los liberales mexicanos y cubanos en la maduración de una concepción de la república liberal y democrática, aunque en un primer momento se tuviera en cuenta.

Por tanto, en el análisis de las relaciones de separación entre el Estado y la Iglesia católica en México, se pueden identificar varias características. En primer lugar, el inicio del proceso de laicización marcado por la proclamación de leyes que establecen el carácter laico (entendido como separación del poder la Iglesia y el

Estado) de las instituciones públicas y políticas; una posición equivalente del Estado en el tratamiento todas las religiones, iglesias, cultos y espiritualidades y la regulación de expresiones religiosas en el contexto público. Esto trajo varios efectos en la sociedad mexicana que pueden ser analizados en tres dimensiones. De un lado, inconformidad por parte de los representantes de la Iglesia católica que veían reducidos su margen de acción con respecto a siglos anteriores; de otro, la asunción y legitimación de ideas seculares y laicas dándole mayor responsabilidad al Estado en las cuestiones públicas; y la expansión de otras religiones que compiten ante la hegemonía del catolicismo.

Aunque para finales del siglo XX, otros países de la región mantenían la relación y presencia de la Iglesia como parte de su constitución, de manera abierta o secreta asumen que es conveniente restringir los derechos de la Iglesia católica. De esta manera, los defensores del laicismo se erigieron a lo largo de la historia en supremos jueces y en ejecutores de sus designios (Schmal, 2021). Paralelamente, la visión de “castigar” a la Iglesia, ha implicado “castigar” a los católicos que forman parte también de la sociedad nacional. Entonces, la defensa de los derechos y libertades para todos en un sistema político democrático de gobierno donde todas las voces tienen derecho a ser escuchadas se convierte en una verdadera falacia.

El proceso de laicidad en México inició con la consumación de la Constitución de 1857 y La Ley de Libertad de Cultos, dentro de las Leyes de Reforma entre 1859 y 1863 llevadas a cabo por Benito Juárez. Las contradicciones entre la Iglesia católica y el Estado se agudizaron al término de la Revolución mexicana con la vigencia de la Constitución de 1917, y posteriormente con la Ley de Calles y las dos etapas de la Guerra Cristera concluyendo con el período de Cárdenas. Los acuerdos alcanzados por la comisión reafirmaron así los fundamentos filosóficos del Estado laico mexicano. Su necesaria separación de las iglesias. La supremacía del Estado soberano. La subordinación de todos a la legalidad vigente. La igualdad ante la ley de todas las iglesias y asociaciones religiosas y la necesidad de garantizar las libertades de conciencia y promover la tolerancia en la materia. Se convino, asimismo, en una prohibición tajante e inequívoca: ni las iglesias ni los dirigentes pueden ni podrán inmiscuirse en los asuntos políticos de la nación. Sin embargo, la

Iglesia católica en México supo renegociar su actitud ante las limitaciones jurídica y redefinió su agenda para conservar su permanencia durante los gobiernos de la segunda mitad del siglo XX.

En Cuba, el proceso de separación entre la Iglesia y el Estado se dio desde la época colonial con las disputas por el territorio entre los plantacionistas azucareros y los representantes de la Iglesia española y criolla naciente. Sin embargo, no es hasta las primeras décadas de la Revolución cubana de 1959 (Trujillo, 2009) donde se agudiza el conflicto Iglesia – Estado. Todo ello provocado por el proceso de nacionalización de la enseñanza y de la propiedad privada, la reforma urbana y otras disposiciones oficiales que se dictaron en los años sesenta, junto a la adopción de la ideología marxista – leninista atea.

En cuanto el análisis resultante de estos acontecimientos expuestos en este apartado se evidenció que los casos de Cuba y México presentan elementos bastante diferentes. Sin embargo, se perciben también semejanzas con la permisibilidad de ciertos gobiernos que otorgaban mayor participación de la Iglesia en ciertos ámbitos de la esfera pública como la educación y la sanidad a expensa de la ley suprema de la nación. Por su parte, en el ámbito político continuaba predominando las relaciones de separación con respecto a la Iglesia. De esta manera, se puede concluir que en este período el tipo de relaciones que transversalizan a la constitución de las repúblicas independientes de Cuba y México son de separación agudizadas por el efecto de las Revoluciones sociales y las Constituciones políticas resultantes (como la de 1917 en México y la de 1976 en Cuba) por un fuerte carácter anticlerical que defendieron. El efecto de las constituciones políticas aprobadas y de las revoluciones se convierten en dos dimensiones importantes de la unidad de análisis Laicidad para comprender la importancia del cambio y redefinición de las relaciones Iglesia y Estado en la década de los noventa.

Las contradicciones que se dieron luego de la declaración laicista de la modernidad a partir de la constitución de las repúblicas democrática - liberales, la Iglesia católica no se quedó inerte. Encontramos que, durante cinco siglos, la Iglesia

ha legitimado los intereses de las autoridades civiles y estas han usado esto también a su favor siempre y cuando le juegue a su conveniencia.

> Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y aun las políticas no son seculares. La Iglesia católica interviene constantemente, ya sea como mediadora en los conflictos políticos o como principal oponente, en las medidas de modernización ética (aborto, divorcio, procreación) o de secularización (escuelas confesionales) (Bastian, 1997, pág. 175).

<u>Capítulo 3:</u> Crisis económica, cambios políticos y nuevos interlocutores. Estrategias institucionales de los gobiernos de Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX en relación con las instituciones religiosas.

En 1989 con la caída del muro de Berlín y la disolución del bloque socialista en 1991, se puso fin a la bipolaridad política mundial que existía entre dos potencias mundiales: los países proclamados capitalistas, quienes tenían a la cabeza los Estados Unidos de América y los países llamados socialista, con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) a la vanguardia. La década de los noventa, la última del siglo XX y del milenio II de N.E. se presentó con cambios importantes en la esfera política y económica que trascendieron a la esfera religiosa.

Durante estos casi 40 años de conflictos, bajo la llamada “guerra fría”, América Latina fue tierra fecunda para polarizaciones y el surgimiento de alternativas políticas, económicas y religiosas a las disposiciones oficiales en cada una de estas esferas. De esta manera, encontramos desde las propuestas de construcción del Socialismo real hasta la Teoría de la Dependencia como las más significativas.

Latinoamérica y el Caribe llegaron a los noventa integrada en forma dependiente, con altos índices de pobreza y de desigualdad social y económica, deudora del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM) y curtida en dictaduras militares. Con el retraso del pago de la Deuda Externa a finales de los años ochenta se puso de manifiesto la imposibilidad de sufragarla para los países latinoamericanos, especialmente los más pequeños económicamente. Como alternativa, el FMI propuso las denominadas Políticas de Ajuste Estructural. El BM, en coordinación, facilitó créditos solamente a los gobiernos que adoptaron los programas de ajuste. La alta tasa de desempleo y el cierre de gran número de empresas, como consecuencias de estas medidas, provocó que, cada vez más, creciera la marginalidad y la pobreza de una población que históricamente había sido excluida del desarrollo económico, acentuando las desigualdades sociales.

Esta situación se evidencia con los siguientes datos:

> En el decenio de ajuste (1980-1990) en América Latina el PIB de la región cayó en un 10% y la deuda siguió creciendo. Durante ese decenio el número de pobres aumentó de 136 millones en 1980 a 266 millones en 1992, del 41% de la población al 62%. Según el informe del BM (1997), 1 de cada 3 latinoamericanos es pobre y un total de 86 millones (18% de la población) sufre de pobreza extrema (Iriarte, 1999, pág. 3).

Ante la desaparición de la URSS, los noventa se presentaron también como el período de establecimiento de un "nuevo orden internacional". Los estudios sobre este tema reconocen a este "nuevo orden" como un buen momento para que Estados Unidos estableciera su hegemonía ante la crisis del paradigma ideológico del socialismo y sus alternativas (Hernández., 1991). Por tal motivo, se presenta como el salvador de las economías emergentes ante la Deuda Externa implementando la propuesta de "Iniciativa para las Américas", lanzada por el presidente norteamericano George Bush (padre) en 1990[51]. Sin embargo, a través de la revisión de archivos para esta investigación sobre esta década, se encontró otra perspectiva de análisis en este sentido que involucra al fenómeno religioso.

A razón de Malachi Martin en *Las llaves de esa sangre* (1991):

> De buena gana o no, preparados o no, todos estamos involucrados en una triple competencia global, intensa, sin reglas que la limiten. Sin embargo, la mayoría de nosotros no somos competidores. Somos las apuestas. Porque lo que está en competencia es quién establecerá el primer sistema mundial de gobierno que haya existido jamás en la sociedad de las naciones (pág. 11).

En su análisis, Martin establece, además de las potencias gubernamentales de Estados Unidos y Rusia, un tercer actor del gobierno mundial: el papa Juan Pablo II, cabeza de la Iglesia católica universal. En este sentido, plantea que dentro de la lucha entre estos dos poderes políticos mundiales llega otro poder que ofreció una

[51] Esta iniciativa se materializó en la constitución del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) durante la administración Clinton en 1994.

solución a las necesidades de paz y estabilidad que sentía la humanidad, precisamente por el enfrentamiento de Estados Unidos y la URSS, ahora constituida como Rusia. El carisma que desprendió desde sus inicios le bastó al pontífice para ser considerado el primer papa moderno que posee el potencial para alcanzar esa meta. Los noventa, por tanto, también presentaron a una Iglesia católica en la búsqueda de alternativas con los gobiernos y la esfera política ante la pérdida de la hegemonía en la región con el auge de las religiones protestantes y el establecimiento de los Estados laicos y ateos - comunistas.

Por tal motivo, no podemos dejar a un lado de este análisis la acción pastoral y política del Vaticano con Juan Pablo II para la región en esta década que será tratado en el próximo capítulo. El restablecimiento de las relaciones entre la Santa Sede con algunos países de América Latina, no solo México, las visitas del papa durante el período a los países latinoamericanos, el trabajo desde la CELAM y la puesta en marcha de la Nueva Evangelización, muestran a una Iglesia interesada en comprometerse y participar en el discurso y en la acción política.

¿Qué rutas se seguirán en los esfuerzos para lograr la paz en medio de la inquietud social, política y religiosa en el mundo de hoy? ¿Se establecerá un gobierno mundial del nuevo orden en nuestros días en un esfuerzo para recuperar la estabilidad relativa de los imperios mundiales del pasado? ¿Gobernará el papa nuevamente? Estas preguntas junto una foto de Juan Pablo II con el presidente Bill Clinton[52], aparecieron como titulares en artículos de folletos y revistas de la época dando rienda suelta a las preocupaciones de los intelectuales del momento (1994). Con la salida de la URSS del campo de batalla por el reparto del mundo ante su disolución, en la década de los noventa, se presentaron los Estados Unidos, las instituciones financieras mundiales y la Iglesia católica, como los tres nuevos polos y centros de poder mundial, esperando a que China, aún comunista, se manifestara en la agenda geopolítica (Carriquiry, 2017).

[52] Foto tomada durante la visita que realizó el papa Juan Pablo II a Estados Unidos durante la Jornada Mundial de la Juventud en Denver, 1993. Ver Anexo 5.

De esta manera, los noventa llegan con dos retos concretos para los gobiernos de Cuba y México: una crisis económica en ascenso y un nuevo orden mundial, que tiene a la Iglesia católica como uno de los ejes que lo articula. En este capítulo se realiza un análisis del contexto de los noventa del siglo XX en Cuba, México y la región, a partir de los acontecimientos que permitieron el cambio en las agendas de los gobiernos que redimensionaron la actuación de la Iglesia católica en el espacio público.

3.1.- Redefinición de las relaciones entre política y religión en América Latina durante la década de los noventa del siglo XX. Algunos escenarios significativos.

A finales de la década de los ochenta, en América Latina se evidencia un proceso de reanimación del fenómeno religioso en la esfera pública y en relación con la política, dado por cambios en la agenda política de los gobiernos. En algunos países que habían desarrollado fuertes procesos de secularización se les permite a las religiones un modus vivendi; en otros se establecen nuevos límites a la acción a la Iglesia católica permitiendo que tomara fuerza la acción de otras religiones que no habían sido contempladas.

Según Jean Pierre Bastian (1997), ante la crisis que experimentan los partidos políticos y la pérdida creciente de legitimidad que se da en este período cabe preguntarse sobre si la expansión de sectas en la región entre los sectores de mayor empobrecimiento viene a dar una respuesta a un sistema político cerrado que no ha satisfecho las necesidades de estos sectores.

> En este sentido, las transformaciones que se están presentando en el campo religioso de América Latina presentan ciertos límites: se trata de una mutación si nos referimos a la competencia que se ha desatado entre la Iglesia católica y los nuevos grupos religiosos (Bastian, 1997, pág. 127).

Partiendo de estas premisas, para poner en contexto las transformaciones que sufrieron las relaciones entre la esfera política y religiosa en Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX, se realizó un sondeo del

comportamiento del fenómeno religioso en la región que permitió establecer ciertas pautas para el análisis sobre la construcción de espacios de coordinación entre la Iglesia católica y Estado.

En este período Chile a partir de 1990 comienza con el proceso de transición democrática luego de una dictadura militar liderada por Augusto Pinochet iniciada en 1973 con un golpe de Estado. En esta década se consolida un espacio para el despliegue de nuevas tradiciones y formas de religiosidad, especialmente evangélicas, que entran en pugna por el campo religioso chileno. El retiro del espacio político de la Iglesia católica como el único agente de oposición en la época de la dictadura, abre la posibilidad del laicismo, proceso iniciado durante la dictadura y consolidado por la nueva democracia (Becerra, 2014). Para 1999, se proclama la llamada “Ley de Culto” que establece normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas.

En Nicaragua, ante la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1990, las organizaciones cristianas (católicas y protestantes) solidarias con la revolución sandinista advirtieron públicamente sus consideraciones de que un retroceso al capitalismo significaría un retroceso del Reino de Dios (Castro, 2003). Mientras en Perú, en este mismo año, denunciaron el apoyo de las iglesias evangélicas al candidato a la presidencia Alberto Fujimori (Murillo, 1990). Estos hechos denotan, de un lado, el interés directo de las instituciones religiosas en el ejercicio de la política; y, de otro, la presencia de las creencias religiosas en combinación con las ideologías políticas herederas de la Teología de la Liberación. Cuestión que realza la crítica a las teorías clásicas más radicales sobre la secularización que profetizaban la desaparición de la religión.

En esta década, en la región se producen otras reformas constitucionales como en los casos ya revisados de Cuba y México o la aprobación de nuevas constituciones que modifican cuestiones propiamente relacionadas con el fenómeno religioso y la Iglesia católica. Tal es el caso de Colombia. En 1991 estableció los principios que implicaban la laicidad del Estado, aunque no declaró explícitamente este carácter. Los elementos que pueden inferirse en este sentido garantizaron la

libertad de cultos donde toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Estableció que todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley (Constitución Política de Colombia, 1991). Asimismo, sobre la enseñanza estableció en el artículo 68: “En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa” (1991, pág. 12).

Otro país que entra en la lista de los que realizaron reformas a su Constitución que evidencia un cambio de las relaciones Iglesia – Estado es Argentina. En esta ocasión, limitando su influencia política[53]. En 1994, se promovió una reforma constitucional. Aunque sostuvo que el culto católico era predominante frente a otras religiones, suprimió las exigencias religiosas entre las condiciones para ocupar la presidencia de la nación y otros cargos políticos. Además, reconoció el respeto al derecho de los pueblos indígenas con sus características étnicas y religiosas (Martínez, 2020).

Como puede evidenciarse, en el ámbito político, ya sea por el establecimiento de nuevas democracias liberales que responden a una transición democrática o por la implementación de nuevos modelos políticos y económicos ocurren reformas constitucionales y aprobación de leyes que establecen o refuerzan los principios del laicismo, la participación de las instituciones religiosas de manera más equitativa, que privilegian un espacio de diálogo entre religión y política.

De esta forma, percibimos otros Estados que ponen límites a la hegemonía de la Iglesia Católica, estableciendo una influencia más simétrica de las

[53] Las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Argentina han sido complejas a lo largo de la historia. Si bien durante el siglo XIX también se llevaron acciones que alentaron al proceso de secularización y laicidad, el siglo XX se presenta con nuevas alianzas entre la jerarquía católica y el gobierno. A la entrada del presidente Perón se da una ruptura en las relaciones diplomáticas con el Vaticano y comienza un enfrentamiento directo de los movimientos sociales y políticos asociados al peronismo con la Iglesia local durante su mandato. Varias acciones lo constatan: se suprimió el carácter de no laboral de los días de Navidad y Viernes Santo y las manifestaciones religiosas de culto público, se proclamó la ley del divorcio, se ajustician a sacerdotes y hay un auge de las ideas de la Teología de la Liberación que entran en contradicción con las fuerzas del gobierno. A la llegada de la dictadura militar en 1976, representantes católicos denuncian los atropellos a los DDHH, los secuestros y los asesinatos. Con la restauración de la democracia en 1983 se fue perfilando el carácter laico del Estado y los límites de la injerencia de la Iglesia católica en la esfera pública reflejado con la reforma constitucional de 1994.

denominaciones protestantes del cristianismo. Ejemplo de ello fueron también Guatemala y Brasil. En Guatemala, durante la década de los noventa, líderes evangélicos se involucraron en las acciones de asistencia humanitaria y social, así como en la reeducación de la población que retornaba de las montañas. Promovieron activamente la fundación de iglesias en toda el área ixil, lo que dio lugar a la construcción de una red de iglesias evangélicas en la región (Vettorazzi, 2022). Por su parte, en Brasil, durante la década de los noventa, los evangélicos pasaron de representar el 9,1% del total de la población brasileña a convertirse en el 15,5%. El protestantismo pasó a desarrollar diversos mecanismos de inserción tanto en el panorama cultural como político del “mercado religioso” brasileño (Silveira, 2022).

Por tal motivo, otro elemento importantísimo en este período es la consolidación en el espacio político de otras denominaciones del cristianismo protestante: evangélicos y pentecostales, que fue posible por la apertura del Estado laico donde podían converger e incidir “al mismo nivel” todas las religiones que configuren el cuadro religioso nacional. A través de la prensa tomaron la palabra en el debate sobre el Estado laico. Se aliaron con partidos liberales en el poder desde una visión progresista, ayudaron a limitar la influencia de la Iglesia católica y a eliminar privilegios jurídicos que tenía. De esta manera, las iglesias protestantes también exigieron espacios culturales, legales y políticos que permitieran a los individuos mayores posibilidades para la libertad y opción religiosa.

Ante las transformaciones que ocurren a nivel familiar, América Latina no quedó ajena del proceso de redefinición de la participación de las religiones, sus instituciones y creyentes en la esfera pública y política. Según las estadísticas que se recogen en artículos como los de Julieta Quilodrán (2011): entre 1970 y 2000 se produjeron profundas transformaciones en la estructura familiar tradicional: aumentaron los divorcios en un 170%, el porcentaje de personas en unión libre se incrementó de un 12,5% a 33%, la edad de inicio de la actividad sexual continuó en torno de los 16 años, pero la edad de contraer nupcialidad se posterga en un promedio de 21 a 30 años. Todas estas tendencias ponen en crisis el modelo

tradicional de familia monogámica, heterosexual y nuclear que se defiende desde varias religiones.

Aunque las formas de relación entre el fenómeno religioso y el sector político y público en América Latina durante las últimas décadas del siglo XX no se dio de manera idéntica para todos los países de la región, es importante resaltar el cambio en estas relaciones. Esto delinea tres posibilidades de análisis teórico y caminos prácticos para el fenómeno religioso. Uno hacia la laicidad para países que todavía mantenían una relación intrínseca entre la Iglesia católica y el poder político. Otro, hacia las oportunidades de equidad y paridad de todas las religiones, instituciones y espiritualidades ante la ley. El último, para la Iglesia católica. En este sentido, se le presentaron dos opciones. De un lado mantener una actitud de vigilancia y reconfiguración con la pérdida de la hegemonía que supone la expansión del protestantismo y las ideologías ateas; de otro lado, aprovechar las brechas legales que se daban con las reformas constitucionales y acciones de los líderes políticos en favor de la reconfiguración de manera positiva con la Santa Sede.

3.2. El contexto de crisis económica y de legitimidad política en Cuba y México durante la década de los noventa del siglo XX. Impacto en las relaciones del Estado con la Iglesia.

Después de la Revolución mexicana, durante más de seis décadas el Partido Revolucionario Institucional (PRI), con distintos nombres, encarnó el liderazgo político absoluto. La década de análisis en cuestión fue cubierta por dos mandatos: el primero iniciado en 1988 con Carlos Salina de Gortari; el segundo, en 1994 con Ernesto Zedillo. El final de los noventa es marcado simbólicamente también por el fin de la estirpe política presidencial priista con la llegada al poder, en las elecciones del año 2000, de Vicente Fox, representante del Partido Acción Nacional (PAN)[54] que se consolida como fuerza opositora del PRI en los noventa.

[54] Aunque el análisis propiamente de esta investigación, en cuanto a los partidos políticos que rigen en la década de los noventa ha sido enfocado en la gestión desarrollada por el priismo, es importante resaltar la victoria del PAN en el 2000 que pone fin a los más 70 años de poder absoluto del PRI. Este dato no se puede pasar por alto en el análisis. El PAN es un partido político mexicano dentro

A lo largo de la historia política mexicana, el PRI sufrió modificaciones importantes. Fue fundado como Partido Nacional Revolucionario en 1929 por Plutarco Elías Calles. Luego adoptó el nombre de Partido de la Revolución Mexicana cuando el mandato de Lázaro Cárdenas. Hasta que, finalmente, se refundó con el nombre actual en 1946. En 1988, se efectuó la separación de su ala más democrática, fundando, posteriormente, al Partido de la Revolución Democrática (PRD).

El PRI se instaura, desde sus inicios, como una fuerza capaz de llevar a cabo el desarrollo de la nación bajo el cumplimiento de la ley constitucional y consideró a los demás partidos, surgidos a partir de la aprobación del sistema partidista, que tenían programas opuestos a los principios de la Revolución mexicana. Con tanto tiempo en el poder, el inmovilismo y la corrupción se instaron en el corazón del Estado (1992). El historial de asesinatos y persecuciones a los movimientos estudiantiles, obreros y campesinos[55] por parte de los militares, con la complicidad y silencio de la administración política de turno, también pesaban la falta de credibilidad y legitimidad política del PRI a finales de los ochenta.

La crisis económica que comenzó en 1982, ante la caída del precio del petróleo y el aumento de la deuda externa, eclosionó la economía mexicana con un aumento de la inflación y una recesión profunda en la década de los noventa. A finales de 1987, el presidente Miguel de la Madrid propuso como solución el “Pacto de Solidaridad Económica” comprimiendo la demanda a partir de un paquete de políticas de ajuste. La gestión posterior de Carlos Salina de Gortari no frenó los efectos de la crisis, todo lo contrario, aceleró el proceso con la entrada al mundo neoliberal como parte del Tratado del Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Estados Unidos, Canadá y México. Finalmente, con la llegada de Zedillo, en

---

de la corriente conservadora que representa los ideales de la democracia cristiana católica. Sus estatutos establecen que su posición ideológica es el humanismo cristiano. Se fundó en 1939 como una alternativa cristiana y opositora al poder posrevolucionario en México, específicamente al entonces conocido Partido de la Revolución Mexicana, hoy PRI. Se consolida en la política mexicana a finales de la década de los ochenta y en los noventa ganando varias gobernaturas.

[55] Entre los más reconocidos está la matanza de los estudiantes en Tlatelolco en 1968, el llamado Halconazo de 1971, el aumento de muertes y desaparecidos que formaban parte de la oposición en movimientos de estudiantes, obreros y campesinos.

1994, comenzó una de las crisis más profundas reconocidas de la sociedad mexicana.

En este contexto de crisis económica, se da también una crisis de legitimidad política de la gestión del PRI, como se había mencionado. En 1988 se llevaron a cabo las elecciones en el que resulta ganador Carlos Salinas de Gortari como representante del PRI, bajo una ola de polémicas sobre fraude electoral, promovida por el Frente Democrático Nacional[56] como el principal opositor del momento. Ya desde 1986, representantes de la jerarquía católica, como el obispo de Chihuahua, había encabezado las protestas sobre un fraude electoral en el Estado chihuahuense donde quedó como ganador el representante del PRI.

Sobre la crisis política que se vivía en México durante este período, ante los resultados de estas elecciones, Juan Molinar y Jeffrey Weldon (2014) expresaron:

> Los resultados oficiales de las elecciones federales de 1988 constituyeron una paradoja política que es necesario entender con claridad si se quiere comprender el momento político de México: por una parte, arrojaron una victoria apabullante para el Partido Revolucionario Institucional (PRI); por la otra, son parte integral de una severa crisis del sistema de partido hegemónico que durante décadas ha imperado en México (pág. 2).

Más que sumarse a la discusión de cómo se realizó el cómputo de los votos y sobre el fraude electoral, el elemento clave para analizar este hecho bajo los objetivos de esta investigación, es identificar las acciones del gobierno para restaurar su legitimidad en relación con el cambio de las relaciones del Estado y la Iglesia católica en México durante el período de mandato de Salinas de Gortari.

Según el criterio de uno de los especialistas mexicanos entrevistados sobre una de las estrategias de ese gobierno fue desarrollar acciones concretas que

---

[56] El Frente Democrático Nacional fue una colisión creada en 1988 con el fin de disputar las elecciones presidenciales. Estuvo conformado por la corriente democrática del PRI, encabezada por Cuauhtémoc Cárdenas, el Partido Mexicano Socialista, el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana, el Partido de Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional y el Partido Popular Socialista. Luego de las elecciones se reconfiguró con algunos de sus integrantes en el PRD.

involucraban a actores que no eran reconocidos en el espacio político mexicano en ese momento:

> Con el triunfo de Salinas, a él lo respaldaba la legalidad, porque según la ley y los resultados había ganado las elecciones, pero debía buscar nuevos elementos de legitimidad, ya que se hablaba de que los resultados eran falsos. (…) En México es la primera vez que el PAN gana una gobernatura diferente al partido que dirige el gobierno federal[57]. El reconocimiento del PRI a este hecho da la idea de aceptación de una pluralidad política. Esto favorece a la legitimidad de Salinas. Por lo que, una de las estrategias del gobierno, fue buscar nuevos interlocutores (20, 2023, pág. 5).

La búsqueda de nuevos interlocutores a partir de la aceptación de la pluralidad política y de las creencias religiosas concretaba también su visión de proceso de modernización como plan de gobierno. Para ello, se dispuso a realizar varias modificaciones a la ley que permitieran un cambio de modelo económico y político para salir de la crisis adoptando las teorías neoliberales y que tocaron el terreno del fenómeno religioso.

Así lo declaró en su discurso durante la toma de posesión en 1988: “El Estado moderno es aquel que mantiene transparencia y moderniza sus relaciones con los partidos políticos, con los grupos empresariales y con la Iglesia” (Barranco, 2021, pág. 1). Junto a esto, el primer signo del cambio fue la invitación al acto, como invitados especiales, del cardenal Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo primado de México; Mons. Girolamo Prigione, Delegado Apostólico del papa en México y Adolfo Suárez Rivera, en su calidad de presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

Durante su gobierno, Salinas le dio una mayor apertura a la inversión de compañías extranjeras, canjeó la deuda externa por bonos o inversiones de capital extranjero, solicitó financiamiento externo para el crecimiento económico, aprueba

[57] Se refiere a las elecciones estatales en Baja California que se desarrollan en el año 1989. En esta ocasión gana Ernesto Ruffo Appel, candidato del PAN por encima de la candidata del PRI.

leyes de desregularización de la economía y privatización de la propiedad[58] y puso en marcha el “Pacto de Estabilidad y de Crecimiento Económico”. A nivel interno del país, se deshabilitó la reforma agraria, se elevó la militarización en las zonas rurales respaldada en el discurso de la lucha contra el narcotráfico. Todo esto trajo como efecto, el aumento de los conflictos por la privatización y reparto de tierras a las transnacionales extranjeras, los desalojos, la tecnificación y el desplazamiento de comunidades indígenas.

Paralelamente, en las ciudades se da un proceso de urbanización y gentrificación donde crecieron los asentamientos en las periferias, la densidad poblacional y los hacinamientos. La marginalidad social fue en aumento junto al desempleo. Además, comenzaron los efectos del impacto ambiental por la actividad industrial en la capital de México (1992). La entrada de México a la modernidad neoliberal comenzó a tener un precio demasiado alto para la sociedad mexicana.

Según José de Jesús Legorreta, en *Cambio religioso y modernidad en México* (2003), el punto de partida sociohistórico de los modelos de modernidad viene de la mano con cambios en la esfera política. Las oleadas modernizadoras tuvieron lugar desde la época colonial. En su conjunto, han conformado una ruta propia de la modernidad en México.

> No existe un único modelo de modernidad, sino varios, dependientes del contexto donde esta se instala. Debido a múltiples factores históricos, México no ha permanecido intocado por procesos de modernización: las reformas borbónicas, el liberalismo, la industrialización posrevolucionaria y el neoliberalismo. A partir del último tercio del siglo XX los procesos de modernización se han intensificado (Legorreta., 2003, pág. 10).

Este proceso de intensificación de los modelos de modernización en la sociedad mexicana también está dado por procesos políticos: el descenso del peso relativo del Estado y un aumento del peso relativo de la sociedad, el paso de un

[58] Durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari se privatizaron las empresas: Teléfonos de México (TELMEX), Altos Hornos de México, Mexicana de Aviación y Aeronaves de México; se vendieron 18 bancos, entre ellos Banamex, Bancomer, Serfín, Comermex y Somex.

régimen presidencialista absoluto a un régimen presidencialista constitucional y el tránsito de un sistema de partido único a un tripartidismo. En la década de los noventa, bajo los gobiernos de Salinas y Zedillo, surge otro elemento: se aceptó la convivencia de la fuerza opositora del PAN y la sustitución, sin violencia, del grupo político que estuvo en el poder por setenta años (PRI). Estos, fueron indicadores importantes para tener en cuenta en el camino hacia la modernización de la sociedad mexicana. Para algunos, fueron considerados fracasos; mientras que, para otros como Legorreta, forman parte de las características propias de la modernidad mexicana.

En la búsqueda de esos nuevos interlocutores modernos, los representantes de la Iglesia católica estuvieron en la mira para el gobierno de Salinas de Gortari desde el principio. Esto ha sido corroborado a partir de que se pudieron identificar un grupo de acontecimientos que se dieron durante su mandato y que respondieron a una marcada intención en la agenda de su gobierno de reformas que beneficiaron a las instituciones religiosas y espiritualidades presentes en la sociedad mexicana, fundamentalmente a la Iglesia católica. En este sentido, Nora Pérez–Rayón (2015) expresa:

> Desde su llegada al poder, el presidente Salinas planteó la reforma constitucional en relación con las creencias religiosas, como parte de su proceso de modernización. Sostenía la tesis de que el proceso de cambio político gradual del régimen habría de satisfacer las crecientes demandas de democracia (pág. 14).

Referido a las religiones, en particular a la católica, a partir del criterio de esta autora, Salinas de Gortari las consideró un potencial elemento de reconciliación nacional y un actor aliado que le permitiría al gobierno sumar nuevas fuentes de legitimación. De tal manera, Salinas abrió las puertas de su gobierno a la negociación y el cambio en las relaciones con las asociaciones religiosas a través de reformas constitucionales que modificaron el estatus de las instituciones religiosas en la esfera pública y favoreció a la acción de la Iglesia católica y los movimientos laicos durante el período en cuestión.

Para el criterio de los entrevistados en esta investigación, la disposición hacia un cambio de la agenda política también fue influenciada por las gestiones del Delegado Apostólico de la Iglesia católica en México Mons. Girolamo Prigione, quien se vinculó directamente con el presidente Salinas y se le veía en restaurantes de la Ciudad de México junto a representantes del PRI. Partiendo de que, desde la visita del papa Juan Pablo II a Puebla en 1979 ya tenía en la mira promover un cambio en el anticlericalismo político en México, Mons. Prigione, se convirtió en un personaje clave para el nombramiento de obispos que apoyaran las medidas del gobierno, la neutralización de los opositores, las visitas posteriores del papa Juan Pablo II y el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano, que será analizado en los próximos capítulos.

En este nuevo marco de relaciones que se dieron a principios de los noventa, ocurre la firma del TLCAN para crear un mercado común de América del Norte. Este hecho se convirtió en un acontecimiento importante del período por los efectos que desencadenó en todas las esferas de la sociedad mexicana y el papel que ocuparon representantes de la Iglesia católica en este momento, develando la polarización existente al interior de la institución religiosa. Ante los hechos, se pudieron encontrar dos corrientes: un sector vaticanista que apoyó y legitimó al gobierno mexicano; y otro, comprometido con la acción pastoral desde los principios de la Teología de Liberación y las necesidades de las poblaciones más vulnerables.

Los beneficios equitativos a cada uno de sus integrantes de los que firmaron el TLCAN, realmente no se vieron. México como proveedor de materia prima, mano de obra barata y sin control ambiental, terminó siendo el mayor desfavorecido de los acuerdos. El TLCAN fue diseñado por Estados Unidos como respuesta a la formación de grandes grupos económicos que comenzaban a fortalecerse: Japón y los “dragones del sureste asiático” y la comunidad económica europea (1992).

Otros acontecimientos que marcaron este período de la sociedad mexicana fueron el asesinato del candidato presidencial del PRI, Luis Donaldo Colosio, y de Ruiz Massieu, presidente del partido en 1994. Estos hechos fueron reflejo de una oleada de crímenes normalizados por los períodos de campaña electoral.

Finalmente, la propuesta del nuevo candidato recayó en Ernesto Zedillo, quien llegó al poder en 1994. En los últimos días de la presidencia de Salinas y los primeros de la toma del poder de Zedillo se develó una de las crisis económicas más severas. Como respuesta social ante la crisis, inició el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), compuesto por grupos indígenas de Chiapas. Estos denunciaron la explotación y marginación de la que habían sido víctimas por las medidas neoliberales. El objetivo central de sus acciones era derrocar al gobierno existente, cosa que no lograron.

En los intentos de mediar la situación que estaba ocurriendo en Chiapas, surgió un líder religioso que se convierte en referente para la lucha y protección de los derechos de las poblaciones indígenas: Mons. Samuel Ruiz, obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. Junto a otros obispos, sacerdotes y religiosos de la región, como Raúl Vera, se convirtió en figura non grata para la jerarquía católica que comulgaba con la política vaticanista inmersa en restituir el papel significativo de la Iglesia católica en el pueblo mexicano. Paralelamente, el gobierno zedillista, a pesar de las relaciones normalizadas con la Iglesia católica, implementó una estrategia de descrédito de Mons. Ruiz, lo cual implicó la expulsión de sacerdotes extranjeros, la tolerancia de la toma de templos por grupos locales hostiles a la diócesis y confrontaciones verbales entre el presidente de la república y los obispos de este estado (Pérez-Rayón, 2015). Estos acontecimientos pusieron de manifiesto que las relaciones entre el gobierno y la Iglesia católica no pasaban por su mejor momento en materia de crítica política. A finales de la década de los noventa, la polarización al interior de la jerarquía eclesial llegó a su punto más extremo con la petición de Monseñor Corripio de que fuera retirado Mons. Prigione como Nuncio Apostólico ante el descontento del episcopado mexicano por sus alianzas y gestiones con el gobierno priista.

Las publicaciones católicas muestran una gran preocupación por la situación política, económica y social empeorada por la mala agencia del PRI y la crisis de legitimidad que se había acrecentado para encontrar vías de solución para finales de los noventa. El Boletín *Compañeras* (1998) refirió los acontecimientos que

seguían ocurriendo en Chiapas luego la matanza de Acteal[59] y denunciaron el camino que el gobierno siguió ante el conflicto en estas regiones: el de la guerra y la contrainsurgencia, no solo en Chiapas sino en otros Estados como Oaxaca y Guerrero.

Los grupos paramilitares fueron incentivados y continuaron el desplazamiento masivo de pueblos indígenas con sus secuelas de hambre, enfermedad y muerte. En la capital del país, el PRD ganó la jefatura del Distrito Federal en 1997 frente al PRI. Ante esto, durante el año de 1998 en las elecciones a nivel estatal en Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Zacatecas, Guerrero, Durango y otros estados se agudizan los enfrentamientos. Estos procesos electorales encararon una lucha frontal y soterrada entre los candidatos del PRI, quienes querían mantenerse en el poder, y los de la oposición, que surgieron con alternativas y propuestas emergentes. Las campañas de descrédito en los medios de comunicación hacia el PAN, el Partido de los Trabajadores (PT), el Partido Verde y debilitar al PRD, abrió también una larga lista de asesinatos de personas involucradas en la política. Finalmente, en el 2000 el PAN ganó las presidenciales comenzando una nueva época para la historia política mexicana.

Por su parte, en Cuba la década de los noventa también fue atravesada por una crisis económica conocida como el “período especial”. Estuvo permeada por las sanciones de la administración de Washington con la Ley Torricelli (1992) y la Ley Helms-Burton (1996), que agudizaron el embargo comercial hacia la isla[60]. De igual manera, la pérdida de los vínculos comerciales con el CAME paralizó la economía del país llevando al gobierno cubano a tomar una serie de medidas que modificaron su estructura económica y política. En el transcurso de 1994 a 1999 la economía

[59] Fue una incursión paramilitar en la localidad de Acteal, en el municipio de Chenalhó, ubicado en la región de Los Altos de Chiapas al sureste de México, el 22 de diciembre de 1997. Representantes indígenas del pueblo tzotziles de la organización "Las Abejas" fueron atacados en el interior de una iglesia cristiana protestante de la localidad mientras estaban orando. El resultado fueron 45 muertos, incluidos niños y mujeres embarazadas. El gobierno mexicano calificó este hecho como un conflicto étnico entre comunidades.

[60] En octubre de 1960, fue impuesto por la administración norteamericana un embargo económico como respuesta a las expropiaciones de las compañías y demás propiedades de los ciudadanos estadounidenses en la isla por parte del nuevo gobierno revolucionario tras toma del poder por Fidel Castro. Constituye leyes y regulaciones que prohíben y regulan las relaciones económicas con este país con implicaciones indirectamente a los países de la región que comercialicen con Cuba.

cubana fue sometida a una reanimación intensiva, siendo el año 1998, que coincidió con la visita del papa Juan Pablo II, el que resultara ser el primer año de crecimiento para la economía cubana después de haber anunciado la crisis con la caída irreversible del PIB en 1993 (Triana Cordoví, 1999).

Ante la crisis estructural, la dirección política del país, guiada por el Buró Político del Partido Comunista, declaró nuevos lineamientos para la política económica que trajeron consigo la incorporación de nuevos agentes que anteriormente no eran concebidos en el sistema socialista[61]. En la Reforma Constitucional de 1992 y la Reforma Económica de 1993 se implementaron varias medidas a favor de la inversión extranjera, sobre todo en el sector del turismo y de los servicios profesionales en el área de la salud, la educación, la cultura y el deporte. Además, se introdujo el sistema de "doble moneda" para la recaudación de divisas y las facilidades del trabajo por cuenta propia de más de 150 actividades[62] (Bereza, 2016).

El aumento de los pequeños productores, de la propiedad privada y del sector mixto de la economía, permitieron la coexistencia de varios mecanismos de regulación económica: la planificación socialista de la economía y las leyes de oferta y demanda del mercado capitalista. Todo ello comenzó a legitimar la presencia de elementos propios del capitalismo, que durante más de 30 años se había prohibido, y las escalas de desigualdad social que la Revolución se había encargado superar en años anteriores a la crisis. François Houtart, como observador internacional y analista reconocido de la situación en Cuba durante esta época, así lo expresa:

---

[61] Las reformas ante la crisis, aunque abarcaron preferentemente la esfera política y económica, también llegó a la educación. Se abrieron nuevos planes de estudio para carreras en las universidades que contemplaran los acontecimientos que se estaban dando. Desde la academia, en la década de los noventa, se comenzó a manejar la idea de que en la Revolución cubana no se había conseguido construir el socialismo ni el comunismo como se aseguraba en los libros de Economía Política en décadas anteriores, sino que debía tratarse como un período de transición al socialismo. Este cambio de visión permitió la apertura de carreras que se consideraban propias de sistemas capitalistas o burgueses como la Sociología.

[62] Desde 1994 hasta el 2020 en Cuba existieron dos monedas circulando a la misma vez en el mercado interno: el peso nacional (CUP) y el "peso convertible" (CUC). Ninguna de las dos se negociaba en el mercado internacional y el valor del CUC era fijado unilateralmente por el gobierno a partir de la fluctuación del cambio del USD.

> El poder político comienza a ceder segmentos de control y a transferir parte de su capacidad de gestión y movilización. Se establece de modo progresivo zonas de inseguridad económica a nivel microsocial y la necesidad de encontrar equilibrios (Houtart, 2007, p. 24).

Desde una mirada institucional en el caso de Cuba, estas prácticas y medidas rebasan los espacios jurídicos, ya que los acuerdos en los congresos del PCC y otras resoluciones institucionales no siempre están amparados por los acápites de la Constitución. La introducción de estas medidas, propias de ajuste económico de un sistema capitalista y de una economía de mercado, fue aceptada, en primer lugar, por los miembros del PCC. Posteriormente, se llevaron al pleno de la Asamblea Nacional del Poder Popular, como el órgano representante del poder legislativo[63].

El año más crítico de este período fue 1993 con la paralización total de la economía y el PIB en 0. En 1996, con la Ley Helms-Burton declarada por la administración norteamericana, y a raíz del derribo de los aviones de Hermanos al Rescate por parte de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR)[64], la economía cubana vuelve a sentir una agudización de la crisis económica, política y social que venía transcurriendo. Ante esto, fue convocado el PCC a su V Congreso donde uno de los objetivos fundamentales de esta reunión fue concesionar al Ministerio de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (MINFAR) las funciones para la reanimación de algunas las empresas estatales bajo un nuevo mecanismo económico: el “Perfeccionamiento Empresarial”. Otro acontecimiento importante, desde el punto de vista político, fueron las elecciones de la Asamblea Nacional del Poder Popular

---

[63] El sistema electoral cubano es unipartidista. La Asamblea Nacional del Poder Popular es el órgano supremo del poder del Estado y el único con potestad constituyente y legislativa en la República. Está integrada por diputados elegidos por el voto libre, igual, directo y secreto de los electores, en la proporción y según el procedimiento que determina la ley. Conforme el artículo 109 de la Constitución, dentro de las atribuciones corresponde elegir al presidente y al vicepresidente de la República. Actualmente se encuentra compuesto de 470 diputados y diputadas.

[64] El derribo de dos aviones civiles perteneciente a la organización Hermanos al Rescate fue una acción militar tomada por el gobierno de Cuba y ejecutada por la Fuerza Aérea el 24 de febrero de 1996. Hermanos al Rescate, es una fundación benéfica formada por cubanos exiliados en Miami. En esta ocasión dos aviones habían ingresado repetidas veces al espacio aéreo cubano sin autorización, llegando a sobrevolar, en forma rasante, la ciudad de La Habana.

en enero de 1998 donde se ratificó a Fidel Castro como presidente de Cuba y secretario general del PCC, quien llevaba ocupando el cargo desde 1976.

La crisis que atravesó la sociedad cubana en los noventa también trajo consecuencias significativas para la población, reflejándose en el aumento de la desigualdad social y de los índices de pobreza. El descontento social se manifestó rápidamente en el llamado "Maleconazo"[65]. Aunque las protestas en La Habana no alcanzaron la dimensión del levantamiento del EZLN en México, también se disolvieron con el uso de paramilitares, en esta ocasión, revestidos de "pueblo revolucionario". El malestar social ante la crisis fue controlado a nivel público. Sin embargo, el aumento de la emigración irregular por el mar hacia Estados Unidos y México alcanzó su máxima expresión en estos años con la llamada "crisis de los balseros" de 1994. Este hecho es un ejemplo que se percibe como parte de alternativas de escape de un sector de la población ante la situación que se vivía en el país.

Por su parte, las reformas constitucional y económica que permitieron la emergencia de cambios estructurales en la economía también abrieron el camino para otros actores sociales que no eran reconocidos en la legislación cubana y que se presentaron con opciones de solución para paliar los efectos de la crisis. La Iglesia católica aprovechó esta oportunidad rápidamente. El cambio de actitud y de las opiniones de los representantes de la jerarquía católica hacia la Revolución cubana se había comenzado a dar desde la década de los ochenta. En 1981, los obispos católicos convocaron el inicio de un proceso de Reflexión Eclesial Cubana (REC) a nivel nacional que permitió la realización del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) en 1986[66]. Este hecho comenzó a construir las bases para una

[65] El 5 de agosto de 1994 se dieron un conjunto de manifestaciones en contra de las medidas del gobierno de Fidel Castro ante la crisis. Miles de personas se congregaron en el malecón de La Habana, enfrentándose con palos y piedras a la policía. Algunos grupos saquearon y rompieron comercios para proveerse de insumos ante la escasez. Se lanzaron consignas contra el presidente y el sistema socialista pidiendo libertad para el pueblo. Al siguiente día, Castro se presentó en el lugar de los hechos pidiendo al pueblo revolucionario salir a la calle en contra de los "gusanos" y "apátridas" que habían ocasionado las revueltas. Los acontecimientos fueron reconocidos como la mayor protesta que se había realizado en contra del régimen desde 1959.

[66] Por primera vez, luego de los conflictos entre el gobierno revolucionario y los miembros del Partido Comunista con la Iglesia y los católicos, la UMAP, los actos de repudio y la expulsión de creyentes

nueva etapa de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Cuba por parte de la Iglesia. No obstante, el desencadenamiento de la crisis económica no lo puso fácil.

Desde el lado político, el cambio se comenzó a evidenciar a partir del III Congreso del PCC en 1986 donde se llamó a la rectificación de errores y tendencias negativas de la Revolución, paralelamente con la Perestroika[67] en la URSS. Esto permitió el inicio del cambio en la actitud del Partido y el gobierno hacia el fenómeno religioso en Cuba y, por consiguiente, la reanimación del sentimiento religioso y sus expresiones en los espacios públicos (Alonso, 2009). En los noventa explotó este fenómeno, especialmente las expresiones de matriz africana como voz autóctona de la cultura cubana. Para el catolicismo, por las razones analizadas anteriormente, fue más compleja su reanimación a nivel público hasta verse con más fuerza durante la visita del papa Juan Pablo II en 1998. Sin embargo, se evidencia un aumento de bautizos y administración de sacramentos registrados en los libros parroquiales.

En 1999, el padre Julio Battistella publicó en la revista católica Vitral un seguimiento que realizó en los libros de bautizos en Consolación del Sur, ciudad de Pinar del Río, donde presupuso como una tendencia a nivel nacional. En este documento se constató:

> El porciento de católicos en Cuba se reduce de 1960 a 1983 considerablemente. (…) Mirando los libros, descubrí también otro fenómeno: el número de bautizos dados en parroquia, pasando de un año a otro, tenía grandes variaciones con un máximo de 1971 en 1963 y un mínimo de 168 en 1982. (…) Van creciendo desde un mínimo de 251 bautizados nacidos en 1981, hasta un máximo de 736 nacidos en 1994. La línea de bautismos mantiene la tendencia al crecimiento y después de 1994 se estabiliza (Battistella., 1999, pág. 64).

---

de las universidades y centros laborales, se sentaron en una mesa de diálogo representantes de ambas instituciones.

[67] Reforma para liberalizar la economía llevada a cabo en los últimos años de la década de los ochenta en la Unión Soviética

Aunque estos datos no son representativos estadísticamente en la sociedad cubana, para esta investigación significan un aporte importante, ya que forma parte de los escasos esfuerzos que se pudieron encontrar en la revisión de documentos de la época que explicaban el comportamiento de la población católica en el país. Asimismo, es un intento de recuperar una historia de la Iglesia católica que había sido silenciada. De igual manera, la década de los noventa se caracterizó, además de la crisis, por el proceso que Aurelio Alonso (2009) clasificó como "maduración de las condiciones" de ambas partes donde el gobierno cubano dio brechas de apertura hacia el hecho religioso.

No obstante, el periodo no estuvo exento de contradicciones, pero puede afirmarse que estos episodios entre la Iglesia y el Estado fueron considerablemente menores con respecto a los ocurridos en las décadas anteriores. La disidencia hacia la Revolución y el descontento por la crisis se siguió manifestando en el púlpito de la Iglesia de manera soslayada. El caso más significativo de esta etapa fue la Carta Pastoral *El amor todo lo espera* de la Comisión de Obispos Católico de Cuba (COCC) en 1993[68].

> Nunca antes, como en este documento, se tocó fondo en el análisis de nuestros problemas y las causas que los originan, por eso, la Pastoral, en su lenguaje, estilo y contenido, fue apoyada por la casi totalidad de nuestro pueblo que supo descubrir en ella la única intención, la verdadera intención de sus autores: servir, sin esperar recompensas, a todo lo genuinamente cubano inspirados en el amor a nuestra fe y mejores tradiciones (COCC, 1994, pág. 2).

Con esta Carta se considera la salida de la Iglesia del "silencio" o del "testimonio callado" para ponerse del lado del pueblo cubano que la necesitaba, alzando la voz y denunciando la mala gestión del gobierno que había desencadenado la crisis en 1993. Para la dirección política, este documento fue

[68] El mensaje estuvo dirigido a todo el pueblo de Cuba, haciendo especial atención a la dirección política del país. Contiene varios apartados que van desde el reconocimiento de la Iglesia, por la misión del Magisterio y la Doctrina Social de la Iglesia que le ha dado la potestad de analizar la situación de la sociedad, hasta un análisis de la situación de la crisis que atravesaba el país.

inesperado. La Carta Pastoral fue considerada, por parte del gobierno, como un documento ofensivo, antipatriótico, aliado a corrientes ideológicas imperialistas y presentado así en los medios de comunicación oficiales (COCC, 1994):

> Lázaro Barredo, por aquellos tiempos columnista del semanario Trabajadores, calificó la carta pastoral de los obispos de: un puñal clavado por la espalda, en el momento más difícil, decisivo y heroico que había enfrentado la revolución cubana (Alfonso, 2013).

La respuesta del PCC en el periódico *Granma* y *Trabajadores* generó el momento más tenso entre la Iglesia católica y el gobierno en un contexto que, al parecer, se encaminaba hacia el establecimiento del diálogo entre ambas instituciones como una estrategia política para salir de la crisis. De un lado, la Iglesia católica, a través de CARITAS, había facilitado donaciones de equipos para los hospitales y las escuelas afectadas; de otro, las nuevas leyes económicas y políticas favorecían el trabajo pastoral. Sin embargo, cuando se preparaba la visita del papa Juan Pablo II a la isla, en una conferencia de prensa sobre el acontecimiento publicada en la revista católica *Pasos*, el cardenal de La Habana, Mons. Jaime Ortega, dejó claro la relación existente entre ambas instituciones en ese momento:

> Aquí no hay ningún proceso de transición que haya sido presentado por las autoridades de la nación y mucho menos la Iglesia ha sido llamada para una tarea excepcional que asume, no siempre, en algunos casos, de este tipo (1998., pág. 10).

Así, entre aperturas y contradicciones entre la Iglesia católica y el gobierno cubano, representante de los intereses del Estado socialista, se desarrolló la década de los noventa. Paralelamente, en este análisis encontramos una dirección política obligada a cambiar el rumbo que traía en la construcción el socialismo para no perecer en la crisis, y una Iglesia que sale de un silencio impuesto por tres décadas como medida de supervivencia. Sin la experiencia de ambas instituciones de cómo deben establecerse las nuevas normas de convivencia, en esta ocasión, a diferencia de México, la Iglesia da el primer paso con la realización del ENEC. Ante la inminente crisis, luego, el PCC asumió el reto de incluir a los creyentes como parte

de las nuevas estrategias pretendiendo olvidar los años de contradicciones existentes entre la Iglesia y el Estado ateo, entre creyentes y comunistas.

3.3.- Las reformas constitucionales del año 1992 en México y Cuba. Los "nuevos límites" para la Iglesia católica.

Uno de los elementos que despertaron el inicio de esta investigación fue la coincidencia histórica de las reformas constitucionales en Cuba y México en el año 1992. En esta ocasión, además de las transformaciones económicas que perseguían los cambios a la ley, el peso significativo de estas reformas se reflejó en la búsqueda de nuevos actores económicos y políticos ante la realidad que existía con la crisis. Con respecto al fenómeno religioso, un elemento de análisis importante fue que en ambas constituciones se reformaron o eliminaron artículos que criminalizaban y prohibían la acción de la Iglesia y los creyentes en la esfera pública.

Para México la laicidad no estuvo en discusión, pero sí debatir sobre la personalidad jurídica de las iglesias. Para Cuba, no se puso en duda continuar con la construcción de un socialismo bajo la guía del Partido Comunista, pero reformular la idea del ateísmo como principio ideológico de la nación se convirtió en uno de los puntos de la agenda. Lo cierto, es que en el mismo año se crearon las condiciones necesarias para llevar al Congreso de la Unión en México y a la Asamblea Nacional de Cuba una propuesta de ley que redimensionó las relaciones que existían, hasta el momento, entre el Estado y las instituciones religiosas. A partir de entonces, en los dos países, se percibió una mayor exposición de representantes de la Iglesia católica junto a los del gobierno en los medios de comunicación y de un auge de las acciones del movimiento laico católico en la esfera pública con la debida aprobación de la ley.

Cuando se gestaba la idea de una nueva reforma a la Constitución mexicana, María del Refugio González (1992), concibió este hecho, en primer lugar, como síntoma del agotamiento de los modelos políticos y económicos surgidos de la Revolución. Uno de los cuales defendió la separación radical de la acción de la Iglesia con respecto al Estado. Por tanto, en este proceso, no solo se tendrían en

cuenta las leyes que respaldaran las transformaciones necesarias para el logro de la modernidad desde una nueva perspectiva neoliberal, sino también estaba en el trasfondo replantearse la vigencia de los ideales por lo que se había luchado a principio del siglo XX con respecto a la presencia de la Iglesia católica en la sociedad mexicana.

> Se tendrá que tener a la vista no solo las dramáticas transformaciones que en todos los terrenos se están dando sino también la experiencia que arroja la historia de las relaciones entre la iglesia católica y el Estado de México. (…) Así pues, en los próximos años, los gobernantes habrán de enfrentarse de nuevo a la necesidad de delimitar cuidadosamente el papel que han de jugar las iglesias en el adelgazado Estado mexicano de finales del siglo (González, 1992, pág. 336).

En este supuesto esfuerzo para igualar la libertad de culto para todas las iglesias, instituciones religiosas y espiritualidades que componen el marco religioso mexicano, Mons. Luis Reynoso Cervantes, obispo de la diócesis de Cuernavaca en esta época, señaló que el problema jurídico en relación con el fenómeno religioso se planteaba en concreto entre el Estado y la Iglesia católica, ya que esta era la única institución que históricamente presentaba en su estructura autonomía y autosuficiencia (González, 1992). Dentro de los mayores conflictos que se habían dado en la historia de la nación se encontraban los iniciados por el establecimiento de los límites rígidos de la libertad y la acción de la Iglesia en México. Por lo que, una reforma que se replantease transformar la realidad mexicana tenía que alcanzar, necesariamente, al problema religioso.

A razón de Juan José Carrillo Nieto (2010), el proceso de reforma de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos es relativamente sencillo:

> Según el artículo 71 de la propia Constitución, el derecho de presentar iniciativas de leyes o decretos le compete al presidente de la República, los diputados, los senadores y las legislaturas de los estados. De acuerdo con el artículo 135, se requiere el voto de las dos terceras partes de los individuos presentes en la sesión del Congreso (pág. 2).

Posteriormente, estas reformas deben ser aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los Estados. Bajo el mandato presidencial de Salinas, se publicaron varios decretos de reforma constitucional entre 1992 y 1993 destinados a la transformación estructural de la sociedad mexicana. Cinco decretos en este período hicieron alusión al cambio en cuanto a: la seguridad jurídica a la propiedad, el fin de la reforma agraria, la individualización de la educación, la autonomía al banco central, la privatización de los ferrocarriles y la transformación de las relaciones con las iglesias (Nieto, 2010). Aunque, algunos autores reconocen que en la reunión de la CEM de noviembre de 1982, Mons. Corripio, inicia una ofensiva para modificar la Constitución, el cambio de las relaciones que quería establecer el gobierno de Salinas con las iglesias lo reflejó el particular acercamiento entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano bajo las figuras del Delegado del Vaticano en México Mons. Prigione y el Secretario de Estado Mons. Martínez Somalo con el presidente de la república (Vera, 2013)[69].

De esta manera, la reforma constitucional de 1992 que propuso el PRI tendría dos finalidades: el aseguramiento de las transformaciones de corte neoliberal y la búsqueda de nuevos interlocutores para lograrlo. Sin embargo, era necesario el debido asesoramiento en el proceso. Desde finales del siglo XIX se había suprimido la participación de la Iglesia en los designios de la nación. Ahora, se hacía urgente incluirla como parte de la “idea modernizadora”, pero no existía la claridad ni la voluntad política de todos los involucrados en el proceso. Esto lo demuestra uno de los testimonios recogidos en esta investigación:

> Un fin de semana me llamaron para saber si podían ir a mi casa con su esposo, que era diputado del PRI, que el lunes debía presentar una iniciativa de cambio a la Ley sobre la cuestión sociorreligiosa en México. Quería saber sobre la historia y relación del Iglesia en México con el Estado, pero él no sabía nada” (20, 2023, pág. 3).

En relación con la cuestión religiosa, se reformaron, finalmente, los artículos 3, 5, 24, 27, y 130. Según Nieto (2010), esto se tomó como un gesto del gobierno

[69] Estos acercamientos los reflejaba la prensa constantemente. Ver Anexo 6.

mexicano inmerso en el proceso de reanudar las relaciones diplomáticas con el Vaticano[70]. A partir de ese momento, la Iglesia católica fue incrementando su peso y participación política en el país durante la década de los noventa.

El primer cambio significativo se estableció desde el artículo 3ro que regula la educación. Aunque mantiene la disposición de la enseñanza laica por parte del Estado, se elimina la prohibición de las corporaciones religiosas, los ministros de culto y las asociaciones en la intervención de los planteles educativos. La sección III establece que los particulares pueden impartir educación y la IV que deberán ajustarse a los planes establecidos (Decreto 121. Diario Oficial, 1992). Al permitirse la participación de cualquier particular, queda implícito que los ministros de culto y las asociaciones religiosas pueden desarrollar la impartición de la educación primaria y secundaria.

En el artículo 5 se eliminó la prohibición del establecimiento de órdenes monásticas. Al ser restituida la presencia de esta rama de las órdenes religiosas en la sociedad mexicana, influyó directamente de la ampliación de los límites de participación en la esfera pública en varios sectores como educación, salud, beneficencia, acceso a la propiedad privada y la entrada de religiosos extranjeros para el trabajo pastoral de la Iglesia local. Esto último se reforzó especialmente en la reforma que presenta el artículo 130 con la permisibilidad de la realización del ministerio de culto para mexicanos y extranjeros.

Con respecto al 24, como se había analizado en el capítulo anterior, este establecía desde 1917 la libertad de culto. Sin embargo, limitó su realización al espacio privado considerado como el templo y domicilio del creyente. La reforma de 1992 eliminó esta disposición dejando abierta la posibilidad de la realización del culto religioso en el espacio público. Quedó de la siguiente manera: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un

[70] México suspendió relaciones con el Vaticano en 1861 tras las medidas de las Leyes de Reforma durante el mandato de Benito Juárez. Reanudaron sus relaciones diplomáticas el 21 de septiembre de 1992 en el contexto de la reforma constitucional que sentó las bases para el proceso a partir de las reformas al artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la entrada en vigor de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en ese mismo año.

delito o falta penados por la ley" (Decreto 121. Diario Oficial, 1992, pág. 3). A continuación, para garantizar mayor seguridad jurídica sobre esta resolución, se agregaron dos párrafos al artículo relacionados con que el Congreso no podrá dictar leyes que establezcan o prohíban algún tipo de religión y que los actos religiosos de culto que se celebren de manera extraordinaria fuera de los templos estarán sujetos a la ley reglamentaria.

Del artículo 27 se reformó la fracción II con el propósito de permitir que las corporaciones eclesiales puedan adquirir bienes exclusivamente para su uso directo. También en la sección III se eliminó que las instituciones de beneficencia, pública o privada, que tengan por objeto el auxilio de los necesitados, la investigación científica, la difusión de la enseñanza, la ayuda recíproca de los asociados, o cualquier otro objeto lícito no podrían ser administradas por las corporaciones religiosas. Sin embargo, ciertas restricciones se mantuvieron o adicionaron para impedir que las instituciones pudieran reclamar propiedades anteriores expropiadas o convertirse en factores de poder económico con recursos provenientes de los fieles. Por tal motivo, se prohibió la adquisición de empresas con fines de lucro y recuperar la propiedad de los templos, que continuarían siendo caudal del Estado (Decreto 121. Diario Oficial, 1992).

Finalmente, el artículo 130, referido al no reconocimiento por parte de la ley de la personalidad jurídica de las agrupaciones religiosas denominadas iglesias, estuvo en la mira de las reformas desde 1990. Desde entonces se discutió la derogación de varios preceptos concediendo mayor libertad de acción para las iglesias. Por ejemplo, se reformuló el párrafo décimo que otorgaba a la Secretaría de Gobernación la facultad de conceder los permisos para la apertura de los templos. Además, la derogación del párrafo undécimo que define una serie de requisitos para la apertura y funcionamiento de los templos.

Otro elemento importante que se había establecido desde la Constitución de 1917 era la potestad de los gobiernos locales en decidir sobre la cantidad de ministros de cultos tendrían en su territorio. Este párrafo fue derogado ya que se

consideró que esta cuestión obedece a la decisión de las corporaciones eclesiales y de los fieles, sin que en ello deba intervenir la autoridad (1990).

La derogación del párrafo sexto del artículo permitió que las iglesias pudieran contar con la personalidad jurídica (Decreto 121. Diario Oficial, 1992). Esto estableció que pudieran actuar dentro del sistema legal mexicano en la forma y con las condiciones que libremente decidan, dentro del marco constitucional establecido. Esta propuesta tuvo como objetivo que las corporaciones eclesiales gozaran del derecho de poseer legalmente determinados bienes raíces, excepto los templos de culto público, y todo tipo de bienes, para garantizar la realización completa de sus actividades, bajo el régimen jurídico del derecho común, lo que incluye la aplicación de las leyes fiscales (1990).

Otorgar la personalidad jurídica a las iglesias y de las agrupaciones religiosas junto a la prohibición de la intervención del Estado el su funcionamiento interno de las instituciones religiosas evidenció el cambio y la ampliación de los límites de actuación de las iglesias en la esfera pública. Sobre la importancia de la esta reforma, Raúl González Schmal (2021) aclaró:

> Durante 75 años estas disposiciones no fueron tocadas ni con el pétalo de una rosa, a pesar de que contenían graves afectaciones al derecho a la libertad religiosa. Se consideraban verdaderas normas pétreas, no susceptibles de modificación, dictadas a perpetuidad, porque, según decían sus fieles guardianes, representaban la consolidación definitiva del Estado laico y la derrota histórica de la Iglesia católica" (pág. 225).

Ante la propuesta de reforma constitucional que puso en discusión los nuevos límites para la participación de la Iglesia católica en la esfera pública, miembros de los diferentes partidos políticos que formaban parte del poder legislativo mexicano alzaron su voz en contra y a favor de los hechos, alertando sobre las consecuencias que traían las nuevas disposiciones. De esta manera, uno de los grupos opositores que más hizo resistencia fue el Partidos Popular Socialista (PPS). El diputado Hildebrando Gaytán Márquez, en relación con la reforma, expresó:

> Las modificaciones constitucionales son una burda alteración del sentido total de la Carta Magna. Ni los artículos ubicados dentro de las garantías individuales y sociales, ni tampoco el artículo 130 con su nuevo texto, corresponden a lo que es la estructura y la plena supremacía del Estado respecto de todas las organizaciones sociales y políticas (Diputatos, 1992, pág. 15).

De igual manera, en relación con los alcances de la ley, expuso:

> En consecuencia, no debe ser fuente de derechos a corporaciones, ni la consecuente Ley Reglamentaria puede otorgar fueros, privilegios o derechos especiales a individuos o grupos, como pretende la iniciativa a debate, tratándose de las corporaciones eclesiásticas y sus ministros. (…) Una vez cometido el despropósito de la contrarreforma al artículo 130 constitucional y otorgado el reconocimiento a la personalidad jurídica de las corporaciones denominadas iglesias, la legislación reglamentaria no debería ir más allá, como lo hace la iniciativa de ley, donde indebidamente les otorga derechos excepcionales (Diputatos, 1992, pág. 16).

Otra preocupación sobre los alcances de la reforma fue el debate sobre si se preservaba o no la educación laica ajena a toda religión. La posibilidad que daba a los “particulares”, que incluía a la Iglesia católica, a ejercer la educación privada se valoró como un desvío al desarrollo pleno de la persona impidiéndole el acceso al conocimiento científico materialista y racional. Echar abajo esta determinación establecida en el artículo 3 y que constituía una de las conquistas más importantes de la Revolución mexicana sería un grave error, pues abriría la puerta para la formación de un sistema educativo de carácter confesional paralelo y contrario al que establece la Constitución, lo cual minaría la identidad nacional.

En tal sentido, la propuesta a las modificaciones fue considerada, por parte de la oposición, como un grave retroceso histórico a las bases, jurídicas, sociales y políticas de la nación mexicana. Se consideró que restablecía como derecho lo que por décadas había reclamado el clero político del país y la jerarquía vaticana. Estas posturas confirmaron la idea que defendía el obispo de Cuernavaca: la disputa

política era con respecto a los límites de la Iglesia y no del fenómeno religioso. Los socialistas mexicanos, además, consideraron que todo esto era en provecho de las cúpulas de la Iglesia católica: “El problema es político, no nos engañemos, y tan lo es que los propios jerarcas de la iglesia reclaman la absoluta libertad en actividades que no corresponden a su desempeño dentro de la sociedad” (Diputatos, 1992, pág. 17)

De esta manera, como se evidencia en los planteamientos escogidos para el análisis de datos, los cambios fueron reconocidos por la izquierda más radical como un golpe de Estado Legislativo. Desde su perspectiva, establecer esos límites a la Iglesia había constituido una victoria histórica del Estado mexicano con la instauración de la República y posteriormente con la Revolución. Con esta reforma a la Carta Magna se restablecía su poder institucional (Diputatos, 1992).

Lo cierto es que, aunque se abrieron mejores posibilidades al ejercicio de la libertad religiosa resguardada por las intenciones de cambio por parte del Estado, el carácter laico mantenía el hilo conductor del texto constitucional reformado en 1992. De otro lado, la laicidad entendida como la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa, continuó siendo un valor adquirido y reconocido por la Iglesia que dirigía Juan Pablo II en esa época. El Código Canónico lo establecía desde su reforma de los años ochenta.

Con respecto a Cuba, varias reformas estructurales se propusieron desde el III Congreso del PCC en 1986, que ante la crisis de la década de los noventa no pudieron llevarse a cabo. Por tal motivo, y en el contexto de recesión económica que se comenzaba a sentir con la desaparición de las relaciones comerciales con la URSS, se realizó el IV Congreso del Partido Comunista en 1991. Dayana Sotomayor, socióloga que se desempeñó como investigadora en la sede del Partido Comunista en la provincia de Camagüey, en este sentido expresó en una entrevista que se realizó para esta investigación:

> Nadie puede negar que, desde el triunfo de la Revolución hasta los noventa, se seguía un camino, que, necesariamente, cuando tocamos fondo en los noventa, hubo que cambiar. Hubo que mirar de otra forma. Incluso el Partido

> que es la fuerza dirigente de la sociedad cubana y el Estado tuvo que mirar de otra manera a los creyentes y tuvo que abrirse un poco más y flexibilizar las relaciones con la Iglesia y yo diría que hasta darle cierta autonomía. Porque antes de esa etapa, que yo recuerde, no había ese reconocimiento a las iglesias, esa posibilidad de que establecieran sus instituciones, donde se le reconociera un vínculo oficial con otras instituciones sociales, económicas, con otros actores. A partir del IV congreso del Partido se tuvo esto en cuenta (2023, pág. 1).

Sobre este Congreso, se constató que las discusiones se centraron en tres cuestiones fundamentales: la ratificación de la continuidad del régimen socialista, la necesidad de leyes que beneficiaran el incremento económico y el debate de temas "tabú" que establecieron estereotipos negativos y prejuicios hacia sectores determinados de la población que eran considerados como contrarrevolucionarios. Además de la cuestión religiosa, se trataron asuntos referentes a la homosexualidad y la emigración.

El acuerdo resultante más importante, en este sentido, eliminó la disposición que impedía a las personas que se identificaban y manifestaban de manera pública como creyentes ingresar en las filas del Partido y a la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC)[71]. La modificación estaba dirigida "a los creyentes de los diferentes credos religiosos que comparten nuestra vida y asumen nuestro proyecto de justicia social y desarrollo" (Cuba, 1990, p. 2). De la Resolución Final del Congreso, el punto 13 refleja este cambio:

> Suprimir la práctica de los procesos de crecimiento del partido cualquier interpretación de los actuales estatutos que entrañe negar a un revolucionario de vanguardia en razón de sus creencias religiosas, el derecho a aspirar a ser admitido en el partido (Cuba, 1991).

[71] La Unión de Jóvenes Comunistas (UJC) es una organización política juvenil del Partido Comunista de Cuba. Se fundó el 4 de abril de 1962. Es la cantera principal del PCC. Tiene como objetivo educar a los futuros militantes del partido.

Después del IV Congreso del PCC, el Partido junto a la intelectualidad cubana, comenzaron a proyectar un proceso de reorientación del paradigma marxista a como se había difundido durante las últimas décadas. El marxismo - leninismo adoptado en Cuba, tuvo como base el ateísmo radical desde sus inicios. En este rescate, incluyó la cultura religiosa más allá del espacio confesional de las distintas manifestaciones de fe y de la población creyente (Alonso, 2009). El tema central aquí de análisis fue que, hasta este momento, una de las representaciones sociales arraigadas en el pueblo cubano estaba centrada en que si eras comunista no podías ser religioso y viceversa. Con el IV Congreso, el PCC pretendía dejar claro la disposición de superar las contradicciones que habían existido (Perea, 1992)[72].

> La sociedad estaba llamada a cambiar o perecía el sistema político. Eso de entrada dijo mucho. Y a partir de allí se reconoce la posibilidad de que los creyentes ingresaran al Partido sin necesidad de esconderlo. Hasta ese momento había sido rechazado, discriminado, mal visto, las personas si tenían la militancia y si tenían su fe tenían que esconderla, no podían reconocerlo como si aquello fuera un delito. Y se comienza a ver diferente. No quiere decir que eso sea un problema resuelto, pero se ha caminado bastante y ya no es un delito (Sotomayor, 2023, pág. 1).

Una de las entrevistadas, con respecto a este cambio en los Estatutos del PCC aseguró:

> Yo trabajé en procesos de crecimiento[73] de jóvenes que no quedaban (dentro de la selección para entrar al Partido Comunista) por ser religiosos. Y un día en el Congreso se aprobó que las personas de creencias religiosas se podían aceptar, pero eso entre comillas. Yo no recuerdo que ninguna dirección de un

[72] Tras esta decisión, algunas personalidades religiosas se han afiliado al Partido Comunista o forman parte de la Asamblea Nacional, como Pablo Odén Marichal, Presidente del Consejo Cubano de Iglesias; el pastor bautista Raúl Suárez Ramos de la misma organización quien dirige además el Centro Memorial Martin Luther King. Por parte de la población católica, el más reconocido ha sido Eusebio Leal quien fungió con el cargo administrativo de Historiador de La Habana.

[73] Así se le nombra al proceso de elección e investigación sobre las condiciones ideológicas y actitudes que tienen las personas seleccionadas para ingresar al Partido Comunista.

> núcleo haya puesto a alguien con creencias religiosas. Quizás lo hayan aprobado, pero yo no recuerdo (3, 2023, pág. 2).

El hecho de aceptar a personas con creencias religiosas que lo manifestaran o reconocieran de manera pública en las filas del Partido Comunista, supuso un cambio radical en la política institucional del Estado. Esto se asumió de inmediato en las disposiciones oficiales, incluso de manera acrítica como un dogma al estilo de la Iglesia. Sin embargo, para muchos adeptos a los principios doctrinales del Partido que promovió durante treinta años su negación con las creencias religiosas, resultó un choque ideológico y práctico. No hubo un proceso de discusión real de base, aunque esto fuera una demanda soterrada de la sociedad civil desde hacía tiempo y ante la situación de desesperanza que se vivía a raíz de la crisis económica. Finalmente, el Partido asumió una postura extrema a la que había desarrollado. Esto evidencia la desesperación en la búsqueda de alternativas ante la inminente concreción de una crisis económica, donde legitimar la participación de creyentes legitimaba, en consecuencia, la presencia de las instituciones religiosas en el ámbito público.

Ante esto, la respuesta de la Iglesia no se hizo esperar. Los obispos de Cuba sacaron una circular sobre los artículos referidos a la entrada de creyentes al Partido, poniendo en tela de juicio la buena intención de los nuevos postulados. La circular episcopal proscribió la posibilidad moral para el pueblo católico de pertenecer a un partido comunista si continuaba conservando su ateísmo integral.

> La citada Resolución, (refiriéndose al punto 13 de la Resolución Final del IV Congreso del PCC), es un paso positivo pero que necesita ser clarificado por el partido explicando qué se entienden por principios socialistas, ideología y sentimientos socialistas (…) Despejar la posibilidad del carácter coyuntural que tiene esta Resolución para con aquellos que hasta ayer han sido discriminados por el hecho de ser católicos” (Cuba, 2005, p. 376).

Estos acontecimientos allanaron el terreno político para la reforma constitucional de 1992. Preparó las disposiciones para las nuevas medidas, no solo en el plano económico, sino también en el ámbito político donde se contemplaron

varias esferas, incluyendo también las disposiciones ante el fenómeno religioso. Con la reforma, se modificaron los artículos 41 y 42 de la Constitución que establecían la penalización por ley por motivos religiosos, y el 54 sobre la libertad de conciencia y el establecimiento del ateísmo como principio del Estado.

Comenzando desde el artículo 8, la reforma constitucional planteó: “El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. En la República de Cuba, las instituciones religiosas están separadas del Estado. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración” (Constitución de la República de Cuba , 1992, pág. 1). Este es el primer cambio significativo ya que, en este párrafo, se estableció el principio de laicidad de manera explícita, cuestión que había sido cuestionada en la Constitución de 1976 al no estar fundamentada adecuadamente.

Amparado en las Tesis y Resoluciones del Partido Comunista de Cuba, se había establecido el Estado ateo en la primera Constitución de la Cuba revolucionaria. El Estado resultante del proceso revolucionario, había legitimado durante más de 30 años el ateísmo como ideología o doctrina oficial. Este fue un legado enseñado a las nuevas generaciones, pilar en la esfera de la educación y adoptado acríticamente por los dirigentes políticos. Todo ello condujo a que se negaran los espacios en la esfera pública de proyectos y experiencias religiosas. La religión era considerada como una debilidad ideológica y que debía desaparecer del imaginario social progresivamente. Con la declaración del laicismo en el texto constitucional de 1992, a largo plazo se comenzó a suprimir gradualmente la exclusión de la población creyente e ideológicamente comprometida con otros referentes en la sociedad civil, al menos, de manera formal.

Los planteamientos más radicales hacia el fenómeno religioso se encontraban en los artículos 42, 43 y 54. Al goce de los beneficios de los derechos conquistados por la Revolución sin distinción y a la penalización por la discriminación de por motivo de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, se le incluyó la de creencias religiosas. De esta manera se estableció la posibilidad de los creyentes para ocupar cargos y empleos en el Estado y la Administración

Pública, a la posibilidad de la enseñanza a todos los niveles y a pertenecer a las Fuerzas Armadas Revolucionarias todos los ciudadanos sin tales distinciones.

El artículo que establecía la relación del Estado con las religiones y los creyentes en 1976 era el 54. En él se reafirmaban los preceptos de ateísmo y criminalidad por la práctica de contraponer la fe y las creencias ante las necesidades de la defensa de la Revolución. La reforma de 1992 concedió este artículo al tema asociativo y estableció en el 55 lo siguiente en este punto:

> El Estado, que reconoce, respeta y garantiza la libertad de conciencia y de religión, reconoce, respeta y garantiza a la vez la libertad de cada ciudadano de cambiar de creencias religiosas o no tener ninguna, y a profesar, dentro del respeto a la ley, el culto religioso de su preferencia (1992, pág. 20).

En la revisión de documentos sobre el tema, se constataron dos posiciones equidistantes ante la reforma: el apoyo de los miembros del PCC y la crítica de los representantes de la Iglesia católica. En cuanto al posicionamiento de los militantes del Partido Comunista, la labor de los intelectuales fue imprescindible para explicar sobre la necesidad de que la inclusión de los creyentes a las filas del Partido garantizaba la legitimidad de este y una mayor representatividad en la población cubana.

> En cuanto a las reformas internas para aumentar la representatividad del Partido sobre los diez millones de cubanos que habitan en la isla, se ha decidido permitir la afiliación de los creyentes. En realidad, se trata de una mera formalidad ya que el partido cuenta con cristianos en sus filas desde hace tiempo (Ulises Aquino, 2015, pág. 16).

El otro grupo, encabezado por los miembros del episcopado cubano, manifestó su preocupación sobre las modificaciones que afectaban la esfera ideológica y política en la reforma constitucional. Mons. Pedro Meurice, arzobispo de Santiago de Cuba en ese momento, expresó el sentir de la Iglesia y exigió un reconocimiento de los derechos de todos los cubanos para participar en la solución de los problemas del país sin discriminación alguna.

A diferencia de México, a nivel de la Iglesia católica, en Cuba las reformas no fueron simplemente tomadas con beneplácito. Aunque, en México, parte de la jerarquía católica nacional las consideró insuficientes, pero, en definitiva, las vio como un paso importante. Las preocupaciones vinieron de parte del cardenal Corripio Ahumada, Arzobispo Primado de México, quien se cuestionó hasta qué punto las reformas significarían una alianza con el régimen gubernamental y limitarían la capacidad de crítica a éste. Sin embargo, las posturas contradictorias, la división del debate y las críticas se dieron de manera más marcada a nivel partidista expresadas en los pronunciamientos de sus representantes

Por su parte, la dirección política cubana reunida en un único partido concretó sus esfuerzos para que se legitimara la reforma. Con distancia, el gobierno mexicano en relación con la cuestión religiosa estableció modificaciones más contundentes, mientras que el de Cuba se limitó a suprimir o adicionar algunas cuestiones que restauraba paulatinamente los márgenes de la libertad religiosa que habían sido suprimidos 30 años antes (Autores, 2022). Según Julio Antonio Fernández Estrada (2016), el argumento a favor de que no era una reforma profunda se basaba en una consecuencia jurídica: la modificación se había realizado sin necesitar de referendo popular porque no había alterado los derechos, deberes y garantías constitucionales ni las facultades de los principales órganos del Estado cubano. A pesar de estas posturas, la disposición de abrir a nuevos interlocutores económicos y religiosos que no se habían concebido en la institucionalización de la Revolución, ponen de manifiesto un profundo cambio.

3.3.1.- La impronta del reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia católica respaldada en una ley. Distinciones entre México y Cuba.

Como se evidencia en el apartado anterior, el cambio más significativo de la reforma constitucional mexicana de 1992 con respecto al fenómeno religioso fue el reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias y la aprobación de un nuevo reglamento para regular a las asociaciones religiosas y el culto público. El dictamen relativo a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que establecía

la reforma del artículo 27, también recibió resistencias por parte del PPS, el cual fue rechazado:

> La iniciativa de Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público sujeta a discusión, que pretende reglamentar la parte relativa ya modificada de la Constitución, debe rechazarse, no sólo porque está viciada de origen, porque la iniciativa de reformas al artículo 130 se dio en obsequio a lo exigido por el contumaz enemigo de nuestra Constitución: el clero político. Y además porque tiene serias incongruencias históricas, jurídicas y políticas, lo que nos permite plantear que más que una ley reglamentaria, lo que se requiere es una revisión y rectificación de la contrarreforma constitucional (Diputatos, 1992, pág. 20).

El grupo parlamentario integrado por el PAN aceptó con beneplácito la propuesta de ley apoyándola categóricamente:

> La ley que estamos discutiendo, señores diputados, debe ser una ley que satisfaga al pueblo de México, una ley que le permita ser lo que es, un pueblo de una gran religiosidad. Si así no fuera, volveríamos a caer en la simulación que tanto daño nos ha hecho. Con leyes que recojan el sentir popular, que sean aceptadas y sobre todo acatadas, es el único camino hacia el desarrollo (Diputatos, 1992, pág. 40).

Esta ley, desde la perspectiva panista, permitía la realización plena de la Constitución. La existencia de colegios católicos, el uso público de vestimentas religiosas por los ministros de culto, estaban penados y prohibidos por la ley general de la nación. Sin embargo, autoridades políticas, presidentes del país y gobernadores enviaban a sus hijos a estos colegios, se les veían acompañando al papa en sus visitas y no respondían al cumplimiento de las leyes tal cual estaban establecidas. Por tal motivo, los representantes del PAN insistieron en que esta ley reflejaba lo que estaba pasando desde hace décadas en la sociedad mexicana de manera informal, incluso en los momentos más difíciles del conflicto entre la Iglesia católica y el gobierno.

Por su parte, el PRI defendía esta nueva disposición como parte de las reformas necesarias para lograr la modernización, donde la democracia, la libertad y la tolerancia eran pilares fundamentales:

> La Ley Reglamentaria, hoy sujeta a debate, se propuso integrar las iniciativas presentadas en un proyecto coherente y armónico capaz de ensanchar las libertades clásicas de nuestro liberalismo, al dotarlas de una estructura eficaz y exigible. (…) Se pretendía llegar a contar con una ley capaz de definir con claridad, exigir con ecuanimidad y garantizar con justicia los espacios correspondientes a las iglesias y el espacio propio del Estado. Se deseaba contar con una ley flexible que estableciera mecanismos jurídicos de relación de entendimiento y de tolerancia entre las propias iglesias y por supuesto entre ellas y el Estado mexicano (Diputatos, 1992, pág. 52).

Estos pronunciamiento, con respecto a la reforma constitucional y la nueva ley sobre culto público y asociaciones religiosas reflejaron tres posiciones: una de oposición radical defendida por los partidos de izquierda de tendencia marxista; otra, aceptación expectante por parte del PAN ante la posibilidad de combinar el ideal cristiano con la praxis política; y otra, impulsada por el PRI que podía catalogarse como progresista denotó una la búsqueda desesperada de nuevos interlocutores entre la crisis de legitimidad que presenciaba. Esta última postura, se visualizó como una semejanza por parte de la oficialidad política en ambos casos de estudio con respecto al cambio hacia el fenómeno religioso.

Finalmente, alcanzando el voto mayoritario, el 15 de julio de 1992 oficialmente se estableció la Ley en el Diario Oficial de la Federación (DOF). A expensas de las disputas sobre los nuevos márgenes de la actuación de las instituciones religiosas, la ley reforzó ciertos elementos que se consideran parte de la seguridad jurídica de la ley constitucional. Desde el principio, el texto declaró explícitamente el carácter laico del Estado mexicano y que no se exime del cumplimiento de las leyes por tener o practicar determinadas convicciones religiosas:

> La presente ley, fundada en el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, así como en la libertad de creencias religiosas. (…) Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes (Federación, 1992, pág. 2) .

De igual manera, refuerzan los principios constitucionales que impiden a los ministros de culto y hasta el primer grado de parentesco heredar por testamento de los miembros asociados, aunque podrán tener un patrimonio propios que les permita cumplir con su objeto. Otro elemento que queda plasmado en esta ley, que también defiende la Constitución, es el asunto de ocupar cargos políticos y públicos los ciudadanos mexicanos que ejerzan el ministerio de cualquier culto.

Lo más significativo de la ley, que continúa siendo tema de debate a 30 años de su aprobación, se encuentra en los artículos 6, 7 y 11. En ellos se establece quienes son consideradas asociaciones religiosas, las formas de registro y las condiciones que deben cumplir sus miembros, así como la libertad de acción según sus estatutos. Esto reafirma la prohibición de los actores políticos en los asuntos religiosos internos. Sin embargo, una de las deudas de la ley, que ha sido reclamada por las expresiones religiosas alternativas a los cultos convencionales, es que excluye de la protección del ordenamiento jurídico estatal y del derecho de la práctica de la libertad religiosa a los estudios de fenómenos psíquicos o parapsicológicos, la práctica del esoterismo y la simple difusión de valores humanitarios o culturales (Gálvez, 2021).

En efecto, a razón de Alberto Patiño Reyes (2004), la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público echa por tierra el laicismo beligerante impuesto por los constituyentes de 1917. Con la reforma constitucional y, por consiguiente, la aprobación de esta ley la etapa de la supremacía del Estado sobre las Iglesias “quedó en el baúl de los recuerdos” (pág. 21). Sin embargo, existe un lapso de once años donde no se concreta el Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, materializándose en el 2003 con la administración de Vicente Fox.

Mientras tanto en Cuba, una de las demandas que actualmente hace la Iglesia católica a la dirección política del país es una ley que restaure su personalidad jurídica. Luego del triunfo de la Revolución de 1959, el gobierno comenzó a implementar una serie de leyes que transformaron radicalmente la sociedad cubana. En otro apartado ya se han mencionado las que afectaron a la Iglesia católica con la nacionalización de la propiedad y de la enseñanza. En relación con las asociaciones, incluidas las religiosas, la revisión de archivos no arrojó elementos amplios sobre la institucionalización de las asociaciones religiosas en Cuba. La información que se presenta a continuación se construyó a partir de publicaciones y notas de prensa que trataban someramente el tema. De los documentos encontrados se pudo determinar que, al triunfo de la Revolución, la Ley que se mantenía vigente en relación con las asociaciones era de 1888, reformada en diferentes ocasiones durante la República.

Bajo el Real Decreto del 13 de junio de 1888, denominado Ley de Asociaciones y publicado en la Gaceta Oficial de La Habana se estableció en el artículo 1 que quedaban sometidas a sus disposiciones las asociaciones con fines religiosos, políticos, científicos, artísticos, benéficos, gremios, sociedades, cooperativas de producción, de crédito, consumo y cualquier otro lícito que no tuvieran como único y exclusivo objeto el lucro o la ganancia. No obstante, se exceptuaba de estas disposiciones a la Iglesia católica por los convenios del Real Patronato entre la Santa Sede y el gobierno español (Fariñas, 2016).

En las primeras décadas de la Revolución cubana esta ley también fue reformada en 1960 como parte de las nuevas medidas, hasta que, en 1965, se transfirió el Registro de Asociaciones al Ministerio del Interior[74]. A partir de este hecho, según Jorge Luis Santana Fariñas (2016), se denomina Registro Especial de Asociaciones y, posteriormente, se transfiere al Ministerio de Justicia como Registro de Asociaciones Nacionales.

[74] El MININT es organismo de la administración central del Estado designado para organizar, ejecutar y controlar la aplicación de la política del Partido Comunista, el Estado y el Gobierno en lo que concierne a la seguridad del Estado y el orden interior (la policía). Acciona con la participación del pueblo en el cumplimiento de la legalidad socialista y está en capacidad de cumplir, bajo cualquier situación y condiciones, sus misiones en tiempo de paz y tiempo de guerra.

> Queremos significar que se transfería al Ministerio de Justicia el Registro de Asociaciones, que se encontraba a cargo del Ministerio del Interior y dejaba encargado al Ministerio de Justicia de dictar un Reglamento para el mejor cumplimiento de lo establecido en la Ley, aspecto este que había sido omiso en normas anteriores (Fariñas, 2016, pág. 1).

Al no quedar establecida por el Real Decreto de 1888 ninguna disposición explícita sobre la Iglesia católica se creó un vacío legal en cuanto a la presencia de dicha institución en la Revolución. Se le asignó un reconocimiento de facto sin reconocimiento jurídico. En 1976, al institucionalizarse la Revolución con la nueva Constitución política, se dicta la Ley 1320 denominada Ley de Asociaciones, la cual derogaba el Real Decreto de 13 de junio de 1888, excluyendo a las instituciones eclesiásticas o religiosas. En 1985, es se reformó y derogó la anterior. De esta manera, se estableció en el artículo 2 las asociaciones que son reconocidas por esta ley dejando explícito que no serán comprendidas las asociaciones eclesiásticas o religiosas:

> Las asociaciones que podrán constituirse conforme a esta Ley son las siguientes: a) Científicas o técnicas, que persigan con sus trabajos contribuir al desarrollo de la investigación y la aplicación de los logros de la ciencia y la técnica; b) culturales y artísticas, que se propongan fomentar y desarrollar la educación artística, la vocación para la creación y el cultivo del arte y la cultura; c) deportivas, que tengan por finalidad el desarrollo y la práctica de los deportes, así como la educación y la recreación físicas; ch) de amistad y solidaridad, que se propongan desarrollar las relaciones de amistad entre los pueblos y el estudio de su historia y cultura; d) cualesquiera otras que conforme a la Constitución y a esta Ley se propongan fines de interés social (1985, pág. 2).

En las disposiciones transitorias dejó establecido que las instituciones eclesiásticas o religiosas conservarán su estatus jurídico hasta que se dictara la ley de culto que regule el funcionamiento. Por consiguiente, la Iglesia católica al no

tener estatus jurídico reconocido oficialmente quedó al margen de esta ley y de una ley de culto que no se ha reglamentado hasta la actualidad.

Esto evidenció un condicionamiento importante limitando la participación de la Iglesia en la esfera pública en este período de los noventa a discreción de la intención y permisibilidad del gobierno. Al no contar con personalidad jurídica, los grupos fuera del Registro de Asociaciones no pueden tener cuentas bancarias, aspirar a obtener licencias comerciales sin fines de lucro, optar por un sello editorial, comprar locales propios ni contratar el servicio de Internet y correo electrónico al monopolio estatal (Baños, 2016).

> El principal reclamo de las asociaciones se relaciona con hacer más sencillos los trámites bancarios y tener más ingresos. Quieren ampliar las licencias comerciales, alquilar locales y prestar servicios. La ley (se refiere a los decretos que se han establecido a partir de la reforma constitucional de 1992) hoy permite fuentes como la cuota de los asociados, donativos y pocas tienen permitida la actividad comercial sin lucro, indicó Vania Rivero, Jefa de la Dirección de Relación con Asociaciones del Ministerio de Justicia (Baños, 2016, pág. 2).

Al no existir una disposición en la Ley de asociaciones en Cuba que establezca las condiciones de ejercicio jurídico de las referidas a la religión, se establece una diferencia importante entre el caso cubano y mexicano en relación con la acción social e institucional de la Iglesia y demás organizaciones o asociaciones religiosas. Mientras en el caso mexicano se evidencia una intención en la conformación de una ley por parte del Estado para conceder personalidad jurídica a estas, el caso cubano, no. Esto crea un vacío legal para el tratamiento de estas entidades ante la no existencia de una ley que las respalde.

A raíz de las contradicciones entre la jerarquía de la Iglesia católica y el gobierno revolucionario en la década de los sesenta, los asuntos relacionados con la Iglesia católica cubana se comenzaron a tratar directamente entre la sede de la Nunciatura Apostólica radicada en Cuba y los distintos ministerios, en dependencia de la cuestión. La Conferencia de Obispos Católicos Cubanos (COCC) no tenía voz

propia en las negociaciones entre estas instituciones. A finales de la década de los ochenta se crea la Oficina de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista y sus dependencias a nivel provincial. Sin embargo, no son suficientes los esfuerzos para este período, ya que mientras sean tratados los asuntos desde el Partido se considerará un asunto ideológico y no institucional.

3.4.- Otras leyes, medidas y acciones por parte de los gobiernos que condicionaron la participación de la Iglesia católica en la esfera pública durante la década de los noventa.

La primera medida importante por parte del gobierno que permitió comenzar el camino de un diálogo formal entre las dependencias gubernamentales del Estado cubano y la Iglesia católica fue la creación de una Oficina de Asuntos Religiosos. A partir del Informe Anual de Cuba a la ONU del 2020, se reportó en la sección de asuntos religiosos que desde 1985 existe la Oficina de Atención para Asuntos Religiosos en el Comité Central del PCC para el trabajo conjunto de las representaciones religiosas en Cuba. Según este informe (Cuba, 2020):

> Desde esta dependencia se establecen los criterios y acciones para la difusión, comprensión y aplicación consecuente de la política hacia las creencias religiosas, los creyentes, sus instituciones, organizaciones y acciones fraternales, por el ejercicio de sus derechos, promoviendo una sana relación entre ellas con el Estado, facilitando su funcionamiento, las relaciones con las instancias estatales y gubernamentales y manteniendo un diálogo fluido, estable y coherente con todas, con el fin de continuar consolidando la unidad de nuestro pueblo (pág. 24) .

La misión de esta oficina es propiciar encuentros de autoridades del gobierno y del Partido con representantes religiosos de diversas instituciones y asociaciones fraternales como las logias, en las cuales se alienta al intercambio sobre temas de interés general, así como sobre los retos y perspectivas actuales. El gobierno cubano otorga un papel destacado en la supervisión de las instituciones religiosas,

aunque han existido propuestas de pasarlas a la Asamblea del Poder Popular que representa el gobierno de las localidades, no ha fructificado el hecho.

Sobre el hecho de la constitución de la Oficina para el fortalecimiento y mejoramiento de las relaciones de la Iglesia con el Estado, Mons. Arturo González Amador, obispo de Santa Clara, explicó:

> La única interlocutora que se tenía y se aceptaba por el Estado era la Nunciatura Apostólica. El nuncio hablaba en nombre de los obispos y del papa y todo se tenía que gestionar a través de la Nunciatura. Con la visita del papa Juan Pablo II, la Nunciatura apoyó para que fueran los obispos los que presentaran sus problemas. Comenzaron a darse pasos" (Amador, 2019, p. 3).

Con respecto a México, el esfuerzo de establecer una dependencia administrativa para asuntos religiosos se consolida a partir de la Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público de 1992. En el artículo 26 se establece que la Secretaría de Gobernación será la encargada de "organizar y mantendrá actualizados los registros de asociaciones religiosas y de bienes inmuebles que por cualquier título aquellos posean o administren" (Federación, 1992, pág. 2). Asimismo, está facultada para resolver los conflictos que se susciten entre asociaciones religiosas en cuanto a si se siente afectada en sus intereses jurídicos. De esta manera, se comienzan a dar los pasos para creación de la Dirección General de Asuntos Religiosos perteneciente a la Secretaría de Gobernación.

En un primer momento, Nicéforo Guerrero Reynoso, Director General de Asuntos Religiosos, en una entrevista realizada en 1994 expresó que su principal función era garantizar la inscripción de las asociaciones religiosas a favor del derecho a la normativa de registro y en los casos en que se incumpla con lo establecido en la Ley en materia religiosa, o sea, donde "se alterare el orden, la moral pública o se vulneren los derechos de terceros, por parte de alguna agrupación religiosa" (CEREM, 1994, pág. 3). Posteriormente, adecuándose a las necesidades reales de la sociedad mexicana, se amplió su trabajo a razón de atender los asuntos religiosos ante la diversidad cultural y religiosa de la nación.

Sobre los problemas que enfrentaba la Dirección ante la afluencia de las agrupaciones religiosas a formalizarse, Guerrero Reynoso dijo: “En primer término estamos redoblando el esfuerzo de todos los colaboradores del área, dada las limitaciones de personal y de espacio físico con que nos encontramos” (CEREM, 1994, pág. 1). Ante la promulgación de la Ley en 1992, rápidamente, el número de inscripciones rebasó las expectativas originales dando a conocer el mosaico plurirreilgioso de país.

Sin embargo, pasos muy lentos se dieron para la consolidación de esta dependencia administrativa. Como se explicó anteriormente, no es hasta el 2003 con la publicación del Reglamento de Ley de Asociaciones Religiosas que se establecieron las funciones para la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos y de la Dirección General de Asociaciones Religiosas (2003). Luego, en el 2007 se reformó el Reglamento Interior de la Secretaría de Gobierno dentro del cual da a conocer la creación de la Dirección General de Asociaciones Religiosas dependiente de la Secretaría de Gobierno (Morelos, 2013). En el 2010 se reformó y adicionaron diversas disposiciones en el Reglamento Interior de la Secretaría de Gobierno, en el cual se hace el cambio de nombre de Dirección General de Asociaciones Religiosas a Dirección General de Asuntos Religiosos.

En cuanto a otras medidas y disposiciones por parte del gobierno sobre la participación de la Iglesia católica en la esfera pública, en México una revisión a la base de datos del Diario Oficial de la Federación (DOF) no arrojó ningún otro elemento significativo salvo la Ley de Asociaciones, el registro de las mismas y la reafirmación de que no podían ocupar a ningún nivel cargos políticos ni públicos los ministros de culto. Con respecto a Cuba, la falta de una ley que ampare a las asociaciones religiosas hizo que se implementaran un grupo de resoluciones a lo largo de la década de los noventa para regular esta participación.

En un primer momento se restringieron a las instituciones religiosas como actores económicos. Por ejemplo, en la Resolución No. 30/94 publicada en la Gaceta Oficial de Cuba en 1994 se estableció:

> Prohibir la venta mayorista de bienes de producción, de consumo y de equipos a las siguientes entidades: Organizaciones religiosas; Asociaciones Benéficas, Culturales, Artísticas, deportivas de amistad y solidaridad; cualquier otra Asociación que se proponga fines de interés social (Interior, 1994, pág. 43).

Posteriormente, en el proceso de regulación del comercio con pequeñas empresas privadas autorizadas en Cuba por la reforma económica de 1993, en octubre de 1997, la responsable de Asuntos Religiosos Caridad Diego informó a los grupos religiosos que el Ministerio de Comercio había promulgado la Resolución 149/97 estableciendo restricciones sobre las compras de dichas instituciones en comercios oficiales. Solo se permitía la compra mayorista con el Grupo Corporativo EMSUNA[75] que era propiedad del gobierno. En el informe presentado por Refword[76] tomado de Human Rights Watch (1999), se notificó que las restricciones eran una respuesta al hecho de que las iglesias, supuestamente, habían adquirido productos ilegales, abusado de su derecho a comprar en tiendas oficiales y traficando con productos en el “mercado negro”.

Dicha resolución (149/97), no aparece en la base de datos de la Gaceta Oficial de Cuba (GO). Solo a partir del informe citado, se conoció que prohibía la compra de máquinas de fax, fotocopiadoras y otros productos electrónicos por parte de las instituciones religiosas. Además, estableció que las que prevean la compra de productos al gobierno deberían presentar declaraciones juradas, firmadas por la autoridad debidamente acreditada y reconocida en la institución, detallando el empleo que se daría a cada producto y confirmando que se utilizarán exclusivamente para ese fin y no serían entregados a ninguna otra entidad religiosa. De igual modo, las organizaciones humanitarias no podían adquirir alimentos sin notificar al gobierno con 30 días de antelación. Para la compra de productos de higiene personal para residencias de ancianos, niños, y discapacitados o sanatorios

---

[75] Es una compañía estatal cubana, creada en 1979. Comercializar de forma mayorista y minorista, viene de consumo e intermedios en moneda nacional. Prestar servicio de almacenamiento y conservación de la mercancía a la reserva especial y estatal en moneda nacional

[76] Base de datos global sobre legislación y políticas de la ACNUR (Agencia de la ONU para los Refugiados).

y residencias para leprosos, la resolución exigía que la entidad religiosa presentara declaraciones juradas con el número de personas que residen en cada centro (Watch, 1999). Al no tener reconocimiento jurídico se dificulta el acceso a insumos para el trabajo asistencial y pastoral de manera oficial.

Sin embargo, en este período se permitió la entrada de donaciones a centros educativos y hospitalarios estatales de manera informal a través de CÁRITAS y la Comisión de Justicia y Paz que son analizados en el capítulo 6 como acciones coordinadas que se establecen en este período fortaleciendo las relaciones de la Iglesia católica con el Estado. Esto denota la complejidad de la aplicación de las leyes en el Estado cubano durante la crisis y su relación con las instituciones religiosas. A raíz de la visita del papa Juan Pablo II en 1998 es cuando se evidencia un cambio real por parte del gobierno que permiten la intervención de las agrupaciones religiosas y las iglesias como nuevos actores económicos para salir de la crisis.

Prueba de esto es la Resolución No. 61/97 de 1997 y la No. 004 Ordinaria de 1998 donde se permitieron “las donaciones de cualquier recurso que se reciba, vinculado o no a proyectos de colaboración internacional, en especie o efectivo, con carácter no reembolsable cuyo valor pueda constituir un ingreso al Presupuesto Central del Estado y el destino sea socialmente útil” (Interior M. d., 1998, pág. 51). Posteriormente, en la Resolución No. 163/98 se resuelve facilitar al presidente del GRUPO ENSUNA de forma “casuística” la venta de artículos a organizaciones religiosas (Interior M. d., 1998).

Dentro de los otros beneficios que recibió la Iglesia católica por parte del gobierno después de 1998 está la posibilidad de construcción y compra de propiedades para erigir un seminario, capillas y casas de misión. Además, se permitieron procesiones públicas con razón de las celebraciones de santos y la Virgen de la Caridad en poblados rurales y ciudades. Uno de los testimonios que se encontraron en la revista católica *Vitral* expresó:

> La última había sido en 1960. Pero hay toda una generación y otra que va surgiendo que no alcanzó a ver al pueblo en las calles expresando sin temor

> y con libertad su fe y devoción. El resultado cierto es que tuvimos que vivir durante 37 años sin las tradicionales procesiones. Tener hoy de nuevo procesión, claro que es bueno. Pero de ningún modo va a superar la calidad de la fe vivida anteriormente (Rodríguez, 1999, pág. 35).

Los permisos se gestionaban a través de la Oficina de Asuntos Religiosos en cada provincia. Estos no siempre estuvieron en tiempo alegándose por parte de los representantes del Partido Comunista que estas actividades eran utilizadas por activistas políticos pertenecientes a grupos contrarrevolucionarios. La revisión de documentos arrojó datos significativos en este sentido que denunciaron la retención de personas que no comulgaban abiertamente con los principios de la Revolución y eran privados de participar en eventos religiosos públicos por parte de las autoridades políticas. Según un artículo en *Infoburó* se pudo conocer que:

> El 7 de septiembre de 1998, las autoridades cubanas permitieron que un millar de personas participaran en una procesión en honor a la Virgen de Regla en La Habana. Pero al día siguiente, festividad de la patrona de Cuba, la Virgen de la Caridad del Cobre, siete activistas no pudieron asistir a las celebraciones por estar bajo arresto, mientras que los agentes de la seguridad del Estado impedían la asistencia de otros 30 al no dejarles salir del domicilio en La Habana de Isabel Pino Sotolongo, del Movimiento Cristo Rey (Ariel Hidalago, 1998, pág. 1).

Otro hecho significativo, además de la entrega de propiedades, fue la devolución de una imagen de la Virgen María bajo la advocación de Inmaculada Concepción por parte de las autoridades políticas en Santa Clara. Esta imagen, conocida como la Virgen del Camino, desde el año 1957 había sido colocada en un pedestal a la entrada de la ciudad de Santa Clara. Según los testimonios recogidos en artículos publicados en la revista diocesana *Amanecer* revisados para esta investigación, después de la entrada del Ejército Rebelde comandado por Ernesto (Che) Guevara a la ciudad, la figura fue retirada en secreto. Luego de unas lluvias que asolaron la región, de forma inesperada fue encontrada a mediados de noviembre de 1986 a pocos metros de la ubicación del Mercado Paralelo (final de

la calle Buen Viaje) en un yerbazal donde existía una zanja de aguas retenidas. Gerardo Aguirre y Armando Valdueza lo narran de la siguiente manera:

> Nuestra Virgen María Inmaculada, apareció con golpes, maltratos, sufridos en tiempos donde muchos carecían de principios religiosos, de carácter, de fuerza, de convicción. ¿Quién podía exigir respeto? Es ella así, golpeada, símbolo de aquella época (Aguirre., 1996, pág. 18).

> La gente fue quitándole la tierra y se vieron sus manos sobre el pecho. Había como una manifestación de personas poniéndole velas y flores de campo en la base. Aquello me impactó mucho. Eso fue cuestión de horas. Después, volvió a desaparecer. Las cosas de la religión eran tabú en aquella época. Fue una incógnita" (Fuentes, 2018, pág. 1).

En 1995, la imagen le fue entregada por el entonces Primer Secretario del Partido Comunista a nivel provincial, hoy presidente de la República Miguel Díaz-Canel Bermúdez a Mons. Fernando Prego. Ulterior de varias peticiones, el acto se llevó a cabo con motivo de la creación de la nueva diócesis de Santa Clara. Fue colocada en la entrada de la catedral sin restauración (Barrenchea, 2014). Todavía lleva las marcas notablemente visibles del deterioro del mármol. Se ha convertido en un símbolo de recordatorio de las acciones que el gobierno revolucionario llevó a cabo en contra de la Iglesia. A pesar del sentido de provocación que tiene implícito este hecho, el gesto de entrega de la imagen por parte del gobierno es una muestra de la acción a seguir en relación con la Iglesia católica.

La entrega de la imagen denotó un cambio abiertamente del gobierno cubano hacia la Iglesia católica en un momento donde se estaban dando nuevas posibilidades para la participación de la Iglesia católica con los apoyos de CÁRITAS, las visitas de representantes religiosos durante el proceso de reformas políticas hacia el fenómeno religioso en la sociedad socialista.

A la pregunta que se realizó a informantes claves sobre el conocimiento de una estrategia concreta por parte del gobierno cubano hacia un cambio de actitud con respecto a la Iglesia católica, uno de los entrevistados aseguró: "Sí, sí, porque era condenado mundialmente, se decía que a los católicos los perseguían" (8, 2023,

pág. 2). Otros se apegaron a la idea del cambio por las condiciones de la crisis económica:

> No tengo conocimiento por parte de la Iglesia, pero por parte del Estado sí. Las políticas que se trazaron… Los noventa nos obligaron a cambiar. Esa apertura al capital extranjero, al turismo, la entrada del dólar… Se introdujeron estrategias socioeconómicas, que específicamente estuvieron dirigidas hacia lo ideopolítico. Marcaron un antes y un después, me parece que es innegable (Sotomayor, 2023, pág. 3).

De igual manera, a razón de Nicéforo Guerrero, en México estas nuevas condiciones de apertura no suponen únicamente una nueva relación entre el Estado y las iglesias como dos entidades independientes, sino una nueva forma de interacción con la sociedad.

> Si bien el Estado dio el primer paso, a través de la modificación del marco normativo, para el reconocimiento cabal de las libertades religiosas, corresponde ahora a la sociedad asumir el papel central en la construcción de nuevos valores de convivencia que permitan la creación de una nueva cultura religiosa, basada en los principios de respeto y tolerancia (CEREM, 1994).

- **Conclusiones parciales**

En este análisis sobre la redefinición de las relaciones de la Iglesia y el Estado se debe prestar especial atención a la región en su conjunto. Ante las transformaciones a nivel internacional promovidas por el fin de la bipolaridad mundial, el auge del protestantismo, la influencia de la figura de Juan Pablo II y la crisis económica existente, se encontraron ciertas diferencias por las condiciones propias del contexto histórico de los países, las relaciones que se articulaban con los gobiernos de turnos y las ideologías políticas que prevalecían. Sin embargo, estos hechos contribuyeron a establecer puntos de contacto y similitudes en relación con la consolidación de las bases de un Estado laico y la apertura a la gestión institucional de las religiones, no solo de la Iglesia católica.

Estas cuestiones hacen pensar que las aperturas que se dieron por parte de los gobiernos en México y Cuba durante los noventa no es un hecho aislado, sino que forma parte de una consecuencia en la búsqueda de nuevos interlocutores a raíz de la crisis y los cambios que se estaban sucediendo.

La economía mexicana desde la década de los ochenta estaba inmersa en la economía mundial por los programas políticos de modernización. Provocó que, en la entrada a los noventa, ya se viene arrastrando una crisis económica que tiene relación directa con el endeudamiento externo con las instituciones financieras mundiales. Por su parte, Cuba, inserta también en Latinoamérica, pero adscrita a la ideología marxista y promotora de la construcción del socialismo, está más ligada a las decisiones de los países socialistas de Europa del Este y a las políticas de embargo económico que impuso Estados Unidos en la región para todo país que comercializara con Cuba desde 1960. Para finales de los ochenta, la economía cubana presenta también una etapa de recesión a partir de los cambios inducidos por la Perestroika que comienza a darse en la URSS. Finalmente, con la caída del campo socialista, cae también en picada la economía cubana con una profunda crisis causada por la ruptura de las relaciones comerciales con la Unión Soviética, los países socialistas de Europa del Este, la desaparición del Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) y el deterioro crítico de las relaciones con Estados Unidos.

Las crisis económicas y políticas que atravesaron Cuba y México permiten el reconocimiento de la posibilidad de nuevos actores que, desde los procesos modernos, anclados en las revoluciones desarrolladas indistintamente en el siglo XX, se habían eliminado. La Iglesia católica fue concebida como un cáncer a extirpar para el desarrollo de la nación bajo ideología que comulgaban con corrientes de izquierda marxista irreconciliables con el fenómeno religioso. La nueva sociedad moderna no podría permitirse la presencia del factor religioso.

Si bien, en los períodos de las revoluciones que se desarrollaron en México y Cuba, el precepto laico se centró en el reconocimiento de la libertad religiosa bajo límites estrictos de la laicidad, en la década de los noventa se percibe un cambio en

la concepción de la intervención de la Iglesia en cuestiones políticas y a nivel público. La laicidad como se reconocía heredera de las teorías clásicas de la secularización en cuanto a la separación radical de la Iglesia del Estado adquiere un nuevo significado en la década de los noventa. Las reformas constitucionales de 1992 permiten la construcción de nuevos espacios donde las instituciones religiosas forman parte importante en la gestión y agenda de los gobiernos en Cuba y México.

De un lado, la llamada modernización de Salinas contemplaba a la Iglesia católica como interlocutora y aliada. De otro, la crisis del paradigma marxista ortodoxo soviético permitía que en Cuba el PCC se replanteara la posibilidad de incluir a los creyentes a sus filas y de la gestión de las iglesias para contrarrestar los efectos de la crisis económica. Ante el contexto de crisis económica y de legitimidad, se hizo inevitable la búsqueda de nuevas estrategias. La principal estrategia fue encontrar nuevos actores sociales que sirvieran como interlocutores para poder paliar los efectos de la crisis económica y de legitimidad que vivían ambos gobiernos. Dentro de ellos estuvo la mira en las instituciones religiosas, especialmente de la Iglesia católica al ser la que mayor estructura organizativa y poder de gestión e influencia internacional tenía. Sin embargo, las normas jurídicas de estos dos países limitaban a nivel constitucional la actuación de la misma. Por tal motivo, la primera acción fue proponer y modificar la Constitución Política.

Las condiciones para desarrollar esta estrategia institucional se crearon para ello fueron de manera diferente en Cuba y México. En México, el gobierno de Salinas de Gortari apeló a los otros partidos y a la población en general para recibir el apoyo con la idea de una modernización necesaria. Mientras que el gobierno en Cuba condujo el cambio desde una posición más autoritaria ya que no tenía competencia política por el tipo de régimen de partido único. No obstante, en ambos países se encontraron resistencias latentes. De un lado, Salinas recibió las críticas de grupos partidistas que recordaban las bases laicas de la constitución desde un marcado discurso anticlerical. Castro tuvo que lidiar con una jerarquía católica crítica, hacia la inclusión de los cristianos a la Revolución socialista y el Partido Comunista, especialmente en la figura de los obispos como Mons. Meurice. En ambos casos se cuestionó las verdaderas intenciones que había en la promoción

de las reformas. Una pregunta rondaba ¿por qué ahora? A pesar de todo esto, las leyes aprobadas favorecieron y ampliaron la capacidad de acción de la Iglesia de manera legítima.

Por último, para esta tesis hay un hecho significativo que no se debe pasar por alto, aunque no entre dentro del análisis del contexto de esta investigación. Está relacionado con la entrada del PAN al poder presidencial en el 2000. Ello promueve un análisis sobre el cambio de la imagen y presencia de la Iglesia y los creyentes en la sociedad. En México la llegada del PAN al poder en el 2000 no puede ser considerada un evento fortuito. La acción que desarrolló la Iglesia católica durante esta década que se analiza en los próximos tres capítulos y su participación en la esfera pública y en la política mexicana, la visibilidad y exposición que tuvo en los medios de comunicación, el reconocimiento que alcanzaron sus representantes religiosos y laicos como mediadora en asuntos políticos puede considerarse como una influencia directa de que, ante los errores cometidos por el PRI y la deslegitimizad creciente, el pueblo mexicano haya optado por una alternativa democrática cristiana, con raíces profundas en el catolicismo y la Doctrina Social de la Iglesia en las elecciones que fijaron el nuevo milenio y el nuevo siglo. La toma de posesión del PAN, un partido de inclinación religiosa, le permitió la puesta en práctica de leyes y resoluciones que permitieron una mayor participación de sus miembros y la Iglesia en la esfera pública que había sido relegada y excluida durante más de un siglo.

Para Cuba, la caída del bloque socialista soviético en 1989 abrió un camino que se bifurcaba en dos opciones: de desesperanza y de esperanza para la Iglesia y la población católica. La entrada a la crisis económica fue un período duro de supervivencia en todas las esferas sociales. Sin embargo, ante esto se contrastó la idea de esperanza de que algún día las cosas cambiarían con respecto al autoritarismo del Partido Comunista y la libertad religiosa en la Revolución. y así ocurrió en la sociedad, la política y en la Iglesia. Los católicos en la década de los noventa dieron el salto del templo al barrio. convirtiéndose en una nueva etapa para la historia de la nación.

<u>Capítulo 4:</u> Estrategia institucional global de la Iglesia católica en la década de los noventa para regresar a la esfera pública: la Nueva Evangelización. Diferencias en la implementación en los casos de Cuba y México.

Los documentos revisados sobre la historia de la Iglesia, arrojaron que esta institución reconoce, desde el surgimiento del cristianismo, que se han desarrollado cuatro modelos de evangelización: la evangelización de los nuevos cristianos iniciada por los apóstoles y discípulos de Jesús, la evangelización en el Imperio Romano desde el año 360, la evangelización de América comenzando en el siglo XVI y la re - evangelización de la Europa descristianizada sobre los siglos XVIII a XX ante el procesos de secularización y laicización promovidos y defendidos por la sociedad moderna y el auge y expansión del protestantismo.

Ante la exclusión del ámbito público y político de la participación de la Iglesia como una tendencia creciente en Europa y América, el objetivo de este último proceso de evangelización fue renovar el fervor hacia la práctica religiosa en las masas populares influenciada por ideologías secularizadoras y otras religiones y espiritualidades. Por tal motivo, desde el papado se promovieron varias alternativas que animaron la acción de los laicos en la esfera pública y política como representantes de una Iglesia activa y militante. Esto propició la creación de asociaciones y movimientos de laicos como la Acción Católica y la Juventud Obrera según lo expresado por Idelfonso Camacho en su libro *La Doctrina Social de la Iglesia como instrumento de esencial para la Nueva Evangelización*. (Camacho, 2002).

En América Latina, los procesos de conquista y colonización se sustentaron en el marco doctrinal de la Iglesia católica, garantizando la hegemonía de la región. Sin embargo, las ideas de modernidad llegaron también al “nuevo mundo” y con ellas las nociones de secularización y laicismo, pero no se implementaron de manera homogénea en toda la región. Como se ha analizado en capítulos anteriores, las élites políticas que gobernaban en las colonias adoptaron el catolicismo a raíz de las exigencias de la corona española por la firma del Real

Patronato con la Santa Sede. La intervención de la Iglesia católica en los asuntos públicos y políticos en la colonia era considerada legítima.

Con el paso del tiempo, el desarrollo económico de las colonias facilitó progresivamente su autosustentabilidad económica y política, creció la densidad poblacional en las ciudades, aumentó el intercambio comercial con otras regiones, y se incrementaron los flujos migratorios. Esto último repercutió en los estilos de vida de los criollos influenciados por el de otras sociedades europeas. Todo ello dio como resultado un proceso de diferenciación social, cultural, económica y política alejándose de los valores coloniales establecidos (Alcalá, 2014).

Para finales del siglo XVIII y principios del XIX, las colonias sufrieron las contradicciones que se daban en las metrópolis y, por consecuencia, al ir perdiendo fuerza la Iglesia católica ante la innegable expansión progresiva de otros cristianismos en Europa, también tuvo que convivir con esta situación en la región que ya había sido penetrada. Finalmente, los modelos políticos de los nuevos Estados nacionales, que posteriormente se configuraron con las luchas de independencia, asumieron los principios del laicismo en la mayoría de sus constituciones declarando formalmente la separación entre el Estado y la Iglesia. Para el siglo XX, este proceso fue en ascenso. Este hecho, sin embargo, no eximió la intervención de las iglesias de denominación católicas, evangélicas y pentecostales en cuestiones de la política pública (Alcalá, 2014). Aunque los límites eran difusos en algunos países, la idea de laicidad era aceptada por una parte de la población.

De igual modo, no podemos obviar que en la región también conviven otros marcos de referencias religiosas y espirituales que han sido desestimados, criminalizados, prejuiciados y no asimilados para la racionalidad moderna. Expresiones y religiones autóctonas, menos estructuradas, asociadas con la magia, la superstición y la oralidad, coexisten indiscutiblemente. No obstante, a través de los procesos de sincretismo con las religiones más estructurales como el catolicismo, se han constituido también vías de accesos periféricos a diferentes modernidades (Mallimaci, 2017).

En la década de los sesenta del siglo XX, con el Concilio Vaticano II, se cristalizó una nueva concepción de la Iglesia en el mundo contemporáneo, dando pie a grandes transformaciones dentro de la Iglesia católica y en su relación con la sociedad. Los obispos católicos latinoamericanos, al reunirse en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en 1968 y haciendo un profundo análisis de la situación económica, política y social de la región a la luz de los principios del Vaticano II, identificaron problemas locales y plantearon una vía de solución: la posibilidad de una nueva evangelización para América como una alternativa práctica de la respuesta que pedía el Concilio Vaticano II. A partir de este momento, varios hechos comenzaron a perfilar esta propuesta bajo el papado de Pablo VI. Cada acción configuró un aspecto significativo de la estrategia concretándose en la necesidad de la urgencia de la evangelización de las culturas secularizadas.

Con la llegada de Juan Pablo II en 1978, la Nueva Evangelización se constituyó en el programa pastoral de su pontificado y se convirtió en el primer programa global de pastoral de toda la Iglesia católica a nivel mundial. En 1985 el papa anunció: “Es un compromiso de los obispos y los fieles de no una re-evangelización, pero sí de una nueva evangelización. Nueva en su ardor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión” (Camacho, 2002, pág. 6).

Los procesos de evangelización persiguen el mismo objetivo: proclamar la buena noticia del amor de Dios revelado en la figura de Jesucristo. Sin embargo, a lo largo de la historia de la Iglesia se han utilizado diferentes formas prácticas. Por ejemplo, la evangelización en América se ancló a los procesos de colonización convirtiéndose en un instrumento crucial para el logro de estos. Como se había identificado al principio de este capítulo, el último proceso de evangelización en el mundo occidental fue ante la “descatolización” de la sociedad, pero habían mantenido sus formas incursionando paulatinamente en el papel de los laicos dentro de la Iglesia y el mundo. Con el Concilio Vaticano II se propuso un cambio de forma, no de contenido, por lo que esta nueva evangelización pretendía hacerla de una manera diferente a como se habían llevado hasta el momento. Un elemento

fundamental fue utilizar las herramientas que ofrecía el mundo secular y laico que tanto se había criticado.

De esta manera, el catolicismo guiado por el papado de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, reorientó su estrategia de evangelización en primer lugar hacia los sectores más vulnerables y populares. Para responder a estos desafíos, los obispos latinoamericanos, después del Vaticano II, reunidos en las CELAM de Medellín (1968) y Puebla (1979), concretaron sus ideas en lo que se dio a conocer como la Nueva Evangelización de los Pueblos para el Tercer Milenio, eje central de la IV Conferencia de Santo Domingo en 1992. Este capítulo muestra un análisis de los acontecimientos y procesos más importantes que marcaron el rumbo de la concreción de la Nueva Evangelización como estrategia institucional de la Iglesia católica para el milenio III. Fundamentalmente los contrastes entre las CELAM de Medellín y Puebla. Además, se analizaron los fundamentos que dan sustento a la misma y el llamado a la implementación en los países latinoamericanos, especialmente en Cuba y México durante la década de los noventa siendo México el epicentro de su implementación. La Nueva Evangelización se convirtió en una forma para volver legítimamente a la esfera pública, incidir en la política y recuperar la hegemonía eclesial en una época de crisis y en Estados laicos que habían desestimado la acción de la Iglesia en asuntos más allá de los religiosos.

4.1.- Antecedentes históricos de la Nueva Evangelización: del Concilio Vaticano II en los sesenta a la IV CELAM de Santo Domingo en 1992.

El desafío de evangelizar la política laica secularizada y moderna que acaparaba la acción pública fue una estrategia de la Iglesia católica que puede verse desde finales del siglo XIX. Dos objetivos fundamentales se establecieron en este sentido: garantizar la supervivencia institucional ante el auge de los movimientos protestantes (llamados sectas) y garantizar la supremacía de la católica sobre las demás instituciones religiosas en el espacio público. Evangelizar la política no era solo recordarle a los pueblos y los gobiernos los valores religiosos adquiridos durante los procesos de colonización, sino también, dotarle de sentido ético y moral

a las prácticas y la conformación de las naciones, dando respuestas esenciales durante los períodos de crisis (Otálora, 2006).

Aunque hay que decir que esta no fue solo una tarea de la Iglesia católica, otras iglesias del protestantismo cristiano asumieron esta lógica de acción. Estas propuestas de inmersión en lo político se materializan fundamentalmente desde los diferentes tipos de cristianismos, el judaísmo y el islam por la tradición en su relación con lo político, otras religiones menos estructuradas de la región también realizan sus estrategias con las instancias políticas con el fin de ocupar algún espacio en la esfera pública. Junto a otras regiones del planeta, América Latina también vivía la recomposición de las relaciones entre la religión y la política que se dieron en la segunda mitad del siglo XX, no solo en las relaciones con la Iglesia católica, quien ha perdido su hegemonía paulatinamente en la región. Estas transformaciones fueron parte también de la pluralización del campo religioso y la aparición de nuevos modelos de relación con lo sagrado.

Trabajar por el bien común desde la acción social en instituciones, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, escuelas, universidades, empresas que ocupan el espacio público, materializó la idea que manejaron Habermas y Casanova sobre el papel de las religiones en el espacio público. Concretar estas líneas de acción le permitieron a la Iglesia incidir activamente en la orientación de los procesos sociales y en las políticas públicas a través de un laicado comprometido.

Al no poderse determinar en América Latina una sola vía para alcanzar la modernidad, las alternativas económicas para el desarrollo desde la periferia también se realizaron a través de proyectos religiosos nacionales y regionales. En estos intentos se redefinieron los límites de la laicización ante los retos, no solo de la diversidad religiosa, sino también de las crisis económicas que se dieron al interior de cada país. Contradictorio, dinámico y plural se configuró el campo religioso latinoamericano para la década de los sesenta del siglo XX. El catolicismo experimentó un cambio cultural profundo debido a la presencia de otras ideologías, religiones, espiritualidades en la región que proporcionaron otros horizontes de

elección de los individuos. Mientras, la lucha por ocupar un espacio en la esfera pública continuó dándose por parte de las instituciones religiosas.

Algunos de los movimientos sociales de los años sesenta y setenta que incidieron en la sociedad civil también enarbolando banderas de la fe. Las formulaciones sobre la participación de los creyentes en la vida social cambiaron, incidiendo desde el cuestionamiento de la intervención de la religión en la política que se desarrollaban con las ideas de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y los movimientos de laicos inspirados o desprendidos de la Acción Católica que habían tomado auge. La posición de la Iglesia ante la relación entre la política y la religión en la vida social había quedado plasmada en el Concilio Vaticano II, que ya han sido analizadas anteriormente alguna de sus principales encíclicas, animando a la emergencia creativa de varias propuestas.

Una de las reflexiones que trajo el Concilio Vaticano II fue el tema de cómo revertir la secularización y una mayor participación de la Iglesia en la esfera pública. Si bien la Iglesia católica durante siglos ha transitado por varios modelos de evangelización, el paso por la época moderna hacia una cultura secularizada y laica avizoró la necesidad de una nueva evangelización para los países donde la secularización había calado profundamente (Díez, 1992). Una de las alternativas autóctonas que se cristalizaron después del Vaticano II en América fue la Teología de la Liberación (TL):

> El catolicismo emanado de la Teología de la Liberación tuvo un papel importante al constituir un nuevo modelo alternativo a los modelos basados en la dependencia, y sobre todo las comunidades eclesiales de base tuvieron un importante protagonismo en las organizaciones de base barriales, campesinas e indígenas, lo que generó vías comunitarias de acción política. Durante el siglo XX es innegable el papel de distintos grupos militantes católicos que conformaron movimientos de sociedad civil y contribuyeron a la democratización y a las ampliaciones de derechos humanos (Semán, 2021, pág. 10).

Sus principales representantes[77], como Gustavo Gutiérrez, tomaron de punto inicial la práctica cristiana en los sectores populares en la búsqueda de la justicia; Hugo Assmann consideró la acción de las clases subalternas y Leonardo Boff, la práctica de Jesucristo en relación con lo que se estaba llamado en el mundo terrenal desde un pensamiento cristiano. Los principios del ecumenismo también estuvieron presentes como una necesidad de unión en la región. Varias alternativas surgieron inspiradas en estas ideas como la creación de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), organización ecuménica que fue presidida por Enrique Dussel. A razón de François Houtart:

> La Teología de la Liberación hizo explícito y lo llevó a la practica el análisis que utiliza, al representarse la sociedad en términos de estructura de relaciones sociales antagónicas cuya fuente principal es la apropiación del poder económico. Tiene por función deslegitimar el sistema económico en sí mismo y apoyar éticamente los movimientos sociales populares de resistencia y de búsqueda de alternativas; siempre guardando una distancia crítica frente a los medios de conseguirlas (Houtart, 1997, p. 140).

Jesús Vergara Aceves en su conferencia *La Teología de la Liberación y la Doctrina Social de la Iglesia* impartida en la Universidad Iberoamericana de México a raíz de los cien años de la DSI, planteó que lo importante de la TL no es el manejo del análisis marxista, sino el que los pobres fueran el centro de la Iglesia y de su acción pastoral (Autores, 1992). La demanda de la TL sobre darle voz al pobre dentro de la Iglesia fue una reflexión de arranque de crítica, pero que, sin lugar a duda, estaba influenciada por el auge de la ideología marxista y la crítica al neoliberalismo, los acontecimientos de liberación nacional y la crisis económica que se daba en el contexto latinoamericano. Puede verse como la TL presenta aspectos importantes que se defienden desde la DSI: la crítica al sistema económico que violenta y explota a la persona, la opción por una acción que transforma la realidad, una Iglesia presente en los asuntos sociales más allá de los religiosos y cercana a

[77] Aunque en este texto se toman de referencia algunas ideas de los exponentes y defensores de la Teología de la Liberación, también se reconoce a: Ernesto Cardenal, Camilo Torres Restrepo, Fernando Lugo, Frei Beto, Ignacio Ellacuría, entre otros.

los sectores marginados, la defensa de los DDHH. Sin embargo, la TL consideró una postura militante que no se habían defendido en los documentos de la DSI hasta el momento ocasionando innumerables críticas del sector más conservador de la Iglesia y un rechazo latente desde el Vaticano, especialmente durante el mandato de Juan Pablo II.

Otro aspecto que no fue bien acogido por el Vaticano fue que la crítica a la Iglesia católica como institución social se hizo desde un sector simpatizante y practicante del catolicismo; o sea, se realiza desde el interior de la Iglesia católica. Denotando una pluralidad dentro de la Iglesia que contrastó con el discurso de Juan Pablo II que promovía la unidad. Rápidamente, esta actitud militante, guerrillera y crítica de sus representantes causó contradicciones con la curia vaticana. Muestra de ello fue el documento publicado por el Cardenal Joseph Ratzinger, (quien se convirtió en el 2005 en el papa Benedicto XVI), cuando era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este se aclaró la posición oficial de la Iglesia con respecto a la TL:

> La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista (Ratzinger, 1984, pág. 1) .

El auge de la TL fue una de las máximas preocupaciones de Pablo VI y Juan Pablo II. La dinámica pluralista en las alternativas se había apoderado de la Iglesia después del Concilio Vaticano II. Su conclusión pedía que la Iglesia debía ir al encuentro del mundo para escucharlo y atenderlo mejor. Por tal motivo, las Iglesias locales se volcaron sobre los creyentes, se sumergieron en la realidad social que había provocado una diferenciación interna nacida de la diversidad cultural. Todo esto provocó que florecieran iniciativas particularidades nacionales convirtiendo a la región en un mosaico de realidades yuxtapuestas (Loeza, 1991).

Terminado el Vaticano II, Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile, y presidente de la CELAM propuso una reunión episcopal latinoamericana en Medellín, Colombia, en 1968, con el objetivo de analizar la realidad del continente a la luz de las reflexiones del Concilio. Esta iniciativa fue bien acogida por el entonces papa Pablo VI. En los documentos conclusivos del encuentro se privilegió la idea de una nueva evangelización como el mensaje final que los obispos católicos dirigieron a los pueblos de América Latina.

El tema de la evangelización fue motivo también del III Sínodo de Obispos de 1974, donde la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975 fue el documento resultante que trazó líneas de acción más concretas (Ricketts, 1996). Uno de los aspectos que se resaltó en la carta fue la urgencia en la Evangelización de las culturas:

> La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada (VI, 1975, pág. 15).

Según el cardenal Juan Landázuri Ricketts, la *Evangelii nuntiandi* fungió como marco de referencia en el camino de preparación de la III CELAM celebrada en Puebla, México, en 1979. El tema mismo de la Conferencia, *La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, fue una clara muestra de ello e influyó en lo que se ha considerado la línea maestra del Documento de Puebla. En él se analiza concretamente el tema de la evangelización como el problema central para la región. Puebla significó un llamado también a la unidad de la Iglesia bajo estas ideas como respuesta a la proliferación de alternativas inspiradas por TL. Para esta ocasión, participó ya Juan Pablo II al ser elegido Sumo Pontífice en 1978.

Las líneas generales resultantes de Puebla para el trabajo de la Iglesia en Latinoamérica abarcaron, además del tema de la evangelización, la defensa de los derechos humanos y la autodeterminación del ser humano y el análisis de la

realidad de América Latina. También, se condenó al capitalismo y al marxismo por las consecuencias lamentables que había traído a la región y propuso como áreas prioritarias de pastoral: la familia, las vocaciones sacerdotales y religiosas y la juventud (II, 1979). Sin embargo, aunque una de las líneas que defendió este documento es no mezclar las cosas de Dios con actitudes meramente políticas, exigió poner en práctica las enseñanzas de la DSI como un instrumento de formación y de acción.

A partir de la reunión episcopal en Puebla, se comenzó a perfilar con más claridad el camino pastoral de la Iglesia en cuanto a qué tipo de evangelización se iba a desarrollar. Profundizándose en el propósito de la misma, en la XIX Asamblea de la CELAM realizada en Haití en 1983, lanzó la convocatoria a una nueva evangelización (Carriquiry, 2017) y se convocó a que se conmemoraran los 500 años de la primera evangelización de América con el inicio de esta nueva evangelización: "El próximo centenario del descubrimiento y de la primera evangelización nos convoca pues a una nueva evangelización de América Latina" (Vela, 2018, pág. 3).

Desde este momento y dejando claro el camino a seguir, la lucha de Juan Pablo II contra los principios que defendía la TL, que tomaba auge en la región, se hizo más evidente. Prueba de ello, es que ni en el Documento de Puebla ni en el Sínodo Extraordinario de los Obispos en 1985 se mencionó a la TL. De igual modo, por el activismo político que desarrollaron algunos de sus miembros como Ernesto Cardenal, quien llegó a formar parte del gobierno sandinista de Nicaragua, les fueron suspendidas sus funciones como sacerdote amparado por el nuevo Código Canónico que prohibía el involucramiento del clero en cargos públicos y políticos[78].

Mirando a futuro, para Soledad Loeza (1991), la IV CELAM que se celebraría en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992, sería el escenario perfecto

[78] En el 2019, fue anunciado que el Vaticano restableció las funciones sacerdotales a Ernesto Cardenal de 94 años. Esto se consideró como un gesto de misericordia por parte del papa Francisco dada la deteriorada salud de Cardenal y que desde hace años estaba desvinculado de las actividades que realizaba desde una militancia política.

para que el papa Juan Pablo II montara, de manera espectacular, la Nueva Evangelización para América Latina que anunciaba desde hace varios años.

> Ha hecho este anuncio sin cuidarse demasiado de las connotaciones que puede tener una región en la que la primera evangelización significó destrucción de las culturas locales y desarticulación social. Los objetivos de esta nueva empresa parecen ser igual de ambiciosos que los de antes, porque se propone una restauración que abarque todos los aspectos de la vida humana y no solamente los religiosos (Loeza, 1991, pág. 12)

Aunque el tema había sido elegido y los documentos de trabajo elaborados por los obispos latinoamericanos, quien dio una fuerte orientación a la asamblea fue el papa Juan Pablo II. A partir de la revisión y análisis de los artículos consultados en las revistas *Voces* y *Pastoral Popular* sobre este período, se constató que las revistas católicas y ecuménicas prestaron especial atención al evento. De hecho, los documentos propios de la CELAM no reflejaron las contradicciones que se presentaron entre los diferentes grupos de participantes. El análisis de estos artículos permitió conocer un panorama más amplio y contrastante del contexto en que se desarrolló la CELAM de Santo Domingo en 1992.

El proceso de preparación inició con la entrega de los Documentos de Consulta en 1991 por parte de la CELAM a los episcopados de la región latinoamericana (1992). Estos manifestaron un punto de vista contrario al sentir y a la práctica de la mayoría de los prelados. Por tanto, exigieron una *Secunda Relatio* (1992) que reflejara con mayor claridad los fundamentos a discutir en la Conferencia. En total participaron 231 obispos de América Latina convocados por el papa, además de periodistas, asesores teológicos y científicos sociales.

Según Aníbal Pastor Níñez, quien participó como periodista observador de la IV Conferencia, expresó en los artículos redactados para la ocasión que aunque hubo una actitud de apertura, cercanía y flexibilidad por parte del papa, los contrastes de las posturas entre los grupos de los obispos e invitados se reflejaron en las sesiones, denotando una división entre ellos más allá de las dos categorías clásicas en las cuales se clasificaban, por lo general, a los representantes de la

Iglesia: conservadores y liberacionistas (Níñez, 1992). A partir de las dinámicas que se desarrollaron entre los participantes constató la conformación de cuatro grupos que clasificó desde las posturas y opiniones que defendieron: la directiva de la CELAM, los vaticanistas, los pastores y los progresistas. Con relación a los "vaticanistas" expresó:

> Los vaticanistas estaban liderados por el cardenal Secretario de Estado Angelo Sodano, ligados a la burocracia. Este grupo trató de diferenciarse desde el principio de la directiva de la CELAM. Se dedicaron a criticar la Teología de la Liberación y a desprestigiar la conferencia. También existían algunos sacerdotes y laicos en este grupo entre los que destacan: Marcial Maciel fundador de los Legionarios de Cristo y su principal teólogo el sacerdote Javier García" (Níñez, 1992 , pág. 10).

En el otro extremo se encontraban los que denominó "pastores" y que fueron los más críticos. Iban a contracorriente de los vaticanistas. Estaban liderados por Mons. Luciano Mendes de Almeida, presidente de la Conferencia de Obispos del Brasil. El otro sector, los "progresistas" eran representantes de la Teología de la Liberación y cuestionaron, entre otras cosas, el gasto económico que había generado la Conferencia con hospedajes en hoteles de lujo. En el artículo *La Iglesia católica después de Santo Domingo*, Pablo Richard también hizo alusión de otras dinámicas negativas que se presentaron:

> La Iglesia en América Latina y el Caribe logró afirmar su identidad. Hubo maniobras ajenas a la Iglesia latinoamericana que buscaron directamente desarticular la identidad, donde la curia romana impuso nombramientos y reglamentos, el rechazo al documento de trabajo, el rechazo del método ver – juzgar – actuar y la imposición de charlas magistrales que impedían el debate (Richard, 1992, pág. 14).

Si bien la IV CELAM se convirtió en un hito para la Iglesia católica latinoamericana en los noventa, puso a la luz una Iglesia en América Latina heterogénea, diversa, contradictoria y contrastante en propuestas y actitudes, aspecto que no le gustaba al Vaticano. Este trayecto hacia la nueva evangelización

marcó un proceso de discernimiento difícil para una Iglesia latinoamericana ansiosa en demostrar su disposición para encontrar alternativas según las demandas de los "signos de los tiempos" que pedía el Vaticano II. Una Iglesia más comprometida con su realidad y necesariamente militante ante las injusticias y desigualdades económicas, políticas y sociales, fueron las pautas iniciales para la acción (Camacho 2002). Sin embargo, poner en una misma olla las particularidades de todas las iglesias locales de la región y los intereses de la iglesia vaticana se convirtió en un proceso mucho más complejo.

Si Medellín marcó la pauta haciendo sentir la voz de los obispos latinos, Puebla puso los fundamentos para el cumplimiento de la misión. Esta nueva evangelización comenzó a contemplarse como urgente en los países donde la Iglesia católica había perdido su posición hegemónica y necesitaba la concreción en un plan pastoral global. Su comprensión presentó varios matices y contrastes influenciados por la TL, de un lado, y el pensamiento desarrollado por la Doctrina Social de la Iglesia, en el otro polo (Camacho, 2002).

Posteriormente a la IV CELAM, las asambleas que desarrollaron los prelados y laicos en el continente llevaron la impronta de la Nueva Evangelización. Como colofón de la década de los noventa, en 1997 se realizó el Sínodo de las Américas que agrupó a la Iglesia del Norte, del Sur y del Caribe ratificando la unidad de la Iglesia en el continente y a Juan Pablo II como su máximo líder, replicándose esta idea en los sínodos de los obispos en los demás continentes. En 1999, en una de las visitas que Juan Pablo II hizo a México, entregó la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* llamando a toda la Iglesia a la misión de la Nueva Evangelización como un programa que requería realizarse ante las nuevas circunstancias del Tercer Milenio. Como era de esperar alcanzó al siglo XXI como escenario propicio para ponerla en práctica durante el fin del pontificado de Juan Pablo II y el inicio de Benedicto XVI (Vela, 2018).

4.2.- La ordenanza de la Nueva Evangelización en los documentos de la IV CELAM y la *Ecclesia in America*. Postulados y acciones para implementarla.

El modelo de evangelización de la Iglesia católica durante los siglos de conquista y colonización de los pueblos del continente americano, desde la visión de la Iglesia, "muestra una constante encarnación del Evangelio en la diversidad de lenguas, costumbres y tradiciones a lo largo del mundo" (Vázquez, 1992, p. 3). No obstante, para buena parte de los pueblos originarios la visión fue otra: fueron arrebatadas a la fuerza sus tradiciones más autóctonas imponiendo una cultura hegemónica, de subordinación y esclavitud (Blancarte, 2001). De manera general, en este sentido se presentan otro panorama de análisis que la iglesia tomó en cuenta para la Nueva Evangelización: los pueblos originarios que fueron sometidos a procesos de aculturación muy fuertes y los efectos de la conquista y colonización por parte de España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda en la región del Caribe, trayendo consigo la desaparición y exterminio total de la población originaria de los territorios conquistados, imponiendo a la nueva población, traída mayormente de África, sus creencias y estilos de vida bajo el sello de la esclavitud.

Con respecto al proyecto de la Nueva Evangelización ideada en las últimas décadas del siglo XX para América, se dio una nueva interpretación del proceso:

> Esta tarea supone que se comprendan y se penetren las identidades culturales particulares con una simpatía crítica y que, con un cuidado de universalidad congruente con la realidad propiamente humana de todas las culturas, se favorezcan los intercambios entre ellas (Internacional, 1987, p. 14).

Como se ha explicado en el apartado anterior, la Nueva Evangelización fue un concepto clave en todo el debate previo a la IV CELAM de 1992. De allí la importancia que se le ha dado tanto en los documentos previos elaborados por la CELAM como en los propios aportes de las conferencias episcopales. No obstante, desde el principio existieron múltiples confusiones para definir los fundamentos de qué entender por nueva evangelización.

Desde el documento de la *Secunda Relatio* se esclareció que no sería una reevangelización de América Latina o una ruptura total con el pasado. Esta estrategia "se conforma como un proyecto pastoral misionero, un compromiso con una evangelización que sea nueva en sus métodos y en su expresión que reafirman la opción preferencial por los pobres como exigencia del seguimiento de Jesucristo" (1992, pág. 13). Además, se adscribió como respuesta al Concilio Vaticano II y que estaba en concordancia con las reflexiones de la CELAM de Medellín, la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* y la CELAM de Puebla. Esto es un aspecto importante ya que manifiesta explícitamente el sentido de continuidad de la Iglesia reafirmando la idea de que respondía a la primera y más importante misión de la Iglesia católica desde sus orígenes: la Evangelización.

Un elemento importante para la CELAM fue aclarar el tema con la Teología de la Liberación acción promovida desde el Vaticano. Como ya se ha explicado anteriormente, había alcanzado un auge significativo para la década de los noventa del siglo XX en América Latina. En cuanto a los principios que aporta la Teología de la Liberación a la Nueva Evangelización, la *Secunda Relatio* señaló:

> La Nueva Evangelización deberá ser liberadora en sus contenidos y sus métodos, en su espiritualidad y su teología partiendo de la realidad histórica y cultura. Gracias al Magisterio[79] se puede valorar adecuadamente la verdadera Teología de la Liberación y a algunas apartarlas de sus desviaciones. Es necesario afirmar que esta teología sigue siendo fuente de reflexión que produce vida y esperanza a mucha gente en América Latina. No debe haber Nueva Evangelización si no hay una auténtica liberación integral" (1992, pág. 12)

De esta manera, se establecieron los principios a discutir y aprobar en el Documento conclusivo de la IV CELAM sobre el camino a seguir para la Nueva Evangelización apartándose de las ideas militantes de la TL proclamada por estos sectores críticos de la Iglesia latinoamericana.

---

[79] Refiriéndose también a la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe redactado por el Cardenal Ratzinger en 1984 sobre la Teología de la Liberación.

Cinco desafíos que presentó la Iglesia en América Latina para la Nueva Evangelización en ese momento fueron determinados en la CELAM: 1) la pobreza y exclusión de la mayoría impuesta por la violencia, la imposición de una economía de libre mercado, la corrupción, el narcotráfico, el machismo, el autoritarismo, el ecocidio y el militarismo por parte de los gobiernos; 2) la presencia de Sectas fundamentalistas que manipulan la religiosidad popular; 3) la Modernidad[80]; 4) la Evangelización de la sociedad civil, las culturas indígenas, afroamericana, populares, movimientos sociales con los nuevos sujetos emergentes (indios, negros, mujeres, jóvenes); y, por último, 5) las reformas internas que ha enfrentado la Iglesia con el nuevo modelo de comunidades eclesiales de base, la teología y el ecumenismo (Richard, 1992).

Luego de identificar los principales problemas que tenía la región y la Iglesia presente en ella, se estableció que todos son destinatarios de la nueva evangelización y el trabajo pastoral debe centrarse en dialogar con las "víctimas de la modernidad" y con las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)[81].

> El sujeto de la nueva evangelización es toda la comunidad eclesial: los obispos en comunión con el papa, los presbíteros y diáconos, los religiosos y las religiosas, todos los laicos. Esta nueva evangelización tiene como finalidad formar hombres y comunidades maduras en la fe, y dar respuesta a la nueva situación actual, provocada por los cambios sociales, económicos, políticos y culturales. Además, tiene la tarea de suscitar la adhesión personal a Jesucristo y a la Iglesia de tantos bautizados que viven apáticamente el cristianismo (2015, pág. 2).

El documento final se distribuyó en tres grandes apartados: Jesucristo Evangelio del Padre, Jesucristo evangelizador y viviente en su Iglesia, y Jesucristo vida y esperanza de América Latina y del Caribe. Cada tema central se dividió en

---

[80] En los documentos de la CELAM cuando se refieren a la Modernidad se identifica con los efectos que trajo un periodo histórico concreto basados en los procesos de secularización y laicidad.

[81] Las CEBs son pequeños grupos integrados por cristianos que tienen un conocimiento y relación interpersonal profunda, con objetivos e intereses comunes, organizados en torno a parroquias rurales o urbanas.

subtemas. En cada uno de los apartados se estructuraron también en tres partes: exposición, desafíos y líneas pastorales (CELAM Documentos, 1992).

De manera general, se resumieron como las líneas pastorales prioritarias: privilegiar el servicio fraterno a los más pobres; promover las parroquias como espacios de solidaridad; apoyar y estimular las organizaciones de economía solidaria; presionar las respuestas de los Estados ante las difíciles situaciones agravadas por el modelo económico neoliberal; incidir en la enseñanza del pensamiento social de la Iglesia como parte de la misión evangelizadora; proclamar el Evangelio de los Derechos Humanos; denunciar las violencias sobre niños, mujeres y grupos más pobres como campesinos, indígenas y afroamericanos; denunciar al tráfico de drogas; y estimular propuestas de solución al desarrollo sostenible ante el reconocimiento de una crisis ecológica (CELAM, 1992).

El documento final también hizo alusión a otros puntos relacionados con la promoción humana de los laicos en general y, especialmente de mujeres y jóvenes, la defensa de la libertad inherente a la persona, proclamar los valores de democracia pluralista, justa y participativa en la sociedad civil (Richard, 1992). De igual manera, tocó un problema importante que presentaba América Latina: la deuda externa, considerando que es la que lleva al empobrecimiento e impide el desarrollo de las naciones. Esto permitió promover la idea de que la Iglesia debía ser partidaria en la animación de los Estados para la búsqueda e implementación de modelos socioeconómicos que conjugara la libre iniciativa y la función del Estado, sentando las bases de una economía solidaria (CELAM, 1992).

Uno de los hechos más significativos del evento fue cuando el papa Juan Pablo II pidió perdón a “nuestros hermanos indígenas y afroamericanos ante la infinita santidad de Dios por los hechos marcados por el pecado, la injusticia y la violencia durante la primera evangelización” (Richard, 1992, pág. 21). Según Roy Caroll, la búsqueda del perdón caracterizó al papado de Juan Pablo II. Durante su mandato se disculpó por las Cruzadas, la masacre a los protestantes franceses, el juicio contra Galileo y el antisemitismo desencadenado por la Iglesia en un contexto específico anterior. Con motivo del Jubileo 2000, en su homilía *Nunca más verdugos*

de Dios Padre, pidió perdón a nombre de la Iglesia por los pecados cometidos en general, los pecados en el servicio de la verdad, las culpas que habían comprometido la unidad del cuerpo de Cristo, las culpas en relación con Israel y culpas contra el respeto por el amor, la paz, los derechos de los pueblos, el respeto de las culturas y de las religiones. (2000).

Ante este hecho, se puede analizar que el compromiso de la Iglesia en esta nueva evangelización para los pueblos originarios de América se hizo desde la valorización de su palabra que promovía el diálogo respetuoso, y fraterno, esforzándose por conocer sus propias lenguas. Promover la inculturación de la liturgia acogiendo sus símbolos, ritos y expresiones religiosas y en el conocimiento de sus cosmovisiones particulares. De esta manera, el proyecto de evangelización promovería en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia. En este sentido, la nueva evangelización asumió otra perspectiva a la que se había iniciado hace 500 años: la Iglesia es la que se incultura en las tradiciones de los pueblos originarios. Asimismo, se hizo referencia a las líneas pastorales para las poblaciones afroamericanas, encaminadas a apoyarlos en la defensa de su identidad y el reconocimiento de sus valores[82].

Este cambio de actitud de la Iglesia católica hacia el mundo indígena y afroamericano, pedir perdón por utilizar la religión como instrumento de explotación y desarrollar los procesos de inculturación del catolicismo en función de las tradiciones autóctonas que habían sido prejuiciadas y criminalizada por la Iglesias locales a lo largo de los siglos, representó la apertura hacia un nuevo camino. Con esto se buscaba alcanzar una mayor legitimidad frente a los procesos de evangelización que llevaban las denominaciones protestantes críticos hacia estas

[82] Aunque se conocen iniciativas propias locales sobre este hecho como en México donde los sacerdotes aprendieron los idiomas de los pueblos originarios y celebraron la liturgia incorporando sus símbolos y tradiciones, también se evidencian expresiones propias del papa Juan Pablo II donde pide purificar estas religiones autóctonas estableciendo la supremacía de la católica. Tal es el caso del discurso pronunciado en la visita a Cuba durante el encuentro con representantes de otras confesiones religiosas: *"Hay, sin embargo, algunas concepciones reduccionistas que intentan situar a la Iglesia católica al mismo nivel de ciertas manifestaciones culturales de religiosidad, al modo de cultos sincretistas, que aunque merecedores del respeto, no pueden ser considerados como una religión propiamente dicha, sino como un conjunto de tradiciones y creencias"* (II, 1998, p. 78).

espiritualidades originarias. De esta manera, se construye una nueva forma para continuar con la misión evangelizadora.

Siguiendo el ámbito de la cultura la acción institucional de la iglesia desde la nueva evangelización estaría encaminada en dos ejes: la educación y la comunicación social: “La Iglesia sabe que hoy nos encontramos en la nueva cultura de la imagen, y que el mensaje evangélico debe inculturarse en esta cultura, y llegar así a hacerla expresiva de Cristo, la máxima comunicación” (CELAM Documentos, 1992, pág. 103). Por tanto, a partir de la IV CELAM, la Iglesia proclamó el inicio de la Nueva Evangelización en tres ejes pastorales prioritarios para la acción que articulan las líneas anteriores mencionadas: una nueva evangelización de nuestros pueblos, suscitada por el protagonismo de los laicos, especialmente de los jóvenes; una nueva evangelización decidida a defender y promover la vida y la familia; y una nueva evangelización inculturada (Richard, 1992).

De esta manera, la Iglesia proyectó las formas que utilizaría las herramientas que había desarrollado la secularización en lugar de oponerse o enfrentarse a ella. Dejó en claro, que incluiría en su nueva forma de misión a instituciones, grupos y temas del ámbito social público que, de manera formal, el Estado laico dominante en la sociedad moderna la había separado y limitado su acción. Aunque la DSI de finales del siglo XIX había sentado las bases, la Nueva Evangelización se proponía concretar en la práctica estos principios teóricos en relación con la acción social de la institución eclesial.

Finalizando la década de los noventa, en 1999, Juan Pablo II recogió en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* las líneas pastorales que concretamente contenía la Nueva Evangelización a partir de lo que había desarrollado la Iglesia en América[83]. El documento le dio al proyecto de la Nueva Evangelización un carácter estratégico y universal. En palabras de Juan Pablo II: “Esta preocupación era más obvia ya que yo mismo había formulado el primer programa de una nueva

[83] Estos elementos fueron tratados en el Sínodo de los Obispos de América en 1997, conocido también como el Sínodo de las Américas, donde se reunieron las regiones de América del Norte, Central, del Sur y el Caribe. Al concluir, los obispos entregaron al papa un documento que contenían los temas fundamentales que se debatieron en el evento y le pidieron que hiciera el documento conclusivo. Esto fue el resultado de la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*.

evangelización en suelo americano. Más tarde invité a toda la Iglesia a llevar a cabo esta exhortación" (II J. P., 1999, pág. 1). Y más adelante expresó:

> La singularidad y novedad de la situación en la que el mundo y la Iglesia se encuentran, a las puertas del Tercer milenio, y las exigencias que de ello se derivan, hacen que la misión evangelizadora requiera hoy un programa también nuevo que puede definirse en su conjunto como nueva evangelización (II J. P., 1999, pág. 15)

En primer lugar, el papa trató el tema de la necesidad de la unidad de la Iglesia para cumplir la tarea en el continente en comunión con el pensamiento desarrollado por la DSI a lo largo de la historia. Esta sustentó las bases para la justificación e implementación de la Nueva Evangelización por lo que se convirtió en un instrumento para recurrir a las mediaciones que ofrecen las ciencias humanas y sociales y dialogar sobre temas de política, economía, problemas sociales y la moral. Vinculante a ello era necesario la participación de los laicos en la renovación de la Iglesia.

De esta manera, se seguía exhortando a laicos cristianos para asumir responsabilidades directivas en la sociedad. Por tanto, continúa siendo una urgencia formar hombres y mujeres capaces de actuar, según su propia vocación, en la vida pública, orientándola al bien común, en el ejercicio de la política, bajo los principios y valores de la DSI. Paralelamente, pidió que no debe abandonarse el trabajo "intraeclesial". En este documento, los laicos fueron elevados a delegados de la Palabra, catequistas, visitadores de enfermos o de encarcelados, animadores de grupos, etc. (II J. P., 1999). Como se había establecido en el documento conclusivo de la IV CELAM, dentro del laicado se debía potenciar a dos sectores fundamentales: las mujeres y la juventud. Ambos actores fueron reconocidos como una gran fuerza social y evangelizadora. Por lo que la acción pastoral debe desarrollarse en sus propios ambientes para acompañarlos en los procesos de violencia de los que puedan ser víctimas.

Estos dos sectores de la población se consideraban vulnerables, pero a la vez la fuerza que llevaría a cabo la nueva evangelización. Los jóvenes, por su edad

y misión que a lo largo de la historia ha tenido esta generación, se convirtió en un grupo privilegiado pro el papa Juan Pablo II. Involucrarlos en el trabajo pastoral, en las misiones, hacerlos protagonistas en las comunidades e invitándoles a formarse en el conocimiento profundo del mensaje de la iglesia fue esencial para entender una nueva forma. Por otra parte, los movimientos feministas desarrollados a finales del siglo XX estaban poniendo en la palestra pública temas a considerar como la aprobación de la ley del aborto, el divorcio y las familias monoparentales. Con la nueva evangelización se pretendía conformar un movimiento femenino dentro de la Iglesia que criticara estas posturas. Estas cuestiones serán analizadas en próximos apartados.

En el Capítulo VI del texto, Juan Pablo II establece que la misión de la Iglesia en América no es otra que la Nueva Evangelización (II J. P., 1999):

> Como Pastor supremo de la Iglesia deseo fervientemente invitar a todos los miembros del pueblo de Dios, y particularmente a los que viven en el continente americano, donde por vez primera hice un llamado a un compromiso nuevo a asumir este proyecto y a colaborar en él. Al aceptar esta misión, todos deben recordar que el núcleo vital de la nueva evangelización ha de ser el anuncio claro e inequívoco de la persona de Jesucristo (II J. P., 1999, pág. 50).

De esta manera, declaró el principio rector de la Nueva Evangelización: la promoción de la figura de Jesucristo. En este eje se articularon todas las líneas pastorales, siendo la catequesis la principal dimensión por su misma naturaleza evangelizadora. Al tener varios ejes de acción, el programa de una nueva evangelización en el continente ha desarrollado varios proyectos pastorales que no se contienen en limitarse a revitalizar la fe de los creyentes rutinarios, sino que ha de buscar también anunciar a Cristo en los ambientes donde es desconocido. Estos ambientes incluyen aquellos donde otras religiones y espiritualidad han penetrado. Por tanto, el carácter ecuménico de diálogo y respeto hacia las demás manifestaciones religiosas es fundamental.

En cuanto a la actuación de la Iglesia en la esfera pública, establece que para evangelizar la cultura, los centros educativos y los medios de comunicación social, el Estado tiene la obligación de garantizar a todos la educación, de respetar y defender la libertad de creencias. Si así no fuera, debe entonces denunciarse el monopolio del Estado como una forma de totalitarismo que vulnera los derechos fundamentales que propiamente debe defender.

Otra línea de acción de la Nueva Evangelización fue la celebración del Jubileo con la idea inicial de que el mensaje de evangelización era de alegría y para todo el mundo, garantizando el carácter universal de la Iglesia. En los últimos tres años de la década, Juan Pablo II convocó a la Iglesia universal a la preparación de la fiesta del Jubileo 2000. Con respecto a esto, exhortó a la Iglesia de América a celebrar el inicio del Tercer milenio cristiano como una ocasión oportuna para que se renueve y agradezca el “regalo” que recibió hace 500 años. Este espíritu jubilar debería impregnar las diversas iniciativas de las diócesis, parroquias, comunidades de vida consagrada, movimientos eclesiales, así como las actividades que pudieran organizarse a nivel regional y continental (II J. P., 1999).

Por último, un elemento notorio es que reconoció como intercesores en este proceso de evangelización a los mártires laicos, hombres, y mujeres, obispos, presbíteros y religiosas “que con su sangre regaron estas naciones”. Con referencia a esto aseguró:

> Ellos, estimulan para que asumamos hoy, sin temor y ardorosamente, la nueva evangelización. Es necesario que sus ejemplos de entrega sin límites a la causa del Evangelio sean no sólo preservados del olvido, sino más conocidos y difundidos entre los fieles del continente (II J. P., 1999, pág. 9).

Por tal motivo, recordó a las Iglesias locales hacer todo lo posible por no perder el recuerdo de quienes han sufrido el martirio en su tierra por odio a la fe, recogiendo, para ello, la documentación necesaria y promoviendo las causas de canonización para ser reconocidos en los altares.

Desde la perspectiva de Guzmán Carriquiry (2017), la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America* fue, más que un fruto maduro, un elenco de temas

tratados en la asamblea sinodal. Serviría como guía orientadora y estimuladora para que Iglesias locales de otras regiones asumieran toda la responsabilidad que les competía en esa senda abierta de la nueva evangelización.

Benedicto XVI se hizo cargo de la preocupación de sus predecesores sobre la promoción de dicha estrategia. Los pasos que se habían dado en las Iglesias locales fueron a partir de las líneas pastorales de los documentos de la IV CELAM y lo que recogió la Exhortación *Ecclesia in America*. Sin embargo, a nivel de la Santa Sede no se habían institucionalizado estructuras rectoras que articularan todo el trabajo pastoral de la nueva evangelización. Por tal motivo, en su Carta Apostólica *Ubicumque et Semper* resolvió constituir el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización como dicasterio de la Curia romana de acuerdo con la constitución apostólica *Pastor bonus*[84] (2010). Sobre esta nueva entidad aclaró: "El Consejo persigue su finalidad tanto estimulando la reflexión sobre los temas de la nueva evangelización, como descubriendo y promoviendo las formas y los instrumentos adecuados para realizarla" (XVI, 2010, pág. 3).

En la implementación de la Nueva Evangelización, aunque las líneas pastorales estuvieron marcadas, también surgieron otras iniciativas propias según las condiciones de cada contexto y los márgenes de libertad que iba alcanzando la Iglesia a partir de las leyes, decretos y medidas que aplicaban de los gobiernos durante esta década en Cuba y México.

[84] La constitución apostólica *Pastor Bonus* fue promulgada por el papa Juan Pablo II el 28 de junio de 1988. Representa el texto legislativo que reguló la composición y competencias de los distintos departamentos (dicasterios) y organismos de la Curia Romana. Es considerada una de las grandes reformas de la Iglesia, cuyo objetivo era ayudar al pontífice en el gobierno de la Iglesia católica. Entre los cambios más significativos fue la reintegración del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia en la Secretaría de Estado, como la sección para las Relaciones con los Estados que anteriormente era un dicasterio independiente. Fue derogada y sustituida por la Constitución apostólica *Praedicate evangelium* en el 2022.

4.3.- Particularidades de la implementación de la Nueva Evangelización a nivel local en Cuba.

El primer hallazgo que se obtuvo en esta investigación acerca del llamado a la Iglesia cubana a la Nueva Evangelización se encontró en el saludo que diera el papa Juan Pablo II a los peregrinos cubanos que visitaron el Vaticano el 9 de agosto de 1992. En el *Mensaje del Angelus* de ese día lo constató de la siguiente manera:

> Pidamos a Nuestra Señora de la Caridad del Cobre que acompañe a América Latina y al mundo entero en el camino de la nueva evangelización. En este camino se coloca, como acontecimiento eclesial extraordinario, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, llamada a dar orientaciones concretas para una vigorosa acción pastoral que afronte con valentía los numerosos desafíos de la hora presente (II J. P., 1992, pág. 2).

Otro elemento importante fue el tema de la unidad y la fidelidad de la Iglesia como ya se había expuesto. Esto también se convirtió en una cuestión a resolver al interior de la institución eclesial cubana. A diferencia de México que presenta una actitud en el espacio público del clero y los laicos más plural, en Cuba la jerarquía católica trató de mantener un discurso unificado durante el período revolucionario como forma de protección ante las limitaciones impuestas por el gobierno durante la llamada época del silencio o testimonio callado. La unidad, junto al “silencio”, fue un recurso importante de supervivencia institucional en una sociedad hostil hacia la institución. Sin embargo, esto no pudo controlar algunas reacciones de prelados que a título personal se opusieron a las medidas del gobierno castrista. En varios de los documentos revisados se constata esta idea:

> La unidad fue crucial para la Iglesia Católica de Cuba desde el triunfo de la revolución socialista, hace 40 años, aunque los especialistas en la materia puntualizan que eso no significa necesariamente unanimidad de criterios respecto de la vida social, política y económica del país (1999, pág. 1).

En 1994, en la homilía durante el nombramiento del Arzobispo de La Habana Mons. Jaime Ortega como Cardenal, este resalta dicha característica de la Iglesia como un reconocimiento del Vaticano ante todos los agobios que ha transitado la

Iglesia que peregrina en Cuba: “el Santo Padre se ha fijado en la unidad de nuestra Iglesia para conferirle este don en mi pobre persona, por eso lo considero como un patrimonio de todos ustedes” (II J. P., 1994, pág. 1). Posteriormente, esta cuestión también es resaltada por el papa en su Saludo al reciente Cardenal en su visita a la Santa Sede de ese año. De hecho, en este mensaje, Juan Pablo II confirma su amor a la Iglesia cubana al proclamar un nuevo Cardenal en su misión de desarrollar una Nueva Evangelización:

> Un signo de aprecio que conducirá a todos a confirmar su gran amor a la Iglesia, a estimular la generosidad en el servicio a la misma y a promover un esfuerzo dinámico para llevar adelante animosa y eficazmente la tarea de la Nueva Evangelización. En este esfuerzo van unidos, sin duda, el amor a la Iglesia y el amor a la Patria, que han distinguido siempre a los católicos cubanos (II J. P., 1994, pág. 1).

La apariencia de una Iglesia unida, por tanto, se presenta como una característica de la Iglesia cubana en respuesta al llamado del papa Juan Pablo II. Es un símbolo de que se está haciendo bien el trabajo, por tanto, es premiada con el nombramiento de nuevo cardenal. En 1999, un documento de trabajo elaborado por representantes del clero de la región oriental comandados por Mons. Meurice, Arzobispo de Santiago de Cuba, puso en tela de juicio este criterio. Según un artículo publicado en IPS Agencia de Noticias, ese documento fue entregado a los periodistas del Nuevo Herald para su divulgación al que tuvieron acceso y constataron:

> El documento divulgado destaca que la unidad ha sido condición indispensable de supervivencia, aunque acota que esta debe enriquecerse con nuevas formas de diversidad y hacerse más dinámica. Fuentes del laicado católico recordaron que algunos sacerdotes de base de ciudades orientales del país también han efectuado críticas al gobierno de Castro presuntamente sin contar con el aval de sus superiores (1999, pág. 1).

Acotó, además, que a la jerarquía católica parece no gustarle estos “gestos de independencia" donde algunos miembros de la Iglesia han aprovechado ciertos

espacios para levantar la voz en contra de las medidas del gobierno fuera de los márgenes legítimamente institucionalizados, pero que también podría tratarse de "una estrategia deliberada", que consiste en "admitir esos espacios para presionar indirectamente" (1999, pág. 1) al gobierno.

En cuanto a la fidelidad de la Iglesia cubana en medio de la situación compleja y de tensión que se vivía en la Revolución, el Cardenal Mons. Bernardin Gantin, quien visitó varias veces a Cuba como enviado papal, en 1995 resaltó la valentía de la Iglesia cubana, una Iglesia que había vivido en fidelidad a Cristo y el Papa las grandes transformaciones políticas, sociales y económicas.

> Aquellos fueron cambios no exentos de sufrimientos. La rapidez y la radicalidad de los mismos trajeron consecuencias dolorosas para la Iglesia que vio disminuido drásticamente el número de sacerdotes y religiosas. El ateísmo se hizo presente en la vida nacional y entró en los programas escolares y el fenómeno religioso parecía ser ignorado totalmente en los medios oficiales. Esta Iglesia enquistada por necesidad, vuelta sobre sí misma, mantenía una pastoral de conservación de lo que aún le quedaba (Editorial, 1995, pág. 1).

Analizando la acción de la Iglesia católica en Cuba después de la IV CELAM de 1992, la primera respuesta al llamado más concreto de una Nueva Evangelización que responde a una mayor incursión en el ámbito público como institución capaz de “iluminar” estrategias políticas, esta investigación asume que se da en 1993 con la Carta Pastoral *El amor todo lo espera*. Para los obispos constituyó una muestra de unidad y fidelidad al llamado de la misión que se pedía. Fue en el mismo año donde la crisis económica se sintió más contundente con la caída irreversible del PIB y la declaración del “Período Especial” por parte del PCC[85].

El 8 de septiembre de 1993, día en que se celebra la festividad de la Virgen de la Caridad, madre y patrona de Cuba, salió a la luz dicha pastoral de los obispos

[85] Referencias en el capítulo 3 de este informe de investigación.

católicos de Cuba. El documento está lleno de críticas hacia las medidas y formas del gobierno para enfrentar la crisis. Este aspecto es sumamente significativo ya que, desde la década de los sesenta, a raíz de las leyes que limitaron la participación de la Iglesia cubana, la UMAP, las campañas de descrédito hacia los creyentes, los actos de repudio y de la construcción de una representación social de que ser religioso era ser contrarrevolucionario, la Iglesia había entrado en este período conocido como la época de silencio[86]. Con este documento, los obispos cubanos salieron a criticar públicamente la política gubernamental desde el púlpito. Las homilías en medio de las Eucaristías se utilizaron para leer la Carta Pastoral repercutiendo en todos los fieles y en las autoridades políticas a nivel nacional.

Aunque el documento estableció desde el principio: “la Iglesia no puede tener un programa político, porque su misión es otra, pero puede dar su juicio moral sobre aquello que sea humano o inhumano” (Cuba, 2005, p. 400), dejó en claro su legitimidad para realizar una crítica cuando atañe a algún sector de la humanidad. En el análisis del documento se distingue una correlación entre la Carta y los principios de la DSI y de la Nueva Evangelización. Por tal motivo, en los acápites que desarrollan los prelados dan un grupo de elementos donde se pueden encontrar parte de la solución de los males sociales que se manifestaban en el país haciendo protagonista a la Iglesia como una institución que puede ayudar a paliar los efectos de la crisis.

A partir de un análisis del contexto por el que estaba transcurriendo el país, realiza una crítica al modelo económico, político y social revolucionario desarrollado en Cuba desde hacía 34 años, a la dependencia con países como la URSS que llevaron a copiar experiencias, estructuras y modelos que repercutió en el desplome del socialismo real en Europa del Este (Cuba, 2005). Hace alusión de otras causas que provocan la crisis económica, además de la mala gestión del gobierno: la condición insular del país, la transformación de las relaciones comerciales con los países antes socialistas, los errores cometidos por la administración cubana en los planes de desarrollo económico, el Embargo y la Ley Torricelli impuesta por EE. UU.

[86] Referencias en el capítulo 2 de este informe de investigación.

hacia Cuba junto a las restricciones comerciales, el aislamiento y las amenazas. Critica, además, el debilitamiento de estructuras e instituciones fundamentales de la sociedad, principalmente la familia, por las medidas adoptadas por el gobierno centradas en la producción, por ejemplo: las escuelas al campo y las escuelas becadas[87].

Con respecto a la Revolución, se refirió como un proceso que inició con promesas e ideales y que, en realidad, no se habían alcanzado. Plantea el carácter excluyente y omnipresente de la ideología oficial atea que ha desarrollado el proceso revolucionario que conlleva a la identificación de Patria con socialismo, Estado con gobierno, autoridad con poder, legalidad con moralidad y cubano con revolucionario. Asimismo, denunció el clima de persecución encubierta por la dirección política: “El excesivo control de los Órganos de la Seguridad del Estado que llega, a veces, hasta la vida estrictamente privada de las personas. Así se aplica ese miedo que no se sabe bien qué cosa es, pero se siente” (Cuba, 2005, p. 411). También, denunció el alto número de prisioneros que existen por cuestiones políticas y la discriminación por ideas filosóficas, políticas o de credo religioso ajenos a la Revolución. Aunque reconoció los logros en la salud pública ante la reducción de la mortalidad infantil, criticó el aumento del aborto en jóvenes menores y en edad escolar.

Con este documento la Iglesia se hizo eco del descontento, la incertidumbre y la desesperanza que existía en la población ante la crisis; el deterioro de valores tradicionales; el desconcierto por el aumento de la delincuencia, robos, asaltos, prostitución y violencia; la carencia de alimentos, medicinas, transporte, fluido eléctrico y los altos índices de alcoholismo que experimentaba la juventud. Responsabilizó a la poca información sobre el tema en los medios de comunicación

[87] La “Escuela al campo” en el nivel educativo de secundaria básica y las escuelas rurales becadas o internadas para los niveles de secundaria y preuniversitario responde a un sistema pedagógico implementado en la Revolución, el cual busca que los niños y jóvenes cumplan jornadas laborales de agricultura y siembra bajo los principios: estudio, trabajo y fusil. Movimientos sociales de padres y madres de familias a nivel internacional junto a ONGs que se dedican a la defensa y protección de los Derechos Humanos del Niño y de la Niña han señalado esta práctica como explotación infantil frente a la ONU y otras instituciones.

oficiales quienes reconocían los hechos, pero no tocaban a fondo las causas y proponían una única solución: resistir.

Ante esta realidad, en el documento reflexionó sobre otras propuestas de solución para la crisis donde la Iglesia se hace partícipe. Aunque reconoció el marxismo como una vía que favorece la búsqueda de caminos exigió al Estado el deber de preocuparse por el bien de todos para promover la salud, la educación y la seguridad social. En esta exigencia, debía buscar nuevas formas para hacer frente a la pobreza. Por lo que, desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica, la apertura al capital exterior, que se habían aprobado en la reforma constitucional y económica, no era suficiente.

Como se ha referido en el capítulo anterior, el documento provocó críticas desde los representantes del Partido Comunista en la prensa oficial. Ante esto, las revistas católicas, como *Presencia*, salieron en su defensa:

> La Pastoral de nuestros Obispos marcó la vida de la Iglesia que peregrina en Cuba y de nuestro pueblo, por lo que consideramos que ella será siempre punto de reflexión cuando se quiera analizar profunda y sinceramente la realidad vivida en estas últimas décadas. Es un humilde servicio de nuestro episcopado a todo el pueblo cubano, una propuesta de solución a nuestros problemas sin lastimar a ninguna persona aun cuando se cuestionan ideas y estrategias sociopolíticas. Es un análisis de nuestra realidad, a la luz del mensaje liberador de Jesucristo, un instrumento de Dios para que el Amor reine en el corazón de cada cubano (Editorial, 1994, pág. 1).

De igual manera, los laicos se hicieron eco de la Pastoral llamando a estudiarla y ponerla en práctica al interior de las comunidades como respuesta al llamado que han recibido por parte de los obispos:

> Nosotros, los laicos más comprometidos con la pastoral de la Iglesia, debemos retomar en el seno de nuestras comunidades cristianas y grupos pastorales el mensaje transmitido por nuestros obispos y sabemos que al hacerlo estamos brindando a nuestra Iglesia y a nuestro pueblo cubano el

> servicio que el Señor nos pide en la hora presente de Cuba (Editorial, 1994, pág. 2).

Para la periodista Araceli Cantero Guilbert (2005), *El amor todo lo espera* es una Carta Pastoral sin precedentes en los últimos 30 años por parte del episcopado cubano, ya que rebasó el ámbito puramente pastoral de otras declaraciones que habían realizado durante el período revolucionario para pedirle al gobierno cubano que emprendan reformas políticas más justas.

> Observadores de la situación de Cuba opinan que los obispos han optado por un cambio de táctica dada la crisis actual y la falta de respuesta del gobierno cubano a sus discretas solicitudes anteriores. Los obispos añaden que, aunque la Iglesia no puede tener un programa político, puede y debe dar su juicio moral sobre todo lo que sea humano o inhumano (Guilbert., 2005, pág. 82).

Dos temas transversalizan la Carta Pastoral: la necesidad de reconciliación y diálogo. Para los obispos se hace ineludible generar un clima de “reconciliación entre todos los hijos de un mismo pueblo” (Cuba, 2005, p. 405). Así hizo alusión a los cubanos de la diáspora que emigraron, principalmente a los EE. UU., y eran tratados como adefesios, traidores a la Patria desde la sociedad civil y las autoridades políticas cubanas.

De otro lado, la presencia de un solo partido, una sola prensa, una sola radio y televisión no era suficiente para potenciar el diálogo entre los cubanos desde la visión de los obispos: “Tenemos que reconocer que en Cuba hay criterios distintos sobre la situación del país y sobre las soluciones posibles” (Cuba, 2005, p. 413). De esta forma, cuestiona la supuesta apertura de Cuba a otros países con otras formas de pensar y estructuras, mientras internamente se continúa exigiendo uniformidad en el pueblo cubano. Un efecto latente del resentimiento y el orgullo de los líderes políticos de la Revolución es la migración y la apatía en la participación de las actividades que se manifiesta en los cubanos que viven en la isla.

> El camino es el diálogo, que traten de averiguar no tanto los porqués sino los para qué. Ha de ser un diálogo entre cubanos con interlocutores

> responsables y libres y no con quienes antes de hablar ya sabernos qué van a decir. Un diálogo desde la diversidad de medios y personas que se dificulta en Cuba ya que hay un solo partido, una sola prensa, una radio y una televisión (Guilbert., 2005, pág. 82).

Junto a estos temas trata otro fundamental: la libertad. He aquí donde se toca con más fuerza el problema de la libertad de expresión que existe en Cuba en relación con las pastorales anteriores. Para demostrar su posicionamiento, sus autores dejan claro que se expresan sin compromiso y sin presión de nadie, por ser "tan cubanos como nuestras palmas". Por último, insiste en la presencia de la Iglesia en el acompañamiento del pueblo cubano durante el proceso histórico de la Revolución a pesar de las contradicciones que tuvo con la esfera política, el desprestigio en los medios de comunicación y que han negado su acción en la esfera pública: "(la Iglesia) se quedó con los que se quedaron por muchas que sean las dificultades" (Cuba, 2005, p. 417). Con esta Carta Pastoral los obispos garantizaron una Iglesia protagonista y más activa para el pueblo y los designios de la nación.

Por todos estos temas que abordaron los obispos en la carta (libertad, crítica, derechos humanos, etc.) esta tesis considera *El Amor todo lo espera* importante para el análisis de la implementación de la Nueva Evangelización a instancias locales. La Pastoral significó la primera acción pública contundente de la Iglesia católica cruzando los límites que se les habían impuesto hasta el momento. La idea de la Nueva Evangelización fue calando poco a poco en la Iglesia cubana alineando su pastoral al de la Iglesia regional y universal. Esto le permitió con más seguridad a disponerse para salir del aislamiento que, por varias décadas, se había planteado como forma de supervivencia institucional. Las revistas católicas comenzaron a ser reflejo de ello:

> Una cultura cristiana en América Latina ayuda a la unidad del continente. Ya para nosotros, católicos latinoamericanos, esto es un reto: la nueva evangelización que estamos llamados a realizar deberá aportar sentido a la vida de nuestros pueblos que, en el umbral del siglo XXI, requieren razones

> para crecer, para esperar y para amar. Conscientes de ello, los obispos de nuestra América plantean la necesidad de fomentar y acompañar los esfuerzos en pro de la integración latinoamericana como patria grande, desde una perspectiva de solidaridad" (Campistrous, 1995, pág. 5)

En 1996, se logró la maduración de las condiciones y voluntades institucionales para que se realizara otro evento que marcó a la Iglesia cubana dando cumplimiento a los principios de la Nueva Evangelización. Se realizó el Encuentro Conmemorativo por el décimo aniversario del ENEC: el ECO o el II ENEC, como también se le conoce. Fue presidido por el Cardenal Carlo Furno, como enviado papal, Mons. Benniamino Stella, Nuncio Apostólico y el Consejo de Obispos Católicos. Juan Pablo II acogió con beneplácito la iniciativa y envió un mensaje al pueblo cubano legitimando la realización del evento:

> Deseo hacerme presente entre vosotros, en esta ocasión que es, a la vez, conmemoración y anuncio. Conmemoración del primer Encuentro Eclesial Cubano, que hace diez años dio un nuevo impulso a la iglesia en Cuba y la llevó a desarrollar una acción evangelizadora cada vez más viva y abierta. Estos rasgos de una Iglesia orante, encarnada y evangelizadora, que vuestro primer Encuentro Nacional destacó como fundamentales, ha ido configurando la vida y la acción de la Iglesia en Cuba durante un decenio. Ahora, revitalizada en su misión (II J. P., 1996, pág. 2).

Precisamente, el ECO del ENEC vino a reafirmar la misión y pastoral de la Iglesia en Cuba ya que, en esta ocasión, el fruto de este evento fue la constitución del primer Plan Pastoral. Los 145 participantes, del 21 al 25 de febrero de 1996, elaboraron el modelo de Iglesia que necesitaban y querían para Cuba. Determinaron que sería: una Iglesia profeta, participativa, encarnada e inculturada. De esta manera, responde a los principios defendidos de la Nueva Evangelización. "Profética para anunciar la buena noticia de Jesús y denunciar lo que va en contra del ser humano. Participativa en el modo de llevar a cabo su acción pastoral y su misión. Encarnada e inculturada porque quiere hacerlo desde la cultura y sociedad existente hoy en Cuba" (Guilbert., 2005, pág. 146).

Para dar cumplimiento a esta idea, en el documento conclusivo del ECO se establecieron tres prioridades: La promoción humana como exigencia de la Nueva Evangelización, como anuncio y testimonio de Jesús, hombre nuevo (en contraste al término utilizado por Ernesto Guevara en Cuba) y Redentor de todo hombre. Una formación integral, antropológica y Cristocéntrica que forje a la persona humana y la abra a la trascendencia. Constituir comunidades vivas y dinámicas que lleven a cabo proyectos y en cuyo seno se promueva un laicado comprometido con la Iglesia y con la sociedad. Los proyectos catequéticos, culturales y de solidaridad económica que se desarrollarían en las comunidades deberían ir encaminados a la reconciliación del hombre herido, por el pecado personal y social, con Dios, con su historia, con su pueblo y con la Creación (Editorial, 1996).

La invitación del papa en su *Mensaje* (1996) fue clara para que se tomaran estas decisiones. El papa Juan Pablo II llamó con el ECO a dar pasos seguros en sus proyectos evangelizadores y a alertar las conciencias de quienes ejercen funciones públicas. Ante esto demandó un diálogo abierto con las autoridades políticas para disponer de los medios necesarios en el cumplimiento de misión de la Iglesia en Cuba.

El ECO con estas nuevas ideas que promovían nuevas formas de participación de la Iglesia en la sociedad, generó un sentimiento de esperanza que revitalizó al laicado cubano. Tal es el caso de los testimonios que se publicaron en las revistas católicas de la época y en discursos que pronunciaron en otros eventos eclesiásticos que se desarrollaron en estos años. Elsa Espino Pino, en la revista *Amanecer*, relata:

> La visita de la Cruz de la Evangelización atrajo a muchas personas a los templos católicos, que por primera vez en muchos años se veían colmados de personas, una parte de las que vinieron a ver se quedaron. Muchos no habían oído hablar de Jesucristo ni de su Iglesia, otros eran de los que se habían apartado por distintos motivos y que eran llamados de nuevo a la fe. Todos estaban ávidos de oír esa Palabra que regenera y purifica. Así

> comenzamos la Nueva Evangelización de nuestro pueblo (Pino, 1996, pág. 4).

Por su parte, Laura María Fernández, se hizo “eco” del ECO durante su participación en el Sínodo de las Américas en 1997:

> Vengo representando a esta Iglesia que, entre luces y sombras, en medio todavía, quizás cada vez más, de dificultades, camina hacia el Señor, y ha convocado a todos sus miembros a la Nueva Evangelización para anunciar a Jesucristo a nuestro pueblo (Fernández, 1998, pág. 3) .

Uno de los grandes frutos del ECO fue el primer Plan Pastoral de la iglesia católica cubana, promovido para articular el llamado a la Nueva Evangelización en Cuba. Dentro de sus líneas de acción estableció como prioritaria la reconciliación, contemplando también el acercamiento al exilio cubano que vivía fundamentalmente en Miami. Ya desde finales de los años setenta se habían comenzado a abrir las puertas a los emigrados que salieron definitivamente del país al principio de la Revolución, acción que los arzobispados de La Habana y Miami habían iniciado a mediar. Periodistas extranjeros procedentes de Miami que participaron en el ECO hablaron, en su momento, del camino que se construyó paulatinamente desde la Iglesia para una apertura con EE. UU.:

> “Diez años después del ENEC, me llegó una invitación oficial, firmada por el presidente de la Conferencia de Obispos de Cuba el Cardenal Jaime Ortega, Arzobispo de La Habana, tuve amplia libertad para asistir a los debates, fotografiar y entrevistar a la gente o dedicarme a hacer reportajes en las comunidades católicas. Experimenté una total confianza y apertura por parte de todos en la Iglesia cubana. Pienso que este cambio era consecuencia de la nueva relación generada entre las dos Iglesias hermanas y del periódico. La voz católica de Miami no era una publicación desconocida para los católicos en Cuba. Sabía que la Iglesia en Miami había entendido su situación y su proceso de pastoral y quería, desde la información, apoyar su tarea evangelizadora darla a conocer a los cubanos de la diáspora (Guilbert., 2005, pág. 107).

A raíz de esto y de los avances hacia una normalización de las relaciones con el gobierno de EE. UU la dirección política del país permitió la entrada de parte de “la comunidad”[88] (Bustamante, 2020). Sin embargo, este retorno del exilio seguía permeado por prejuicios que se habían construido y reafirmado con los actos de repudio. Por tanto, un elemento distintivo que se constata en la implementación de la Nueva Evangelización en Cuba está en el llamado al respeto y a la unidad con todos los cubanos incluyendo a la diáspora. El Cardenal Jaime Ortega lo evidencia así en una de sus declaraciones en la conferencia de prensa sobre el ECO:

> Si pensamos que el lugar católico cubano está en nuestra patria y junto a la Iglesia que anuncia en Cuba a Jesucristo Salvador, respetemos la opción de muchos hermanos nuestros al partir del país. Sabemos que estos amores (Cristo y la patria) están también presentes en los cubanos que viven fuera. Sabemos que, a pesar de voces estridentes y no significativas, la comunidad cubana de Miami, especialmente su mayoría católica, se siente cercana a nuestra Iglesia y busca caminos para estrechar los lazos de amor con los cubanos de aquí (Guilbert., 2005, pág. 132).

En relación con otros aspectos que reflejan particularmente la ordenanza de la Nueva Evangelización en Cuba se encuentra la necesaria evangelización de la cultura desde la purificación de la religiosidad popular de elementos sincréticos con religiones africanas y la promoción del ecumenismo con las otras iglesias de denominación cristiana que coexistían en la isla también concebida dentro del ECO y el Plan Pastoral de 1996. Dagoberto Valdés, uno de los laicos más activos y comprometidos que ocupó diferentes cargos a nivel nacional y diocesano, perteneciente a la diócesis de Pinar del Río y que participó en el ECO expresó, en este sentido:

---

[88] Varias contradicciones se daban en el proceso de retorno de los exiliados cubanos. La Constitución cubana vigente desde 1976 establecía que cualquier cubano que se hiciera ciudadano de otro país perdería la ciudadanía cubana. Además, todos los nacidos en Cuba, independientemente de su estatus migratorio en EE. UU., tenían que entrar a Cuba con un pasaporte cubano vigente, algo que ninguno tenía, y un permiso de entrada especial. Después, las autoridades políticas de la isla autorizaron la salida por el puerto del Mariel en 1980 a quienes quisieran y autorizaron el atraco de embarcaciones de familiares que llegaran de Miami para recogerlos.

> En el ECO, ese servicio evangelizador quiere ser más profético y más metido en el mundo de los ambientes de la familia, el trabajo y la cultura. Se trata más de una evangelización de la cultura que de las personas individualmente. Y esto es algo más comprometido, aunque implica denuncia de aquello que no corresponde al proyecto del Reino de Dios. Pero no se trata solo de denunciar, sino de proponer proyectos alternativos, no políticos, que abran caminos a la esperanza (Guilbert., 2005, pág. 147).

Uno de estos proyectos al que se refería eran los Centros de Formación que se comenzaron a abrir en los obispados con cursos que respondían a necesidades de la población en cuanto a la formación en valores, ética e historia de la Iglesia. Otro proyecto destinado a evangelizar la cultura fueron las publicaciones que surgieron ancladas a las pastorales diocesanas de cultura ganando un espacio de credibilidad como medios de información alternativa. Las revistas y boletines católicos fueron un instrumento clave para promover una evangelización alternativa de la población frente a los recursos tradicionales como la catequesis haciendo competencia con las publicaciones oficiales por parte del Partido Comunista que por lo general no trataban el tema religioso En varios artículos encontrados en estas publicaciones durante este período, se hace un llamado, por parte de sacerdotes y laicos, a iluminar las prácticas populares devocionales a la luz del Evangelio, reconociendo las deficiencias de la primera evangelización comenzada hace 500 años y el influjo del ateísmo, especialmente con la Revolución.

Desde el año 1993 se encuentraron artículos en las nacientes revistas católicas cubanas que comenzaron a tocar este tema influenciados por la IV CELAM. En *Presencia*, boletín laical de la diócesis de Matanzas, Israel Moliner escribió al respecto:

> “El ateísmo implantado al triunfo de la Revolución no produjo más que el enmascaramiento de tales creencias, que por procesos irreversibles de nuestra historia en estos momentos vuelven a descubrirse. Cuando ese ateísmo fue asumido por el Estado no se tomó en cuenta que ello atentaba contra la génesis misma de la cubanía, produciendo entre nosotros nefastos

> resultados: un fenómeno de doble moral donde se decía no creer, pero en la intimidad indivisible e irreductible de todo ser humano, se seguía creyendo. Lo peor ha sido que después esa doble moral se generalizó hacia otros aspectos de la cotidianidad" (Moliner, 1993, pág. 6).

Otra muestra de ello es el artículo del padre Raúl Rodríguez La religiosidad y el sincretismo popular de cara a la Nueva Evangelización. En este texto, hizo distinción del sincretismo que ha ocurrido con la Virgen de la Caridad y las deidades orichas, herencia de las culturas y religiones africanas, como una práctica cotidiana en el pueblo cubano, pero que debe conocerse su origen para evitar errores doctrinales:

> "La presencia de una devoción mariana que se encuentra mezclada con un fondo de creencias africanas, le quitan su verdadero sentido cristiano. Una rápida mirada por la historia nos recuerda varios puntos importantes para iluminar este proceso de sincretismo. Mediante este movimiento sincrético se le puso una máscara blanca a los dioses negros y en la búsqueda dentro del Santoral Católico, la Virgen María, bajo sus advocaciones es relacionada con las diosas, relación que al correr de los años para muchos creyentes se va fusionando con una misma realidad" (Rodríguez, 1997, pág. 18) .

En definitiva, esta investigación considera a partir de los datos obtenidos que, a pesar del sincretismo y el ateísmo radicado en Cuba que influyeron en la construcción de la identidad cubana, varias expresiones que constituyeron la religiosidad popular cubana se mantuvieron en el tiempo y la Iglesia echó mano de ellas para recordarle al pueblo los actos de piedad como parte de su idiosincrasia. Ejemplo de ello es la devoción a la Virgen de la Caridad, los bautizos, las peregrinaciones a santuarios y la misa de los nueve días luego del fallecimiento de un ser querido.

Otro de los puntos de implementación de la Nueva Evangelización en Cuba fue el tema del ecumenismo mostrando a una Iglesia abierta a las conversaciones con otras religiones e ideologías políticas. En cuanto al trabajo para promover el ecumenismo al interior de la Iglesia, los esfuerzos se centraron primero en la

realización de eventos en conjunto con las iglesias protestantes que también estaban dispuestas a establecer un diálogo con la católica. El movimiento laico tomó la iniciativa con la ejecución del Festival Navideño Ecuménico por distintos años. Las revistas católicas también se hicieron eco de estos acontecimientos. En ellos participaron las Iglesias Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Bando Evangélico de Gedeón, junto a la Iglesia católica. Un hecho significativo que, además a estas iglesias se invitaron a las autoridades políticas encargada de la Oficina de Asuntos Religiosos a nivel provincial. “Fue colmado de hermanos de diferentes denominaciones cristianas como un testimonio claro de la unidad y el amor que anima a toda la familia cristiana” (Editorial, Noticias, 1997, pág. 23).

Luego de la visita del papa Juan Pablo II en 1998, se potenciaron otras actividades a partir de encuentros más reflexivos sobre la misión de los cristianos en la sociedad y el trabajo desde la perspectiva ecuménica. Por tal motivo, católicos y miembros del Consejo de Iglesias de Cuba, que reúne la mayoría de las iglesias de denominación cristiana en el país, se reunieron en talleres con pastores, sacerdotes y especialistas en temas bíblicos de varios países para profundizar en estos temas (Editorial, Noticias, 1998). Muestra de ellos se constata en las secciones de noticias de las revistas católicas que registraron estos eventos haciendo evidente la intención de la Iglesia católica de divulgar este tipo de acciones ya que no eran mencionadas en los medios de comunicación oficiales.

Para finales de la década de los noventa, la Iglesia católica en Cuba había intensificado su labor pastoral en varias dimensiones abriendo caminos novedosos para la evangelización. En una entrevista dada por el Cardenal Jaime Ortega a la prensa durante la Reunión Interamericana de Obispos celebrada en La Habana en 1999, comentó sobre el proceso renovador que ha vivido la Iglesia cubana desde el mandato de la Nueva Evangelización:

> La Iglesia ha encontrado en Cuba, desde hace años, un camino de evangelización bastante activo, que algunos, a veces, descubren en otros lugares. Nosotros hemos evangelizado de puerta en puerta, yendo a las casas de las personas. Nosotros entramos a todos los edificios, a todas las

> casas, repartimos evangelios. En estos últimos años hemos repartido 3 millones de evangelios. La campaña evangelizadora ha sido bastante grande (Editorial, 1999, pág. 92).

En este esfuerzo evangelizador, se obtuvo otro dato importante; la constitución de las Casas de Misión. En ellas se promovía la lectura de la Biblia, el rezo del santo rosario, se celebraba la Eucaristía, se realizaban bautizos, se impartía catequesis en los barrios urbanos y comunidades rurales que no contaban con templos cercanos. Ante la limitante de no contar con la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación oficiales, las casas de misión se convirtieron en el método más efectivo de la Nueva Evangelización para incidir en la educación, evangelización y llegar a la familia y la juventud[89]. Esto corrobora la idea del mandato a salir del silencio. El testimonio callado puede considerarse como una forma también de evangelización al interior de la Iglesia. Sin embargo, en este período, a la luz de una nueva evangelización la Iglesia asumió una estrategia de salida. Salió del templo para hacerse presente en el espacio público, en este caso los barrios urbanos y las zonas rurales.

Pero, sin lugar a duda, la visita del papa Juan Pablo II en 1998 impulsó definitivamente la estrategia evangelizadora de la Iglesia en Cuba[90]. Este proceso había comenzado a despertar con la REC y el ENEC en la década de los ochenta inspirados por la III CELAM de Puebla. A principios de los noventa, sale del "silencio" con *El amor todo lo espera*. Y finalmente, se fortalece con el desarrollo de proyectos, alineando el Plan Pastoral de 1996 con los documentos de la IV CELAM. No se puede negar tampoco la relación que tiene la implementación de esta estrategia institucional de la Iglesia con los nuevos márgenes de libertad que se permitió a partir de los cambios constitucionales y económicos que llevó a cabo el gobierno

---

[89] En estos años se popularizó entre los fieles católicos una frase que hacía analogía a una canción revolucionaria que decía "En cada cuadra un Comité, en cada barrio, Revolución". Los laicos comenzaron a decir: "En cada cuadra un Comité, en cada barrio, una casa de misión".

[90] Sobre el proceso de preparación, realización y los efectos de la visita de Juan Pablo II a Cuba en 1998, el capítulo 6 tiene un apartado que lo desarrolla ampliamente, dado la importancia y el impacto que tuvo en el país, considerada un parteaguas en las relaciones entre la Iglesia católica y el gobierno revolucionario. Forma parte de las acciones coordinadas entre la Iglesia y el Estado que cambiaron el carácter de sus relaciones a partir de los noventa, sustento de la tesis de esta investigación.

ante la crisis económica y la presión internacional, llamándose a una apertura en todos los sentidos, incluyendo al ámbito religioso.

Finalmente, el cardenal Jaime Ortega planteó que para la entrada del nuevo milenio la Iglesia en Cuba no se sentía bloqueada internamente para evangelizar. Se había probado que podía llevar el mensaje con nuevos medios "como nos lo pidió el papa". De esta manera, se evidencia que la Iglesia cubana a partir de las estrategias desplegadas en los noventa confirmó su capacidad de acción social y su fidelidad al papa, en una aparente unidad institucional. Refiriéndose a esto, en una ocasión expresó: "Eso sí es tarea de la Iglesia, si no, no habría Iglesia, tendríamos que decir entonces Iglesia o Muerte"[91] (Editorial, 1999, pág. 94).

4.4.- México como epicentro de la Nueva Evangelización en América.

A diferencia de Cuba, en México, como expresa Soledad Loeza (1991), desde el principio de la década de los noventa la ausencia de conflictos graves entre la Iglesia y el Estado le permitió a la Iglesia prosperar y ampliar su influencia sobre la sociedad. El rasgo más significativo de la Iglesia mexicana para esta época fue su "invariable docilidad al papa". Loeza afirma que: "Por estas características la Iglesia mexicana ocupa una posición clave en la restauración de Juan Pablo II en la región latinoamericana; la disciplina y la relativa homogeneidad hacen de ella un pilar confiable de la acción del Vaticano" (1991, pág. 200).

Por tal motivo, esta investigación considera que México se convirtió en el epicentro de la Nueva Evangelización para América. Para preparar este camino, se encontraron dos estrategias por parte del Vaticano que lo evidenciaron fundamentalmente: las visitas de Juan Pablo II y la designación de la Virgen de Guadalupe como "Estrella de la Nueva Evangelización".

Durante las visitas papales, Juan Pablo II aprovechó la idea de incentivar e impulsar la Nueva Evangelización de México. Con su presencia en la III CELAM

[91] En estas declaraciones el Cardenal Jaime Ortega hace analogía con una frase propia de la Revolución cubana instaurada por Fidel Castro al final de cada uno de sus discursos: "Patria o Muerte. Venceremos".

realizada en Puebla en 1979 tanteó el terreno para reestablecer las relaciones diplomáticas, legitimar a Mons. Prigione como representante del Vaticano y comenzar el camino de restauración de la fe católica en el pueblo mexicano. Sobre la Iglesia pesaba una historia de alianzas políticas, de corrupción y de traición inspirada en las ideas secularizadoras y laicistas desde época de la independencia y la revolución. Sin embargo, gran parte de la población se reconocía creyente, era momento de recordárselo al pueblo mexicano y de hacerles protagonistas. En la búsqueda de nuevos interlocutores como legitimadores políticos, el gobierno de Salinas de Gortari colaboró en este camino y abrió las puertas para una mayor libertad religiosa como ya se analizó en el capítulo anterior.

Durante las visitas papales de Juan Pablo II en la década de los noventa, se exacerbó la percepción del pueblo mexicano como protagonista en la Evangelización de América. En la Audiencia General del 16 de mayo de 1990, al regreso a la Santa Sede de su segunda visita a México, el papa recordó el deber que tenía México en este proceso de rememorar los 500 años de la llegada de la Iglesia al continente y como el tema de la Nueva Evangelización fue el tema transversal de su visita:

> La historia de esta evangelización se inscribe en la misma geografía de ese gran país que es México. El deber de una nueva evangelización a la que he llamado a toda la Iglesia en América Latina con vistas al V Centenario de la llegada de la fe a las tierras americanas ha constituido el centro de la celebración en Veracruz. Esta es una exigencia pastoral prioritaria, que debe proyectarse con renovada energía en toda la vida eclesial y social, como he indicado en el encuentro con el Episcopado mexicano, con las familias en Chihuahua, con los jóvenes en San Juan de los Lagos, con el mundo del trabajo y de la cultura en diversas ocasiones” (II J. P., 1990, pág. 1) .

En los discursos y mensajes que dedicó en esta visita, preparando en encuentro que se realizaría en Santo Domingo en 1992, enfatizó que los laicos eran, principalmente, los que estaban llamados a renovar su dinamismo apostólico en la animación cristiana de todas las realidades.

Después de la IV CELAM, volvió a México en 1993 siendo su tercera visita. Según, Nora Pérez – Rayón: “Juan Pablo II vino a impulsar su nueva evangelización, con la cual pretendía subsanar las limitaciones e insuficiencias de la primera evangelización” (2015, pág. 14). Para esta autora, el papa quería proyectar una nueva cultura católica que convirtiera a los fieles en militantes para que participaran de manera activa en la implementación de un nuevo orden social guiado por los principios cristianos y de la Iglesia. De esta manera, fue necesario justificar que las creencias religiosas no eran solo una cuestión privada, sino que formaban parte de la vida pública.

El discurso papal durante esta visita estuvo centrado en las culturas indígenas como pueblos autóctonos y en el reconocimiento del catolicismo como parte de la identidad nacional, frente a la influencia y expansión del protestantismo, fundamentalmente al sur del país. En relación con el primer tema, en las palabras que dedicó durante la celebración eucarística en Xoclán, Mérida, puso en el centro a los pueblos originarios, como embajadores de la tarea de la Nueva Evangelización, al ser ellos los protagonistas de la primera:

> La Buena Nueva de Cristo fue anunciada hace cinco siglos a los pobladores de este continente y hoy nosotros agradecemos por esta acogida de los corazones humanos de la vida eterna implantada en América Latina, en Yucatán, en México, a través de la primera evangelización. Cristo, la luz del mundo, os está enviando hoy a vosotros, hermanos y hermanas descendientes de los antepasados, los está enviando en el camino de la vida. Este es el camino de verdad, es el camino de la siempre nueva evangelización (II J. P., 1993, pág. 2).

De igual modo, les habló a los representantes de los pueblos congregados en Izamal. En esta ocasión reconoció como la evangelización en México había dado grandes frutos con la formación y vocaciones de sacerdotes, religiosos y religiosas pertenecientes a estos pueblos autóctonos y responsables de la Nueva Evangelización en sus comunidades:

> Un saludo especial, lleno de afecto, dirijo a los numerosos sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas indígenas, cuya presencia en Izamal nos llena de gozo e infunde viva esperanza en toda la Iglesia como protagonistas y ministros en la urgente tarea de la nueva evangelización de sus propias comunidades y etnias (II J. P., 1993, pág. 1).

El papa se manifestó, frente a los representantes indígenas, consciente de las dificultades de los pueblos indígenas, de los altos índices de pobreza que sufría y de las necesidades en relación con el hambre, las enfermedades, la falta de una vivienda digna y el desempleo que padecían más con respecto a otros sectores sociales. “Conozco también las dificultades de vuestra situación actual y quiero aseguraros de que la Iglesia, como Madre solícita, os acompaña y apoya en vuestras legítimas aspiraciones y justas reivindicaciones” (II J. P., 1993, pág. 2).

Por tal motivo, les garantizó que esta Nueva Evangelización había decidido asumir la opción preferencial por los pobres, en donde ellos estarían en el centro de las líneas pastorales. Como garantía del apoyo y acompañamiento de la Iglesia en estas cuestiones, Juan Pablo II demandó mayor atención de las autoridades políticas encargadas de la promoción social y pidió a las autoridades políticas que estuvieran atentas a las necesidades de estos pueblos. Finalmente, presentó a la institución eclesiástica como defensora de sus todos sus hijos, de la justicia, del servicio y capaz de generar propuestas de solución para trabajar por la creación del Reino de Dios (Pérez-Rayón, 2015).

Sin embargo, algunas expresiones no fueron bien acogidas del todo. Si bien, Juan Pablo II se encargaba de resaltar el valor de las tradiciones de estos pueblos, con frases como: “Por desgracia, hay que afirmar que no siempre se ha apreciado debidamente la riqueza de vuestras culturas, ni se han respetado vuestros derechos como personas y como pueblos” (II J. P., 1993, pág. 2); en otros momentos expresaba con certeza:

> Vosotros, gracias al Evangelio habéis recibido la luz y estáis llamados a dar valientemente testimonio de ello. Cada uno ha de sentirse llamado a ser sal de la tierra y luz del mundo. Esta es la evangelización de ayer, de hoy y para

> siempre. Son apóstoles de la nueva evangelización, a la que en virtud de nuestro bautismo estamos llamados (II J. P., 1993, pág. 2)..

Por tal motivo, el reconocimiento de la Iglesia de las atrocidades cometidas durante la primera Evangelización de América y la petición de perdón en la IV CELAM por el papa Juan Pablo II, sus palabras e intenciones quedaban en tela de juicio. Ante esto, los pueblos indígenas también respondieron con un mensaje que, de alguna manera, le hicieron conocer la importancia de la inculturación del Evangelio en esta nueva forma. En el mensaje enviado de los pueblos indígenas de América Latina al papa Juan Pablo II, expresaron:

> Es verdad lo que dices acerca de que se necesita una nueva evangelización, pero también es verdad que nosotros debemos aprender a ser nuevos como el Evangelio y vivirlo en la milpa, en el mercado, en la casa. Nos da gusto saber que en estos días han estado reunidos, aquí en Izamal, muchos sacerdotes y seminaristas indígenas y que han tratado de encontrar la manera de evangelizar nuestras culturas. Esto nos da esperanza (Pérez-Rayón, 2015, pág. 15).

Como se había referido al principio de este apartado, otra constante del discurso papal en México fue los procesos de evangelización que también estaban desarrollando las demás iglesias cristianas de denominación protestante. Esto también constituía una preocupación del Episcopado mexicano. Ante ello, el recurso más eficiente era recordarle al pueblo su identidad católica como herencia de la primera evangelización. Por tanto, desde su discurso de bienvenida dejó claro: “Es la Iglesia católica, quien ha acompañado la vida de esta Nación durante cinco siglos de su historia” (II J. P., 1993, pág. 1).

Un hecho que corrobora la idea de que México se convirtió en el epicentro de la Nueva Evangelización se confirmó con su cuarta visita en 1999. Como ya se ha hecho mención en este capítulo, esta visita se realizó para presentar y firmar la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* durante una eucaristía solmene en la Basílica de Santa María de Guadalupe. Fue la entrega oficial de las líneas pastorales consolidadas de esta nueva estrategia de la Iglesia a partir de las

reflexiones de los obispos latinoamericanos. El significado de este acto se explica en tres dimensiones: el documento se convierte en una orientación pastoral para toda la Iglesia en el próximo milenio, reafirma la misión de la Iglesia como defensora de la humanidad en un régimen priista debilitado y proclama la veneración de la Virgen María bajo una advocación preferentemente americana.

Sobre esto último, varios papas habían dedicado especial atención a la Virgen María venerada como la Guadalupana. Se conoce que Urbano VIII desde 1644 concedió indulgencia plenaria a quienes visitaban el pequeño santuario dedicado a la Guadalupe en el Tepeyac donde estaba la tilma de Juan Diego. León XIII, aprobó la primera coronación. Benedicto XIV la nombró Patrona de Nueva España durante la época virreinal. Pío X la proclamó patrona y reina de México, emperatriz de las Américas y de las islas Filipinas. Juan XXIII bendijo un templo bajo esta advocación en Roma en 1962. Pablo VI le entregó la distinción Rosa de Oro[92]. Específicamente, Juan Pablo II fue el primer papa en ver a la Virgen, ya que fue el primer papa que visitó México. Además, la nombró Estrella de la Nueva Evangelización (DLF, 2018).

Encomendarse a la Virgen María es una práctica devocional cristiana tradicional venerándola como intermediaria directa para recibir la Gracia, al ser reconocida como Madre de Dios. Juan Pablo II es reconocido como un fiel devoto de la Virgen María. Durante su papado convocó a celebrar dos años marianos, un año del Rosario, su escudo pontificio era alegórico a María y le dedicó varias encíclicas, documentos y catequesis. Su devoción por la Virgen de Fátima es una de las más conocidas. Cuando su atentado el 13 de mayo de 1981, fiesta de esta advocación, manifestó que la Virgen intercedió por su vida.

En todos los discursos que pronunció durante las visitas en México mencionó a la Virgen de Guadalupe, siempre encomendándole la evangelización en el continente. Desde la III CELAM realizada en Puebla, coincidiendo con su primera visita, en su discurso inaugural aseguraba:

---

[92] La Rosa de Oro es una distinción que entrega el papa principalmente a reyes y reinas, santuarios y advocaciones marianas.

> El hecho de que este nuestro encuentro tenga lugar ante la presencia espiritual de Nuestra Señora de Guadalupe, venerada en México y en todos los otros países como Madre de la Iglesia en América Latina, es para mí un motivo de alegría y una fuente de esperanza. Estrella de la evangelización, sea ella vuestra guía en las reflexiones que haréis y en las decisiones que tomaréis (II J. P., 1979, pág. 1).

En el discurso de llegada a la Ciudad de México en su visita de 1990 expresó que bien podría ser Santa María de Guadalupe la primera evangelizadora de América. Posteriormente, encomendó la preparación del V Centenario de la Evangelización en América a la Guadalupe:

> Ahora, mientras se prepara intensamente la IV Conferencia, que tendrá lugar en Santo Domingo el próximo mes de octubre, quisiera realizar con vosotros esta peregrinación espiritual al santuario de Guadalupe, para confiar a María, estrella de la nueva evangelización, las expectativas de las comunidades latinoamericanas y rezar por el buen éxito de tan importante encuentro, que constituirá el momento culminante de las celebraciones conmemorativas del V Centenario de la llegada de la cruz de Cristo a aquellas tierras (II J. P., 1992, pág. 1).

Un hecho significativo del papado de Juan Pablo II y preferencia por México, fue la construcción de una capilla en las Grutas Vaticanas en 1992 dedicada a la Virgen de Guadalupe. Es la única capilla que está dedicada a una advocación mariana. Fue una respuesta a la petición del cardenal Corripio al papa. Fray Gabriel de la Mora y Pedro Ramírez Vázquez (los que planearon la basílica moderna de la Guadalupe en la Ciudad de México) fueron los diseñadores de la capilla que utilizaron piedras llevadas del cerro del Tepeyac y tierra de los diferentes Estados de México para su construcción[93].

El hecho más significativo que puede asociarse a la intención de Juan Pablo II de evidenciar a México y la advocación guadalupana como centro de la Nueva

[93] A la muerte del papa Juan Pablo II, se decidió enterrarlo muy cerca de esta capilla como actos de última voluntad. Actualmente se encuentra en otro lugar para facilitar la peregrinación de los fieles.

evangelización fue la entrega del documento *Ecclesia in America*, y que pone a los pies de la Virgen de Guadalupe en la Basílica, Juan Pablo II. Junto a la beatificación y canonización de Juan Diego, donde aseguraba que las apariciones a Juan Diego son una muestra de la predilección de la Madre de Dios por los pueblos indígenas siendo los más capaces de difundir la Buena Nueva de su Hijo. En la elección de la Guadalupe como intercesora de la Nueva Evangelización, reafirmó su predilección por el pueblo de México y por el continente americano para implementar la nueva estrategia de la Iglesia para el Tercer Milenio.

> He venido aquí para poner a los pies de la Virgen mestiza del Tepeyac, Estrella del Nuevo Mundo, la Exhortación apostólica Ecclesia in America, que recoge las aportaciones y sugerencias pastorales de dicho Sínodo, confiando a la Madre y Reina de este Continente el futuro de su evangelización (II J. P., 1999, pág. 3).

De esta manera, de la mano de la Virgen María y bajo la presencia de Juan Pablo II, México se convirtió en el eje de la restauración católica en el continente americano cuya fidelidad a Roma estaba amenazada por la aparición de posturas críticas dentro de la propia Iglesia. Una estrategia importante para garantizar el despliegue de la Nueva Evangelización. De alguna manera, se muestra al mundo la elección de un Estado que fue muy severo con la Iglesia católica y cómo ahora le abre las puertas. Desde el punto de vista política, es un triunfo para su pontificado demostrarle al mundo secularizado que había separado la religión y la Iglesia de la esfera pública, que la Iglesia seguía presente con mayor fuerza,

Aunque la Iglesia mexicana también quería mantener la imagen de unidad institucional y fidelidad al papa, la homogeneidad del clero y el episcopado mexicano en la década de los noventa fue una completa falacia. Sin bien en Cuba se mantuvieron controlados a los sacerdotes más críticos del gobierno encabezados por Mons. Meurice, en México el activismo de Mons. Samuel Ruiz, obispo de la diócesis de Chiapas, de Mons. Raúl Vera y otros sacerdotes que comulgaban con las ideas de la Teología de la Liberación, delataron la pluralidad de actitudes e interpretaciones sobre la Nueva Evangelización. Sin embargo, también se

convirtieron en fieles exponentes de sus principios asumiendo radicalmente la opción por los pobres. He aquí otra característica específica en México de los efectos de la estrategia institucional que desplegó la Iglesia en la década de los noventa: la pluralidad en las interpretaciones de la Nueva Evangelización.

Mons. Ruiz García, en su primera Carta Pastoral *En esta hora de Gracia*, de 1993, explicó el proceso pastoral diocesano que había comenzado en Chiapas desde hacía 33 años. En él estableció tres principios para lograr una evangelización legitimada: interpretar y ser confidentes, evangelizar y el sufrimiento del pueblo como punto de partida (García, 1993). De esta forma, los procesos de evangelización debían ser necesariamente legítimos para que sean creíbles, inculturados y apoyados por el pueblo. Para esto resume los acuerdos esenciales de las CELAM de Medellín, Puebla y Santo Domingo: “Por tanto, toda acción pastoral tendrá legitimidad si es liberadora, si respeta las legítimas decisiones del pueblo de Dios, si acompaña su caminar y favorece al más débil, si se toman en cuenta su cultura, su religiosidad, sus necesidades” (García, 1993, pág. 1).

Aunque, aparentemente, estos son los principios que defendía también la Iglesia vaticana y regional, Mons. Ruiz lo asumió defendiendo que, para implementar este proceso, deben realizarse acciones más concretas. Además de conocer y empatizar con el pueblo indígena, “pobre entre los pobres”, desde los lineamientos pastorales que defendía Mons. Ruiz García, se debía aprender a dialogar con todo el que tenga buena voluntad, formar sacerdotes dentro de esta perspectiva y reconocer el lugar que le corresponde a los agentes de pastoral en medio del pueblo. En este sentido, estableció que: “No debemos ni encabezar sus organizaciones ni inducir nuestra dirección. Un acompañamiento informativo, iluminativo o de apoyo a las acciones justas que se emprendan, es conforme a nuestro papel” (García, 1993, pág. 2).

Basándose en el trabajo pastoral que había impulsado en su diócesis, Mons. Ruiz identificó cuatro etapas de desarrollo pastoral:

1. Renovación Pastoral apoyada en la pastoral de conjunto de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal.

2. Revalorización pastoral centrado en las culturas indígenas para desarrollar una pastoral adaptada a las situaciones diversas de las etnias.
3. Capacitación de la dimensión sociopolítica marcada por la apertura política del país de reconocimiento de movimientos políticos y nuevos partidos.
4. Procesos económicos y sociales de la modernidad neoliberal que no tomaron en cuenta los elementos propios de la diversidad de los pueblos.

En el documento presentó, además, un análisis que condujo a comprender cómo la destrucción de las culturas ha sido un elemento deficiente en la Evangelización. Por tal motivo, se hizo necesario, desde su concepción, constituir una Iglesia autóctona para desplegar la Nueva Evangelización, surgida de sus propios procesos históricos, culturales y religiosos. Valorando todo esto, la misión evangelizadora de la iglesia en México exige tres aspectos que lo ha acompañado: encarnación, liberación y servicio.

> Nuestro objetivo es que nuestra Iglesia se comprometa sirviendo al pueblo, insertándose como Jesús en el proceso de liberación de los oprimidos donde ellos sean gestores de su propia historia y juntos construyamos la nueva sociedad como anticipo del Reino (García, 1993, pág. 6).

Esta Carta refleja un trabajo sistemático que se venía realizando en esta región desde una Iglesia comprometida con su realidad y que no había sido legitimada porque claramente defendía los principios de la Teología de la Liberación. Su divulgación sacó a la luz la voluntad de una porción de la Iglesia que sí estaba implicada desde hace tiempo con un trabajo pastoral que ponía todos esos principios que se estaban legitimando como la estrategia de la Nueva Evangelización. Por tanto, para Mons. Samuel Ruiz, los principios que se declararon en la IV CELAM de Santo Domingo como algo novedoso sobre la necesidad de una Nueva Evangelización ya se estaban implementando, desde hace décadas, por un grupo de sacerdotes que deseaban un cambio verdadero. Para la época, puede considerarse como un documento desafiante, anticipado, con respecto al mandato universal encabezado y promovido por el papa Juan Pablo II.

Estas posturas desafiantes, especialmente por los defensores de la Teología de la Liberación, no eran aceptados por el Vaticano. Por tanto, la implementación de la Nueva Evangelización se convirtió también en una estrategia para buscar la unidad de la Iglesia del continente, la fidelidad a la Santa Sede y el reconocimiento de Juan Pablo II como su principal líder. Por tal motivo, la realización del Sínodo de los Obispos como una asamblea especial para las Américas en 1997 fue un espacio importante para alinearse a una Iglesia universal unida y fiel. El propio tema del Sínodo fue reflejo de ello: Encuentro con Jesucristo vivo, camino de conversión, comunión y solidaridad en el Continente. Por su parte los documentos propios del evento insisten en este aspecto de la unidad:

> En varias ocasiones se plantearon fuertes diferencias entre América Latina y Estados Unidos y Canadá, sin embargo, se hace necesario aclarar enseguida que, más allá de tales diferencias, muchas veces formales y fruto de etiquetas dadas en el pasado, existen aspectos comunes que son más fuertes y unificantes (Obispos, 1997, pág. 1).

A partir de los documentos revisados, se evidenció que entre los frutos de la asamblea sinodal se encontró el incremento, en los años siguientes, de la presencia de sacerdotes latinoamericanos como misioneros en Estados Unidos y Canadá. México y Colombia enviaron más de mil seminaristas a Estados Unidos para estudiar. Se promovieron más reuniones e iniciativas bilaterales. Uno de los efectos de estas relaciones cada vez más estrechas que se establecieron fue la realización conjunta de la Carta Pastoral de los episcopados mexicanos y estadounidense *Strangers no longer: Together on the Journey of Hope*, publicada en el 2003 (Mexicano, 2003) [94].

- **Conclusiones parciales**

[94] Esta Carta Pastoral desarrolla como tema principal: la migración como fenómeno que afecta a México y Estados Unidos.

El proyecto de la Nueva Evangelización tiene sus antecedentes con el Concilio Vaticano II y su maduración con el papado de Juan Pablo II en la IV CELAM realizada en 1992. Sin embargo, ha estado en la mira de los sumos pontífices sucesores: Benedicto XVI y Francisco. En el año 2012 se convocó al sínodo de los obispos con el tema Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana, poniendo de manifiesto otros escenarios importantes para su implementación. Junto a los escenarios cultural, económico y político previstos, se incluyó el fenómeno migratorio, y las investigaciones científico-técnicas (Vaticano, 2012).

> La Nueva Evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el cual se da un divorcio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia (CELAM Documentos, 1992).

La Nueva Evangelización se convirtió en un desafío pastoral y exigió un cambio de mentalidad y una nueva postura de la Iglesia ente la nueva realidad del continente: abierta y creativa. Con el planteamiento de una nueva evangelización la Iglesia católica no solo garantizaría nuevos fieles, nuevos sacerdotes para actividad misionera, sino que también reconfigurar su participación y presencia en esferas sociales, económicas, incluso políticas, que permitieran y demandaran su capacidad de acción. La meta fundamental se centraría en dos caminos: fortalecer la estructura interna de la Iglesia e incidir en el ámbito público, donde los procesos de secularización la habían mantenido al margen.

Como refiere Blancarte (2015), por invitación o por presión, desde afuera o desde adentro, lo cierto, es que las religiones, los sistemas de creencias y sus instituciones comenzaron a notarse cada vez más en el ámbito público, siendo la esfera de la política el escenario para actuar por excelencia. Esta estrategia no se centró solamente en promover vocaciones sacerdotales y religiosas ante la escasez de ministros e intensificar la catequesis en las comunidades populares, sino que puso especial interés en promover jóvenes creyentes y laicos consientes y comprometidos con lo social para incidir en procesos políticos y cívicos, hacerse presente ante el clamor por la justicia, la corrupción, conflictos armados,

insolidaridades entre las naciones y la deuda externa (Díez, 1992). El desafío de la secularización y la relación con la política, la relación Iglesia – mundo en diálogo y colaboración, la defensa de los Derechos Humanos, el nuevo orden económico, la integración latinoamericana, el trabajo y la movilidad humana se convirtieron en puntos a tener en cuenta también para la estrategia que se configuraba (Latinoamericano, 1992).

La implementación de la Nueva Evangelización como estrategia universal, al interior de la Iglesia cubana y mexicana desplegó estrategias particulares adaptándose a la realidad de cada nación y a los márgenes de libertad que les eran concedido por los gobiernos de turno en los noventa. En México la Iglesia, como mayores márgenes que la de Cuba, recibió el apoyo directamente del papa Juan Pablo II configurándolo como centro de irradiación de la Nueva Evangelización. Las cinco visitas del papa lo demuestran, poner en el centro a las comunidades indígenas que sufrían el embate de las “sectas protestantes” y el desamparo del gobierno, y escoger a la Virgen de Guadalupe como faro de intercesión. Siendo esta advocación tan asociada a la primera evangelización en América y a la población indígena.

En Cuba, la constitución de un plan pastoral nacional, la purificación de la religiosidad popular de elementos místicos, mágicos y ateos, la promoción del ecumenismo y el inicio de un camino de reconciliación con la inclusión de un exilio que había sido estigmatizado por décadas, fueron las líneas distintivas de la estrategia institucional de la Iglesia. Todo esto permitió que la evangelización se pensara más allá del proceso catequético o del acto del bautismo o la asistencia a misa. La Iglesia, legitimada por el laicado comprometido comenzó a revalorizar su papel en medio del pueblo y a establecer nuevos alcances de su misión (González., 1997). Como lo expresara en una entrevista a la revista *Pasos* Mons. Emilio Aranguren, obispo de la diócesis de Cienfuegos durante estos años:

> Cuando yo evangelizo estoy sirviendo a Cuba, de esto estoy convencido. Un hombre que no ve el alcance del ser y de la misión de la Iglesia, puede que no considere a la evangelización como un servicio. Mas, yo entiendo que por medio

> de la evangelización el ser humano es promovido, la sociedad se transforma. A través del Evangelio y de la acción promocional de la iglesia, esa persona puede redescubrir caminos de esperanza y por tanto se despierta en ella un aliciente en el futuro. La Iglesia toca el resorte espiritual de los hombres (González., 1997, pág. 9).

Aunque, cada Iglesia desde su contexto con sus propias acciones, algo que trataron de demostrar y reafirmar era la unidad y fidelidad interna y con la Santa Sede, cuestión que ha quedado evidenciado como una relativa apariencia. Esto podría ser interpretado como una táctica dentro de la estrategia universal. Lo que sí le quedó claro a la jerarquía eclesiástica es que el enfrentamiento con el gobierno y asumir una postura públicamente crítica no era el camino. Esto se evidenció con la publicación, incluso en el mismo año 1993, de las cartas pastorales *El amor todo lo espera* y *En esta hora de Gracia* por Consejo de Obispos de Cuba y Mons. Samuel Ruiz García, respectivamente.

No obstante, ambas iglesias locales, en la década de los noventa, ante la reanimación del sentimiento religioso y las nuevas libertades conquistadas, enfrentaba el mayor desafío: anunciar a Cristo a un pueblo educado en el laicismo y en el ateísmo, sin total acceso a los medios de comunicación oficiales, en un contexto de crisis económica. Esto presupone el reto fundamental al que está llamada la Nueva Evangelización: el mismo mensaje con nuevas formas en un mundo secularizado donde la religión había sido legitimada que era un asunto privado. ¿Cómo cambiar de estrategia que permita posicionarla nuevamente en los asuntos y acción pública? ¿Cuánto tuvieron de influencia los cambios políticos de las Estados laicos que permitieron mayores posibilidades de participación de las instituciones religiosas? En el análisis de estos datos se perciben, por parte de la Iglesia un gran cambio. Como institución hay una apertura para convivir con otras manifestaciones de la sociedad secularizada, aprender sobre ella, traerlas a jugar a su terreno y utilizar sus propios instrumentos para ganar legitimación. Con el Concilio Vaticano II se concibió este proceso de “modernización” de la Iglesia cambiando la imagen de una institución arcaica y vieja. La Nueva Evangelización

revitalizó la imagen de la Iglesia católica reflejando que estaba dispuesta a convivir con las instituciones modernas, con los intereses modernos.

Realmente, como se ha visto en los discursos del papa Juan Pablo II, la secularización de la sociedad era entendida como una enfermedad, “afectados por la secularización”, “víctimas de la secularización”. Ante esto, queda en tela de juicio la buena intención de la apertura al diálogo con otras ideologías políticas que rechazan a la doctrina cristiana. Por tanto, solo queda identificar la finalidad verdadera: reposicionar a la Iglesia católica en la esfera pública y recuperar su hegemonía.

<u>Capítulo 5:</u> Cumplimiento de la Nueva Evangelización en Cuba y México durante la década de los noventa. Semejanzas en los ámbitos de acción.

Como se ha tratado en el apartado anterior, en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América* Juan Pablo II hace un recorrido del proyecto de la Nueva Evangelización nacido en la Iglesia de América y cómo se ha realizado en las diferentes regiones del mundo donde tiene presencia la Iglesia católica. A lo largo de la década de los noventa la estrategia de la Nueva Evangelización se fue concretando a partir de la realidad de cada región y cada país.

> El programa evangelizador, al extenderse a la gran diversidad que presenta hoy el mundo entero, debe diversificarse según dos situaciones claramente diferentes: la de los países muy afectados por el secularismo y la de aquellos otros donde todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y de religiosidad popular cristiana. Se trata, sin duda, de dos situaciones presentes, en grado diverso, en diferentes países o, quizás mejor, en diversos ambientes concretos dentro de los países del continente americano (II, 1999, pág. 5).

México y Cuba presentan la primera tendencia: dos países que habían sido ejemplos de procesos de secularización intensiva. Como ya se ha analizado, en la década de los noventa los gobiernos respectivos llevaron a cabo un grupo de medidas que permitieron una mayor libertad de la Iglesia católica para actuar en la esfera pública. De tal manera, los principios de la Nueva Evangelización y la reflexión que estaban teniendo los obispos de América fueron asumidos rápidamente con varias iniciativas particulares por las Iglesias locales como se ejemplifica en el capítulo anterior.

Con respecto a Cuba y México, se encontraron también similitudes en las acciones que se realizaron según proponían las líneas pastorales prioritarias de los documentos de la IV CELAM. En este sentido, las esferas que potenciaron de manera similar fueron: el trabajo con los movimientos laicos, específicamente con los grupos de jóvenes y mujeres, la incidencia en los medios de comunicación, la reivindicación del catolicismo en la historia nacional, apoyado por procesos de

canonización, y la preparación de la celebración del Jubileo 2000 en los últimos tres años de la década.

Este capítulo tiene como objetivo específico analizar las estrategias en que la Iglesia católica en Cuba y México implementaron la Nueva Evangelización a partir de acciones similares desarrolladas durante la década de los noventa y que evidencian un cambio en las relaciones con la esfera pública y el Estado. Por tal motivo, siguiendo las líneas pastorales que se establecen en estos documentos y que han sido identificadas como similares, se presentan los datos obtenidos de la región a partir de la revisión de archivos y en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo.

5.1.- El trabajo con los movimientos de laicos católicos. Los jóvenes y las mujeres al centro de la pastoral de la Nueva Evangelización.

Según Jean Pierre Bastian (1997), desde los años cincuenta del siglo XX el auge de los movimientos religiosos ha transformado y fragmentado el mapa religioso de América Latina. Ello ha provocado efectos sociales y políticos que permitieron hablar de una mutación estructural del campo religioso. En México, según Renée de la Torre Castellanos:

> La década de los noventa abre un nuevo panorama para el estudio de los movimientos laicos, enmarcados por el restablecimiento de las relaciones entre el Vaticano y el Estado mexicano y porque se vive un proceso de pluralidad de expresiones en el campo religioso mexicano en donde coexisten tendencias encontradas: progresistas, integristas, moralistas y de renovación espiritual (Castellanos, 1994, pág. 61).

Dada las premisas de esta investigación, este apartado tratará sobre los puntos de contacto que tiene el auge del movimiento laical a partir de la ordenanza de la Nueva Evangelización focalizados en las líneas pastorales del Documento Conclusivo de la IV CELAM de Santo Domingo y la consecuente Exhortación postsinodal *Ecclesia in América*. Estudiar el movimiento laical en México en los noventa en esta perspectiva, en primer lugar, nos acercó al artículo de Renée de la

Torre: *La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación* (2006). En este, se refiere a una tendencia que asumió el movimiento laico católico mexicano en la década: campañas moralizadoras contra los medios de comunicación. Aunque en el texto la autora no hace referencia a un vínculo con la Nueva Evangelización, esta investigación considera que puede estar relacionado con ella ya que se manifiestan a favor de la permanencia de los valores tradicionales cristianos, el respeto a la vida y oponiéndose a la "cultura de muerte". Esto último, es un rasgo muy significativo encontrado en el discurso de Juan Pablo II durante este período.

En Televisa, a partir de 1993, la aparición de los *reality shows Cristina, Nino Cancún* y *Queremos Saber* se hablaba abiertamente de la sexualidad, la homosexualidad, el aborto, el adulterio y el incesto. Ello provocó grandes malestares a los grupos conservadores cristianos. Según dicha investigadora, este hecho incentivó la creación del movimiento Alianza Fuerza Opinión Pública (AFOP). En él se unieron trece organizaciones católicas que trabajaban en la defensa de los valores tradicionales de la sociedad. Además, de ir contra los medios televisivos por la programación que consideraban inapropiada, realizaron otras actividades.

> Desde su fundación hicieron presión pública en distintas campañas (a través de ruedas de prensa, desplegados, marchas y campañas de boicot), la campaña permanente para clausurar centros nocturnos de reunión; para impedir los contenidos de educación sexual que difundía Mexfam en las escuelas públicas; intentaron boicotear el concierto de Madonna en la Ciudad de México; organizaron un boicot a las empresas patrocinadoras de caricaturas para los niños: Dinosaurios, Caballeros del zodiaco y el programa de Beverly Hills, etcétera (Castellanos, 2006, pág. 12).

En 1996, desarrollaron una campaña nacional titulada "A favor de lo mejor de los medios". Fue considerada como una cruzada que se inició en la Ciudad de México y llegó a distintos puntos del país como San Luis Potosí y Guadalajara. Contando con el respaldo de la Iglesia católica, se extendió a universidades, centros parroquiales, colegios, grupos de padres de familia, clubes deportivos y sociales.

Para 1998, hay un cambio de perspectiva en este movimiento. Con la creación de la Asociación A Favor de lo Mejor, A.C. se reconoce a los medios de comunicación como un proceso social asumiendo que es necesario utilizarlos, pero mejorando la calidad de los contenidos en función de los valores católicos tradicionales (Castellanos, 2006).

Como plantean los especialistas que han estudiado el fenómeno en la década de los noventa (Bastian, 1997; Castellanos, 2006), una característica del movimiento laical mexicano es la pluralidad de visiones, intereses y acciones que desarrollaron. Esto también, es reflejo y expresión de la propia Iglesia mexicana, a diferencia de la de Cuba. En Cuba, antes del triunfo de la Revolución sí se constató un movimiento laical más plural y rico en intereses y organizaciones. Después de la institucionalización del proceso revolucionario en 1976, se limitó la acción de estos grupos hasta que desaparecieron en su mayoría. Al interior de las parroquias, sacerdotes y religiosas, continuaron animándolos sin notables resultados. Para la década de los noventa, este panorama también cambió como en México.

Si bien en México se dio una experiencia del movimiento laical más consolidada en la década de los noventa ante la apertura estatal, en Cuba, no es hasta el Encuentro Conmemorativo por los diez años de haberse realizado el ENEC, en 1996, el ECO, donde se percibe una explosión de iniciativas por parte del movimiento laical. Aquí sí el objetivo central fue promover la Nueva Evangelización de cara al Tercer Milenio (Prado, 1997). Antes de esta fecha ya se había instituido Cáritas-Cuba que era mayormente atendida por laicos, realizado dos Semanas Sociales Católicas[95], creado centros de formación con la emisión de revistas católicas diocesanas y realizado algunos eventos diocesanos y nacionales, pero sin un trabajo sistemático del movimiento laico.

[95] Las Semanas Sociales Católicas, se celebraban en muchos países por iniciativas de Juan Pablo II quien las llamó un “laboratorio cultural”. Una semana social católica es un evento académico que dura varios días, en el que se estudian profundamente los problemas sociales a la luz de las enseñanzas de la Iglesia Católica, referentes a la vida social política y económica y cultural e intentando aplicar sus principios generales a las condiciones particulares de cada nación y época (Ferrer, 1997).

Inspirados en el llamado que hacían los obispos para una renovación carismática de la Iglesia cubana después del ECO, en primer lugar, se abrieron las puertas para todas las personas que deseaban “volver” a la Iglesia, fuerza importante para renovar y ampliar el laicado cubano. A partir de las revistas consultadas, en *Amanecer* y *Presencia* se evidencia esta intención por parte del episcopado:

> Los obispos cubanos en su instrucción Pastoral con motivo del ENEC expresan su deseo de que promovamos juntos una corriente profunda de oración en nuestras comunidades, de oración de alabanza, de adoración, de acción de gracias, de petición, de ofrenda, en ahora los cambios renovadores bajo el Espíritu Santo que hace nuevas todas las cosas (Reyes, 1996, pág. 11) .

Ante las dificultades que se presentaban por la llegada de personas que lo hacían por primera vez o de los que abandonaron y ocultaron sus creencias por la ideología que promovía la Revolución cubana irreconciliable con la religión, la siguiente acción importante fue promover espacios de formación catequética, en valores cristianos y en el conocimiento de la vocación laical para fortalecer la presencia de los laicos en la Iglesia.

> Es importante descartar que la intención de la formación del laico no es incrementar su acervo cultural, ni dotarlo de una capacitación específica, lo que fundamentalmente necesitamos es una formación que nos ayude a crecer como cristianos, que nos permita un modo de ser y de vivir como cristianos, nos explica Laura María Fernández, delegada al ECO (Cobo, 1997, pág. 14).

Desde esta perspectiva, Cobo (1997) reafirma en su artículo de la revista *Amanecer* que una mejor formación del laicado bajo estas premisas desembocaría en laicos realmente comprometidos con su Patria y su Iglesia, promotores de obras concretas de caridad y misericordia, en proyectos que lleven a la promoción del hombre como exigencia de la Nueva Evangelización defendido en el Encuentro Conmemorativo de los diez años del ENEC.

La tercera acción que se potenció para promover el encuentro laico en Cuba y su formación fue la realización de la Semana Social Católica. Estas ya se venían realizando en el país desde antes de 1996, incluso antes del inicio de la Revolución se hicieron algunas. Sin embargo, la tercera realizada en la década de los noventa, que se llevó a cabo en 1997, fue notablemente significativa para el laicado católico, ya que fue asumida por la Comisión de Justicia y Paz. Esta instancia estaba encargada de generar espacios para la protección de los Derechos Humanos a nivel pontificio. Por lo que los temas tratados fueron encaminados hacia reflexiones afines y el papel del laicado en esta esfera.

Otro elemento que fortaleció el laicado en Cuba fue la creación de centros de formación y otras instituciones que perfilaron su trabajo en lograr textos inculturados, con lenguaje y ejemplos de la realidad cubana, con propuestas abiertas, flexibles, no confesionales. Tal es el caso del Centro de Formación Cívica y Religiosa en la diócesis de Pinar del Río fundado en 1993[96]. En una entrevista realizada a Dagoberto Valdez, director del Centro, en ese entonces, comenta:

> El centro sigue un método activo en el que los estudiantes son los protagonistas. Para muchos es la primera vez. En un mismo local, comparten con personas de distinta afiliación política, católicos o no, personas indiferentes o disidentes o militantes de la juventud comunista. Y esto es lo que hacemos en el Centro es lo que proponemos para toda la sociedad. A veces surgen problemas por parte de los mismos participantes. Se inscriben y cuando ven que hay verdadero debate y pluralismo se asustan y empiezan las sospechas. Por una parte, están los que tienen miedo y por otra quienes

[96] Fue creado como respuesta a las iniciativas que surgieron después de la IV CELAM. En su momento de creación, este centro constituyó una de las primeras alternativas de formación alejadas de la oficialidad. Su finalidad era responder al proceso de despersonalización, desarraigo y desaliento que viven muchos cubanos por la falta de proyectos sociales; contribuir con la formación del hombre cubano, como persona y ciudadano libre y responsable, para que sea capaz de participar en la vida social, económica, política, cultural y religiosa de nuestro país, con autenticidad y arraigo patrio; formar comunidades de participación y de vida en los diversos ambientes donde el pueblo vive cotidianamente y donde se reconstruye el tejido de la sociedad civil: grupos de educadores, economistas, trabajadores de la salud, escritores y artistas que se nuclean alrededor de la Revista Vitral, que es una vía de comunicación y creación del Centro (Ferrer, 1997). Ver Anexo 7 sobre los cursos.

> intentan tomar el espacio como tribuna política. Se les recuerda que este es un espacio cívico no partidista (Guilbert, 2005, pág. 124) .

Esta experiencia se replicó en las diócesis de Matanzas, La Habana, Santa Clara, Santiago de Cuba y para finales de la década en otras partes del país. Cada centro cuenta con su revista o boletín como principales vías de comunicación alternativa en manos de la Iglesia, alejándose, cada vez más, de la oficialidad de los órganos de divulgación del Partido Comunista.

Otro espacio que configuró el laicado apoyado económicamente por la jerarquía de la Iglesia[97] fue la participación en eventos nacionales e internacionales donde los laicos habían ganado terreno. Esto es un elemento importante para esta época, ya que, a raíz de la crisis económica, los bajos salarios y la escasez de recursos económicos de la población, la totalidad o parte importante de los gastos de los laicos que participaban en estos espacios eran subsidiados por la Iglesia diocesana, la Conferencia de Obispos o fundaciones internacionales que realizaban donaciones a través de la Iglesia católica para ello. Estos eventos se convirtieron en poderosos espacios de denuncia de la situación de la Iglesia en Cuba. Así encontramos los discursos aportados por los cubanos que participaron, por ejemplo, en el Sínodo de las Américas en 1997:

> Vengo de un país pequeño, un país que está redescubriendo la riqueza de la fe. Mi país ahora sufre las consecuencias del aislamiento y la pobreza, de sus propios errores, no solo económicos y políticos, sino sobre todo los que vienen de la soberbia de haber vuelto la espalda a Dios. Nuestra Iglesia es rica porque ha sufrido por amor a su Señor, es rica porque ha esperado contra toda esperanza, es rica porque en medio de tantas penurias mantuvo viva la fe, es rica porque ha sabido compartir de lo poco que ha tenido (Fernández, 1998, pág. 3).

Siguiendo los principios de la Nueva Evangelización, dentro del espectro laical, como se mencionó anteriormente, se priorizaron dos sectores sociales: la

---

[97] Ver Anexo 8: Convocatoria Primer encuentro Nacional de Historia: Iglesia católica y Nacionalidad Cubana. Camagüey, 24-27 de octubre de 1996.

juventud y las mujeres. El trabajo con la juventud, Juan Pablo II lo puso en práctica desde el principio de su papado con la celebración de las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ)[98] y que potenció, no solo en la región latinoamericana, sino que trató de incidir a nivel mundial con el llamado a una nueva evangelización. En México, una acción importante en este sentido fue la creación de revistas propiamente para el público juvenil. Ejemplo de ello, se encontraron las publicaciones del boletín *Vida Humana*.

Después de la IV CELAM de 1992, *Vida Humana* comenzó a dedicar un espacio periódico para informarle a los jóvenes la misión que tienen en la Iglesia para el próximo milenio como destinatarios prioritarios de la Nueva Evangelización:

> El Documento de Santo Domingo nos dice que la misión de los adolescentes y jóvenes en América Latina que camina hacia el tercer milenio cristiano, es presentarse para ser hombres libres y las mujeres del futuro, responsables y activos en las estructuras sociales, culturales y eclesiales para que incorporados por el Espíritu de Cristo y su ingenio en conseguir soluciones originales, contribuyan a lograr un desarrollo cada vez más humano y más cristiano (Liedo, 1992, pág. 1).

A partir de este momento, aparecieron varios mensajes de la jerarquía católica donde se hace presente la intención que tiene la Iglesia de reafirmar al joven creyente católico como protagonista de la pastoral hacia la Nueva Evangelización en el mundo amenazado por una "cultura de muerte".

> No todos los jóvenes están esclavizados con falsos ídolos o son parte de la indudablemente descompuesta sociedad de nuestros días, lo jóvenes sí tienen interés en el desarrollo espiritual y reconocen que sus más fuertes y

[98] La primera JMJ con el papa se celebró en Roma en el año 1986. Ante la gran respuesta a la convocatoria, en 1987 fue llevada a Buenos Aires, Argentina. Así comenzó un itinerario. Cada tres años realizarla en un país diferente. Durante la década de los noventa se celebraron: En el año 1991, la VI JMJ en Częstochowa, Polonia, donde se vivió el primer gran encuentro entre los jóvenes del este y oeste de Europa después de la caída del muro de Berlín. En 1993, la VIII JMJ en Denver, Estados Unidos. En el año 1995, en Manila, Filipinas. En 1997, la XII JMJ en París, Francia, considerada una nueva "revolución francesa". En el año 2000, año del Gran Jubileo, la XV JMJ se volvió a celebrar en Roma. Entre esos años, a nivel diocesano, se celebró también en el Vaticano.

> decisivas influencias en su formación como personas se encuentran en la familia, la Iglesia y la escuela (Editorial, 1993, pág. 1).

Asimismo, en otros números de *Vida Humana* se exaltó la especial atención que el papa Juan Pablo II tiene hacia los jóvenes a través de la realización de las JMJ y de los mensajes claros que envía para que la juventud asuma el lugar que la Iglesia espera de ella. En su pastoral, los jóvenes estuvieron presente para instruirlos y expresarles su afecto (Díaz, 1993). Este sector es considerado el motor de grandes cambios en la historia de la humanidad, por tanto, el acercamiento a ellos e influenciarlos con estas nuevas ideas como formas de evangelización era primordial. La JMJ realizada en el año 1993 en Denver, Colorado, EE. UU., fue un encuentro muy significativo en este sentido. A razón del artículo de María de los Ángeles Franco, en dicho boletín, se conoció que:

> El papa Juan Pablo II en su cruzada en favor del respeto del carácter sagrado de la vida humana, en contra del aborto y la violencia, en la JMJ en Denver, Colorado, dijo: No tengáis miedo de salir a las calles, a los lugares públicos como los primeros apóstoles que proclamaban a Cristo y la buena nueva de salvación en la cuadra, pueblos y ciudades. No temáis dejar la comodidad y rutina de vuestros modos de vida para tomar el reto de conocer a Cristo. Poned vuestra inteligencia, talentos, entusiasmo, compasión y fortaleza al servicio de la vida. Hay de mí si no evangelizare, hay de vosotros si no tuviereis éxito en defender la vida (Franco, 1993, pág. 5).

El mensaje del papa fue respaldado por los obispos locales. Así se encuentra el mensaje del Vicario Episcopal de la Juventud para la Arquidiócesis de México Mons. José Pablo Oralvo Azcué, donde ve la realización del Sínodo como una consecuencia concreta de todo este camino hacia la Nueva Evangelización y al joven como parte de él. Vida Humana se hizo eco de sus palabras:

> El Sínodo tiene un lugar para el joven. Únicamente este puede ocuparlo. De no hacerlo queda un lugar vacío. Caminar juntos pide actitudes y hechos nuevos. El joven puede y debe dinamizar este proceso de vida nueva.

> Vivimos una Nueva Evangelización en la que el joven debe aportar lo mejor de sí mismo dentro de una pastoral orgánica (Azcué, 1997, pág. 7)

Al igual que en México, en Cuba los obispos mostraron interés en que los jóvenes creyentes supieran que tenían una misión en el mundo armonizada con la de la Iglesia cubana, más allá de defender u optar por una ideología en "decadencia" como el marxismo que generaba también una "cultura de muerte". Con motivo a la realización del XIV Festival de la Juventud y los Estudiantes celebrado en La Habana, la revista *Presencia* reflejó la opinión de la Iglesia en este sentido:

> La juventud cubana necesita espacios de diálogo donde puedan exponerse las inquietudes de todos los sectores y no solo de los afiliados a las organizaciones de masas (FEEM, FEU) y política (UJC). El joven necesita asumir su identidad de persona digna, que se crea en él, que se cuente con él, que se le reconozca sus cualidades, que se le apoye en sus iniciativas. Esta etapa no se puede malgastar en asumir o defender teorías, tiene que ir más allá, entrar en sintonía con la realidad para transformarla[99] (Editorial, 1997, pág. 2).

En el análisis de estos datos, se percibe que, siguiendo las líneas pastorales de Santo Domingo y del Sínodo de las Américas, los obispos regionales concretaron como necesario impulsar "la Nueva Evangelización del joven por el joven". Un elemento semejante encontrado en los casos de Cuba y México. Las principales acciones en este sentido fueron: Activar las misiones en las ciudades y en las zonas rurales, entregar el Evangelio y realizar actividades que específicamente respondiera a sus intereses y gustos se convirtió en un desafío inmediato. De esta manera, se instauró un espacio que se encontró en los dos países de este estudio: el Día del Joven.

En las revistas católicas existen evidencias de estas actividades realizadas por la Vicaría de la Juventud de la Arquidiócesis de México y en varias diócesis de

[99] Las siglas FEEM responden a Federación Estudiantil de Enseñanza Media; FEU, Federación Estudiantil Universitaria. Estas son las únicas organizaciones que agrupan políticamente a la juventud estudiantil cubana. Por su parte la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), es la cantera del Partido Comunista al que podrán ingresar los llamados a partir de los 30 años según sus estatutos.

Cuba. Cada país muestra sus particularidades, pero se convirtieron en espacios de encuentro y reconocimiento del compromiso de la juventud con la misión de la Iglesia. Por su parte, se evidencia que la Vicaría de la Juventud de la Arquidiócesis de México organizó una muy significativa en 1997 donde se reunieron más de 2, 500 jóvenes en la festividad de San Felipe de Jesús[100]. Tuvo tal aceptación que los propios jóvenes prepararon fichas de estudio y un audio en cassettes antes del encuentro para dar a promover los temas que se tratarían. En la Eucaristía que se celebró en dicho evento, el cardenal Mons. Corripio presentó la figura de San Felipe de Jesús junto al reto de vivir como un joven creyente en la realidad mexicana (Azcué, 1997). A partir de este momento se instituye el Día del Joven Creyente para celebrarlo en México cada 5 de febrero (México, 2018).

Un elemento importante es considerar las fechas. El 5 de febrero coincide con el aniversario de la proclamación de la Constitución de 1917. Esta Carta Magna, como ya se ha analizado, es un símbolo de laicismo radical en la sociedad mexicana. Darle otra connotación a ese día es una manera de crear otras formas de memoria en las nuevas generaciones.

En Cuba, el Día del Joven, también comenzó a celebrarse en el año de 1997[101]. La revista *Amanecer* recogió en su sección *Noticias* las visitas que realizó el Equipo Nacional de Pastoral Juvenil para la preparación. Además, informó que se prepararon con varias jornadas de oración personal, reflexiones grupales y culminó con encuentros donde se desarrollaban distintas actividades bajo el lema: “Tienes un lugar en mi casa” (Editorial, 1997, pág. 23).

---

[100] San Felipe de Jesús es el primer santo canonizado nativo de México y protomártir de este país. Fue beatificado, junto con sus compañeros el 14 de septiembre de 1627 y canonizado el 8 de junio de 1862- La Iglesia católica en México lo considera patrono de la Ciudad de México y de su Arzobispado.

[101] Otras organizaciones de masas en Cuba también celebran días dedicados a las infancias y juventudes. El 12 de agosto, el Día Internacional de la Juventud, y el 4 de abril día de los pioneros (estudiantes de enseñanza primaria y secundaria que están afiliados a la organización política OPJM) y de la juventud comunista (afiliados e la UJC). No deben confundirse estas fechas con esta actividad en específico promovida por la Pastoral Juvenil. Esta investigación considera que la Iglesia católica, durante la década de los noventa, instauró esta celebración propiamente de la juventud católica también para diferenciarla de la juventud comunista como únicas fechas oficialmente celebrables.

El acompañamiento a la juventud en esta época no solo se hizo por parte de los ministros de culto y el papa, también por parte de otros grupos de laicos comprometidos. En distintas ocasiones los demás grupos que conformaban el movimiento laical en México expresaron que su misión con los jóvenes era llevarlos a descubrirse personas llamadas a la autotrascendencia, al amor y a la comunión: “La misión es particular para ellos, un llamamiento especial que en medio de tanta confusión viene a anunciar la buena nueva” (Liedo, 1992, pág. 2). Del mismo modo, en Cuba, invitaron a los jóvenes a unirse al proyecto evangelizador con el compromiso de acompañarlos en la realización de sus sueños dentro de la isla:

> Como Iglesia nos comprometemos a escucharlos, acogerlos, a compartir con ustedes lo que somos y tenemos. Podemos hacer realidad el proyecto de Jesús, ese sueño nuestro, una Cuba nueva, renovada por el amor de Dios y una Iglesia participativa, inculturada y profética. Unimos nuestra voz a la del papa Juan Pablo II para decirles: Jóvenes, no teman y abran de par en par las puertas de sus corazones a Jesucristo (ECO-ENEC, 1996, pág. 4).

Como puede evidenciarse, la concepción de poner al joven como destinatario y protagonista en la Nueva Evangelización no quedó solo expresado en un documento de la iglesia. Estos hechos demuestran acciones concretas similares estos dos casos de estudio implementado la estrategia asignada. En relación con el trabajo con los movimientos que agrupaban a las mujeres, en ambos países, también se encontraron datos importantes en relación a que se realizaron congresos y eventos durante este período de los noventa que reunieron a mujeres católicas comprometidas con las pastorales de la Iglesia. Esto permite corroborar la intención de la Iglesia de escoger como destinatarios a las mujeres.

En Cuba, el evento más importante que registran las revistas católicas revisadas es el Primer Taller Nacional de la Mujer Católica Cubana en 1997. En la Revista *Amanecer* uno de los artículos testimoniales que se encuentran se refiere a este acontecimiento:

> Alrededor de 80 mujeres nos reunimos allí, participando seis representantes de nuestra diócesis de Santa Clara. Muchos se preguntarán de qué se habla

> cuando decimos movimiento femenino u organización de mujeres dentro de nuestra Iglesia. Las mujeres constituimos una fuerza importante dentro del movimiento de laicos. Recordemos que fueron muchas las mujeres que no permitieron que se desmoronaran nuestras comunidades eclesiales en los momentos de mayor crisis. Ellas han sido por su perseverancia testigos vivos de Cristo para nuestra sociedad (Editorial, 1997, pág. 10)

El encuentro se celebró bajo el lema: “La mujer cristiana: una esperanza del III milenio”. Los temas que se abordaron discursan sobre la historia de la acción de la mujer católica cubana en la Iglesia y en la sociedad y su postura ante la realidad actual frente al año 2000. Los efectos esperados para las comunidades parroquiales estaban en impulsar la aparición de equipos de pastoral femeninos con el objetivo de brindar espacios de formación, reflexión y animación, que permita la promoción de las mismas. Una de las participantes al evento cubano fue la mexicana María Eugenia Díaz de Pfnnich, presidenta mundial de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC)[102] quien promovió la reflexión como las diferentes situaciones que la mujer católica enfrenta en el mundo. De igual manera, animó a las mujeres a fundar sus equipos en las comunidades: “No tiene que ser grande, pero sí tiene que ser algo bueno por las mujeres de nuestra Iglesia, por las mujeres de nuestra sociedad” (Editorial, 1997, pág. 11).

Por su parte, México presentó un laicado femenino más diverso en cuanto a intereses y acciones. Por tal motivo, se encuentran en este período desde la realización del Coloquio La Dimensión Feminista de la Fe a los 500 años de la Evangelización, en el entonces México D. F., en comunión con los intereses del Vaticano para las Américas, hasta el Encuentro de Mujeres Cristianas en Santa

---

[102] María Eugenia Días de Pfnnich en el 2002, fue nombrada por Juan Pablo II miembro del Pontificio Consejo para los Laicos. Posteriormente, durante el mandato de Vicente Fox, se convirtió en la secretaria técnica del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) bajo una oleada de críticas por sus vínculos con el Vaticano. El INMUJERES en México fue creado en el año 2001 como un organismo público autónomo descentralizado de la Administración Pública Federal, con el objetivo de crear y desarrollar una cultura de igualdad y equidad libre de violencia y discriminación, capaz de propiciar el desarrollo integral de todas las mujeres mexicanas y permitir a hombres y mujeres ejercer plenamente todos sus derechos. Durante la década de los noventa, varios grupos de mujeres católicas de las diócesis de La Habana y Holguín se afiliaron a la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC).

Catarina, Minas, Oaxaca y el Encuentro de Mujeres Creyentes en Monterrey, Nuevo León, ambos en 1998. Estos últimos marcaron un giro en la labor de las mujeres indígenas en la Iglesia nacional más comprometida con la izquierda y la Teología de la Liberación. Esto es muestra de que paralelamente a las posturas conservadoras se encontraban las posturas más críticas.

En las memorias publicadas y revisadas para esta investigación se encontró que el Coloquio fue promovido por el grupo Mujeres para el Diálogo[103]. “En vísperas a la realización de la IV CELAM, se creyó oportuno realizar este coloquio con la producción más relevante y actual desde la mujer cristiana con el compromiso de impulsar la construcción del Reino de Dios desde América Latina” (1992, pág. 5).

En el otro lado de la moneda, se encuentran las publicaciones de otros movimientos y grupos feministas cristianos como el Boletín *Compañeras*. Estas se hicieron eco de la Red de mujeres cristianas al sureste de México a través testimonios de mujeres indígenas, de las luchas de resistencia, las marchas por el 8 de marzo, varios eventos y otras noticias donde estaban involucradas (1998). No obstante, la impronta de la llegada del Tercer Milenio también las interpelaba como un acontecimiento de renovación y de esperanza para la mujer indígena mexicana: “La Nueva Era debe ser la gestación de una sociedad solidaria animada por fuerzas femeninas al servicio de la sociedad, la juventud” (1998, pág. 12)

Desde un posicionamiento más ecuménico la Red, los congresos en Oaxaca y Nuevo León, presentaron sus preocupaciones por una mejor formación y preparación para las mujeres. De esta manera, se tomaron como acuerdos: crear espacios de reflexión y estudio, realizar talleres sobre los derechos de las mujeres y la teología desde la mujer[104] y hacer una campaña de salud reproductiva. La crisis económica de 1994 y los acontecimientos de extrema violencia ocurridos en Chiapas y Oaxaca que se han tratado anteriormente, provocaron el surgimiento de esta perspectiva que no seguía los lineamientos vaticanistas. De esta manera, los

[103] Mueres para el Diálogo surgió en 1979 como iniciativa de un grupo de mujeres cristianas ante la coyuntura de la III CELAM en Puebla, México.
[104] Muestra de este esfuerzo fue el *Salmo de mujer* inspirado en el Magníficat adaptado a sus expectativas. Ver Anexo 9.

movimientos influenciados e inspirados también por las ideas de la Teología de la Liberación asumieron una posición más crítica.

Junto al tema de la mujer, en México en esta época toman auge las cuestiones relacionadas con la despenalización del aborto. Según Marta Lamas (2009):

> En diciembre de 1990, el Congreso de Chiapas, con mayoría priista, amplió las razones por las que el aborto no ha de ser punible: si lo solicita una pareja con el fin de planificación familiar, si lo pide una madre soltera o por razones económicas. Además del apoyo de intelectuales y científicos de primer nivel, se produjeron pronunciamientos inesperados a favor de la despenalización, como el del Congreso del Trabajo (Lamas, 2009, pág. 5).

Ante esta acción, Lamas refiere que la Iglesia católica reaccionó con una protesta en Tuxtla Gutiérrez convocada por todas las parroquias de Chiapas y liderada por el obispo Mons. Samuel Ruiz. Esto provocó que se frenara la nueva iniciativa. A partir de este momento, comienza una confrontación entre movimientos feministas como el Frente Nacional por la Maternidad Voluntaria y la Despenalización del Aborto (FNMVDA) y los grupos PROVIDA representantes de los valores cristianos y que se oponían a estas prácticas.

En 1992 se fundó el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE)[105] realizando varias actividades para influir y generar un cambio de opinión en diputados y periodistas a partir de nuevas informaciones sobre el tema. Se convocaron marchas de protesta, foros, manifestaciones, conferencias y un acto en el Monumento a la Madre en la Ciudad de México. “Se colocó una placa debajo de donde se encuentra grabada la leyenda «A la que nos amó aún antes de conocernos» en la que podía leerse «Porque su maternidad fue voluntaria»” (Lamas, 2009, pág. 5).

[105] Marta Lamas, María Consuelo Mejía, Patricia Mercado, Lucero González y Sara Sefchovich fueron las fundadoras del GIRE en 1992 con el objetivo de trabajar los argumentos bioéticos, sociales y legales que permitieran posicionar el aborto como un problema de salud pública y de justicia social.

El tema sobre la despenalización del aborto se filtró al ámbito del debate político y abrió nuevas posturas sobre esto. Uno de los mayores voceros en contra de la despenalización del aborto, el cardenal Mons. Norberto Rivera, reaccionó ante el hecho señalando la equivocación del gobierno mexicano al abrir la discusión y argumentando que este gesto iba a dividir y confrontar una vez más al pueblo mexicano. En el análisis de los documentos sobre la Nueva evangelización la defensa de la vida y los DDHH era un punto importante. Por tal motivo, estas posturas, como las del cardenal Rivera pueden considerarse como respuesta a la nueva evangelización que lleva el mismo mensaje, pero ahora desde la participación política de la Iglesia.

En 1999 elaboró un documento donde hace un llamado a los católicos a no votar por las fuerzas políticas que no respetan ni defienden la vida. Como respuesta a ello, el Colegio de Abogados Católicos (CAC) coordinado por Armando Martínez, convocó a una masiva manifestación.

> Vamos a movilizar a los católicos y a todas las religiones y saldremos a la calle a defender la vida, no a favor de la cultura de la muerte que se quiere hacer ahora, si no lo han entendido con la negociación política, esperemos hacerlos entender en la calle (Vicencio, 2011, pág. 5).

En Blancarte (2004) y en Lamas (2009) se insiste en la idea de que las reformas de la Constitución en 1992 permitieron otra forma de entender las posibilidades de manifestaciones públicas de los creyentes. Amparado en ella, surgen estas nuevas formas de expresión por parte de los ministros dentro de los límites que establecía la ley, pero utilizando la fuerza del laicado para llegar hasta donde no se podía. De esta forma, por mucho tiempo se pensó que lo religioso no tenía una manifestación social político y pública. Sin embargo, en México y en Cuba, a partir de los noventa, las manifestaciones públicas de los creyentes sobre temas políticos y otros concerniente a lo público que, hasta el momento se pensaba que le tenían que ser ajeno, ganaron fuerza.

5.2.- La incidencia en los medios de comunicación social como instrumentos para la Nueva Evangelización.

En el apartado anterior ya se hizo referencia al uso de las revistas católicas para el trabajo pastoral con los sectores juveniles y femeninos. Sin embargo, a partir de la revisión de archivos se pudo constatar que la incidencia en los medios de comunicación fue más allá, abarcando la radio, la televisión y otros sectores poblacionales. Por su puesto, respondiendo a los intereses de la Iglesia a partir del mandato de la Nueva Evangelización. Hacerse más presente en el "mundo", que podemos traducir como "esfera pública" fue la orden que se cumplió rápidamente.

En México, la Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público en el artículo 16 prohíbe la administración o propiedad de ministros de culto de algún medio de difusión, con excepción de publicaciones impresas. Sin embargo, en el artículo 21 se permite que las asociaciones religiosas únicamente podrán de manera extraordinaria, transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios de comunicación no impresos, con previa autorización de la Secretaría de Gobernación. Asimismo, en ningún caso, los actos religiosos podrán difundirse en los tiempos de radio y televisión destinados al Estado (Unión, 1992). Ello permitió, a razón de Margarita Reyna Ruiz (2006), que las asociaciones religiosas hayan maniobrado con destreza para rentar tiempo aire parcial o toda una frecuencia en varios medios sin tener que transmitir una celebración propiamente de culto. "Esta ley no prohíbe que se transmitan programas con contenido religioso, ni que las iglesias y agrupaciones religiosas compren tiempo aire en los medios para transmitir en ellos" (pág. 289).

No obstante, según las investigaciones de Gabriel Sosa (2004) a partir de un análisis realizado con los datos de la Secretaría de Gobernación, en el año 1995 se otorgaron 60 permisos para la transmisión en los medios de actos de culto. Comparándolo con otros años, como en el 2002 que fueron 13,949, concluyó que: "Esto permite inferir que en ese año se transmitieron diariamente un promedio de 38 actos de culto en estaciones de radio o televisión y que en los últimos ocho años y medio se han autorizado 56 246 transmisiones similares" (Sosa, 2004, pág. 20).

Esto evidencia que, paulatinamente, se fue incrementando la incidencia de las religiones en los medios de comunicación nacionales privados y públicos. Las condiciones creadas ante las medidas y disposiciones jurídicas sobre la actuación de las religiones en la esfera pública durante el gobierno de Salinas de Gortari permitieron que se constatara una presencia y auge de programas religiosos, fundamentalmente en el medio radiofónico desde finales del siglo XX y a principio del XXI con la llegada del PAN (Ruiz M. R., 2014).

En la radio, varios programas empezaron a surgir que trataban el tema religioso. Uno de los más reconocidos en este período fue *Religiones del Mundo* que comenzó a transmitirse en 1997 por Radio Red de Guadalajara y conducido por Bernardo Barranco (García, 2014). Un programa de una hora que abogaba por el ecumenismo y la difusión de las diferentes religiones que existían en México. Luego de 17 años de transmisión Barranco fue despedido aparentemente por no cumplir un acuerdo de exclusividad. A lo que él admitió en una entrevista dada a El Occidental en el 2013 que su despido obedecía a:

> Las presiones insistentes de los Legionarios de Cristo y de la propia Arquidiócesis que desde hace años han pedido mi cabeza del grupo por la línea editorial y de investigación crítica que he asumido. He recibido desde hace tiempo advertencias y anónimos que sugieren tal hipótesis (Mora, 2013, pág. 6).

Aunque Renée de la Torre (2006) sostiene que en este período en México no hay fenómenos concretos de teleevangelización, en la década de los noventa la Iglesia católica apoyándose en el discurso de la Nueva Evangelización se hizo presente gradualmente en el medio. Primero, en la televisión por cable con el canal católico mexicano María Visión que surge en 1993 en el Estado de México (Ruiz M. R., 2014). Fue fundado por Emilio Murillo y Mónica Alemán, con el apoyo del obispo de Toluca, Mons. Alfredo Torres Romero y la bendición del papa Juan Pablo II. En 1994 se potenció en señal abierta alcanzando 4.5 millones de hogares a nivel nacional y 1.5 millones a nivel internacional. Según un artículo revisado del sitio Catholic.net, este canal fue consagrado a la Virgen de Guadalupe, transmitiendo 24

horas del día, los 365 días del año, siendo una vía importante en la implementación de la Nueva Evangelización en México (Familia, 2020).

> María Visión, desde su fundación ha mirado en María al igual que toda la Iglesia el modelo perfecto de Evangelización, y deseando imitarlo, ha seguido las directrices trazadas por la Iglesia respondiendo a las metas de la nueva Evangelización (Familia, 2020, pág. 1).

Este canal marcó un precedente importante para la introducción de programas que reforzaron posteriormente patrones del catolicismo en la audiencia mexicana. Estos programas alcanzaron alto rating en la primera década del siglo XXI transmitidos en las televisoras más importantes de México como *La Rosa de Guadalupe de Televisa* y *A cada quien con su santo* de TV Azteca (Caballero, 2009).

En Cuba, el fenómeno mediático evangelizador se concentró más a nivel de prensa escrita a través de las revistas católicas. Antes de 1959 las publicaciones católicas, eran alrededor de 150. Mayoritariamente la conformaban boletines de grupos y organizaciones religiosas. No existían publicaciones diocesanas. La más conocida era de los padres franciscanos iniciada como semanario católico y se convirtió en la revista La Quincena en 1955. Todas dejaron de publicarse después de 1959 (Guilbert, 2005). En la década de los noventa, no se gozaba con las posibilidades que tenía en México el aparente vacío legal que permitía a las religiones institucionalizadas la transmisión de sus cánones utilizando las alternativas públicas y privadas de la radio y la televisión. La Constitución cubana de 1976, en su artículo 52, fue resolutiva con que las condiciones materiales para el ejercicio de la libertad de expresión de la ciudadanía están dadas a través de la prensa, la radio, la televisión, el cine y otros medios de difusión masiva de propiedad estatal, pública o social. Ello impedía que pudieran ser objeto de propiedad privada. Ante esto, la ofensiva de la Iglesia hacia los medios de comunicación social estuvo centrada en la creación de sus propias revistas católicas para difundir sus ideas.

A nivel diocesano se fueron creando revistas y boletines que venían a reforzar la comunicación escrita que había mantenido la hoja dominical *Vida Cristiana* desde

1962[106]. Así surgieron: Palabra Nueva (La Habana), Espacio Laical (La Habana), Vitral (Pinar del Río), Amanecer (Santa Clara), Simientes (Bayamo - Manzanillo), Presencia (Matanzas), Puentes (Sancti Spíritus), Pasos y Fides (Cienfuegos), Enfoque (Camagüey), Imago (Ciego de Ávila), Iglesia en marcha (Santiago de Cuba) y Cocuyo (Holguín), cada una representando sus diócesis. Al interior, se desprendían o derivaban otras publicaciones en función de la catequesis, la pastoral juvenil, la labor de CÁRITAS y otras pastorales. Así se encontraron a Vivarium siendo su director Mons. Carlos Manuel de Céspedes del Centro Arquidiocesano de Cultura; Diálogo en Familia de la Pastoral Familiar, CEHILA, revista ecuménica; OCIC, de la Unión Católica de Cine de La Habana; Ethos, de los trabajadores de la salud de Santa Clara, Voces de la Pastoral Carcelaria de La Habana, como las más sistemáticas.

En 1997, las revistas católicas reconocieron lo que había representado en la publicación *Vida Cristiana* durante la "época del silencio":

> Con alegría felicitamos en la persona de su director el p. Juan De Dios Hernández, sj., a todos los que han hecho posible la publicación de Vida Cristiana que ya cumple 35 años con la hoja número 1718. Sirva como ejemplo de constancia y fidelidad para todas las publicaciones católicas de Cuba (Editorial, 1997, pág. 10).

Casi todas las revistas diocesanas que surgieron en Cuba lo hicieron en la década de los noventa. Sus frecuencias oscilaban entre mensual y trimestral, y contaban con una tirada de 200 ejemplares aproximadamente. A razón de la periodista Araceli Cantero Guilbert (2005) en sus artículos durante este período, esto fue posible gracias a los cambios que eliminaron la dependencia de las

[106] En 1962 los padres jesuitas iniciaron un ahoja parroquial que en 1963 se extendió a toda la nación con el nombre de *Vida Cristiana*. Dada las dificultades políticas entre la Iglesia y la Revolución y la falta de recursos, las publicaciones que surgieron en esos años eran hojas sueltas para informar a los católicos sobre la vida de la Iglesia, pero no eran sistemáticas. Entre ellas se encontraban: *Entérate* (1964) en La Habana, *Documentación católica* (1964), Camagüey; *Noticias Internacionales*, (1974) La Habana y *Encuentro* (1985) para ambientar los preparativos del ENEC.

imprentas del Estado, la entrada de equipos y computadoras en las diócesis y el fortalecimiento y la determinación de la Iglesia para conquistar su espacio.

Las publicaciones católicas de esta época (muchas de las cuales continúan hasta la actualidad) tenían como misión fundamental apoyar el proceso de la evangelización e iluminar sobre las doctrinas y posiciones de la Iglesia en ciertos temas sociales. Al hacer un análisis de los artículos revisados de las mismas se pueden concentrar tres grandes temáticas: críticas al marxismo y al proceso revolucionario cubano; reivindicación del legado de la Iglesia católica a la historia nacional y promoción de espacios testimoniales que demuestren la fidelidad a la Iglesia o el arrepentimiento por negar la fe. Después de la CELAM de Santo Domingo, un tema va a unificar y transversalizar estas temáticas en las revistas consultadas: la Nueva Evangelización.

Esto demuestra varias cuestiones, en primer lugar, una iglesia que asume el protagonismo y sale del silencio. Ante la imposibilidad de tener espacio en los medios oficiales, crea nuevas formas para apropiarse de este espacio. De otro, asumir la evangelización desde otras posibles formas modernas que lleguen más a los destinatarios. Aprovechando el debilitamiento estructural del Estado en materia de comunicación social, estas revistas alternativas a la oficialidad promovieron nuevas ideas del papel de la Iglesia y los laicos en la sociedad cubana y reflejaban la realidad de otras regiones en este sentido.

Durante más de treinta años, la Iglesia cubana había sido muy discreta y cuidadosa en las críticas al marxismo y a la Revolución. La Carta Pastoral de los obispos en 1993 *El amor todo lo espera* había sido altamente criticada por las esferas políticas. Sin embargo, en este período se percibe un mayor atrevimiento por parte del laicado para involucrarse en estos temas de manera pública utilizando los nuevos espacios alternativos de comunicación en las revistas católicas. En estos artículos se encontró de todo lo que había lacerado la historia de Cuba durante la Revolución. Se escribieron sobre la UMAP, los actos de repudio, la imposición de la ideología marxista y del ateísmo, la discriminación a las personas por creencias religiosas, etc. Ante la imposibilidad de acceder a otros medios de comunicación

como la radio y la televisión, las revistas católicas se convirtieron en una plataforma de denuncia y de ejercicio de la libertad de expresión contra la política del gobierno.

Un artículo significativo que evidencia esta tesis fue encontrado en la revista *Amanecer* en el año 1996. Apoyándose en la Encíclica *Centesimus Annus* publicada por Juan Pablo II en 1991. Junto a la crítica al marxismo, se instruye sobre las alternativas que brinda la Iglesia ante esta situación que ha generado la adopción del marxismo por determinados países:

> Adentrémonos ahora en el análisis de los errores del marxismo: una falsa antropología, el ateísmo y el recurso de la lucha de clases. El error consiste en entender la libertad de forma que la aparta de la obediencia a la verdad. El factor decisivo ha sido la violación de los derechos del trabajador. (…) Lo que la Iglesia aporta para orientar la actividad económica va en una triple dirección: la prioridad del hombre, la propiedad de los medios de producción y la democracia. También en el tercer milenio la Iglesia tendrá que asumir el camino del hombre, consciente de que no camina sola, sino con Cristo, su Señor (Fernández G. , 1996, pág. 20).

Paralelamente en las revistas católicas, se publicaron encíclicas, mensajes y discursos del papa Juan Pablo II que evidenciaban al comunismo como un régimen en decadencia y las dificultades que encontraba la Iglesia y los laicos en estos países donde se había instaurado:

> Dicho sistema, difundiendo el ateísmo, acarreó a la Iglesia de aquellos países grandes pruebas, pues consideraba irrelevante e incluso nociva la profesión y práctica de la religión. En muchas ocasiones daba un tratamiento burocrático, excluyente y severo a la Iglesia, a sus instituciones y a los creyentes en general. Estos se vieron limitados y a veces impedidos de proclamar el mensaje de Cristo y, en no pocas ocasiones, vivir la propia fe… Los católicos cubanos han experimentado también situaciones difíciles (II J. P., 1996, pág. 2).

Además, de criticar las posturas que habían adoptado del gobierno revolucionario, se hicieron señalamientos a los comportamientos de los “nuevos

católicos” o de los que regresaban a practicar los sacramentos después de muchos años sin ir a la iglesia:

> Hay quienes retornan a la celebración eucarística después de una larga temporada y comulga muy lozano, sin previa confesión. Sacrílegos somos también los que nos acercamos al Cuerpo de Cristo sin el menor recogimiento. Alarmante resulta igualmente la utilización de la cruz. Abundan los hombres y mujeres que llevan el crucifijo como amuleto contra la mala suerte. Y sobran aquellos que, teniendo sobre sus pechos a Jesús crucificado, lo ofenden con pensamientos, frases o acciones abominables (Prado, 1997, pág. 12).

Estas cuestiones, muestra, de un lado, como los efectos del ateísmo en Cuba había lacerado en la formación cristiana de la población y, paralelamente, que los que se habían mantenido firmen en la defensa de la iglesia consideraban que tenían una posición privilegiada por encima de los “nuevos”. Esto se convirtió en un problema que debía solucionar la Iglesia rápidamente para mantener la unidad y no perder a la población que está retornando a la Iglesias.

En el proceso de revisión de archivos y análisis de documentos, como se había hecho referencia, se encontraron secciones periódicas en las revistas católicas donde se publicaron testimonios y entrevistas de personas que habían abandonado la Iglesia desde el principio de la Revolución y, en contraste, otras que se habían mantenido fieles a sus creencias religiosas[107]. Estas secciones estaban cargadas de un componente emocional muy fuerte. Uno de los testimonios así lo reflejan: “Hoy he llorado mucho, y he llorado desde que decidí escribir este testimonio. Y es que hurgar en el recuerdo de mi experiencia de fe descubre tanta presencia de Dios en mi vida que produce en mí una incontenible emoción” (Rivera, 1996, pág. 6). Otros, narran sobre el miedo, el desprecio que sentían por ser

[107] Por las exigencias de este informe es imposible acercarnos en plenitud a todos estos testimonios que cuentan etapas de la Iglesia cubana. Pongo a disposición solo algunos de los más significativos como evidencias y datos respondiendo a los objetivos de esta investigación.

católicos y sobre el arrepentimiento, la alegría y el perdón que encontraban al volver a la Iglesia en esta nueva etapa de cambios.

> Esto hizo que yo, al igual que otros hermanos, me encerrara en un mutismo que me hacía ocultar mi fe en público, por temor a la represalia, a la burla y al desprecio de los que me rodeaban. Fueron tiempos de miedo y soledad. Miedo a las instituciones gubernamentales, a las personas que me rodeaban. Miedo a su agresividad, a su falta de amor, de respeto, a la ausencia de apertura hacia los cristianos por parte de las autoridades, lo que dificultaba el encontrar un puesto de trabajo. Mi otro temor era perder mi fe. Miedo a ser uno más que abandonaba la Iglesia para no perjudicarse y que posiblemente nunca más regresaría. Tan terrible como el miedo era la soledad en que vivía. El mantenerme fiel a la Iglesia hizo que muchas personas se apartaran de mí por temor a que las juzgaran también como creyentes y perdieran su trabajo o la posición que habían logrado alcanzar. Algunos llegaron a negarme el saludo en la calle. Otros evitaban encontrarse conmigo (Espino, 1995, pág. 5).

Además, de estos casos, también se aprovechaba el espacio para publicar testimonios sobre conversión al catolicismo. A continuación, se presentan dos testimonios de esta sección. El primero, es de un evangélico; el segundo, de un ateo:

Testimonio 1:

> Al elegir como mi futura esposa a una muchacha católica tuve mi primer acercamiento a esta iglesia y cuando decidimos casarnos comenzamos a recibir el Curso de Formación para el Matrimonio. En ningún momento trataron de influir para que yo cambiara de religión y tampoco nunca se me señaló nada en contra de mi formación evangélica. Debido a mi desconocimiento me sentía extraño en la iglesia. Todo esto, unido al ambiente social del país, hicieron que me fuera alejando, aunque interiormente mantenía vivas mis convicciones. Pasado un tiempo sentí la necesidad de volver a practicar mi fe cristiana. A medida que avanzaba

> cambiaba mi concepción de la vida. Me desprendía poco a poco de la influencia del ambiente, me presentaba cada vez más yo, como persona, me sentía más libre y aprendí el significado del amor y la oración (Zamora, 1996, pág. 6).

Testimonio 2:

> En mi primera experiencia profesional conocí a valiosos jóvenes de la antigua provincia de Las Villas y tuve la ocasión de compartir con uno. Dios lo llamó al concluir sus estudios de enseñanza media y para suerte mía y de mi familia se hizo sacerdote. Un buen día, mi esposa me pidió que bautizáramos a nuestros hijos y accedí, por supuesto que sería este joven sacerdote el encargado de bautizarlos. Yo que fui profesor de Matemática resulté después ser, en mi retorno a la vida cristiana, su alumno de catequesis. Por eso quiero dejar testimonio de todo lo que ha representado para mí haberlo conocido entonces. A él que públicamente lo llamo padre y lo trato de usted, le repito hoy algo que le dije unos días antes de mi reencuentro con Jesucristo: Gracias, padre Arturo[108], por todo lo que usted significa para nuestra comunidad cristiana (Escobar., 1998, pág. 4).

Esta sección también sirvió para incluir testimonios de personas que vivían en el exilio y que retornaban a Cuba, como parte de la misión de mediadora que adoptó la Iglesia durante este periodo.

> Cuando el avión de Cubana (de Aviación) tocó tierra en el aeropuerto de Santiago de Cuba, sentí una emoción difícil de explicar. Un nudo en la garganta y una incapacidad para formular palabra. Habían transcurrido 35 años desde aquella tarde de octubre de 1961 en la que la motonave Guadalupe se alejara lenta pero inexorablemente, de las tierras cubanas. Ahora regresaba por primera vez a la tierra que me vio nacer, al mismo cielo, a la misma brisa, a las mismas palmas, a la misma gente, a la misma iglesia.

[108] Este padre Arturo es actualmente el obispo de la diócesis de Santa Clara.

> ¿Las mismas? Sí y no. Lo esencial seguía siendo igual, pero muchos años para pretender que todo siga igual (Garnilla, 1996, pág. 4).

Pero ser fiel a la Iglesia y a la fe en medio de las dificultades que se pasaban en Cuba también tiene su recompensa. La obtención de milagros de sanación en medio de la enfermedad, el apoyo material y económico de la comunidad, la invitación a eventos católicos nacionales e internacionales como la participación en las CELAM, el Sínodo, la creación cardenalicia en Roma de Mons. Jaime Ortega, eran algunos de los frutos que contaban los laicos que, cada vez más, se sentían con libertad y disposición para ser protagonistas de la Iglesia.

Ante este despertar de la Iglesia cubana en los medios de comunicación no oficiales o alternativos, la crítica por parte de las instituciones gubernamentales no se hizo esperar. Este es el testimonio de Mons. Carlos Manuel de Céspedes García Menocal para la revista Vitral a finales del año 1999 sobre el impacto de su novela *Érase una vez en La Habana*[109], publicada por una editorial española:

> Un funcionario le ha censurado un exceso de crítica a algunas de las realidades vividas en nuestro país y otro me dijo que no sabía que yo era tan resentido frente a cuestiones como las UMAP de los años 60 y los repudios de los 80… Otro de la acera de enfrente a esos últimos me reprochó la confesión de que el padre Cristóbal Orbe, suponiendo que el padre Cristóbal sea yo mismo, le tenga afecto personal al presidente D. Fidel Castro, y a algunos de sus colaboradores y que debido a ello todavía confíe en su capacidad de conducir a la nación por mejores derroteros (Menocal., 1999, pág. 14).

Otra práctica común de este período es la publicación de libros de la Iglesia cubana con editoriales extranjeras fundamentalmente de España, México y Estados Unidos. Posteriormente se estableció la imprenta – taller San José, en el municipio

---

[109] Publicada en 1998 por una editorial española, esta novela-testimonio es una trilogía autobiográfica de Mons. Carlos Manuel de Céspedes García y Menocal. Este sacerdote, descendiente directo Carlos Manuel de Céspedes, proclamado Padre de la Patria, se convirtió en una de las figuras más activas en el ámbito de la cultura cubana y de la Iglesia. Fue Vicario General de la Arquidiócesis de la Habana, rector del Seminario San Carlos y San Ambrosio y miembro del Equipo de Reflexión Teológica y de la Sección de Ecumenismo del CELAM.

de Regla en La Habana que permitió mayores tiradas de los ejemplares de las revistas católicas y publicaciones modestas de la Iglesia.

Una de las acciones más importantes en esta dimensión fue la creación de la Unión Católica de Prensa en Cuba en 1997 aprobada por la Conferencia de Obispos Católicos para consolidar la publicación de revistas católicas. Desde aquí se comenzaron a aprovechar espacios culturales de difusión ganando mayor visibilidad. De esta manera, se hace presente en festivales de cine, concursos literarios y muestras de artes plásticas. También, desde la propia Iglesia se convoca a simposios, coloquios y otros eventos culturales donde se invita a autoridades políticas, intelectuales y artistas reconocidos. Otra acción importante en la esfera de la comunicación y la cultura fue la creación de las Bibliotecas Diocesanas. El objetivo, además de los servicios bibliotecarios que se ofrecía, era “instituir la figura del bibliotecario católico como un agente de pastoral en lugares de formación, encuentro, acogida y evangelización de la cultura” (Editorial, 1997, pág. 23).

Pero, sin lugar a duda, el momento más significativo de este período donde la Iglesia católica en México y Cuba alcanzó una mayor exposición en los medios de comunicación fue durante las visitas papales de Juan Pablo II a sendos países. México recibió al sumo pontífice cinco veces y tres de ellas durante los noventa. Según, Nora Pérez-Rayón (2015), las visitas de Juan Pablo II fueron convertidas por los medios de comunicación y por las instancias eclesiásticas involucradas en un gran espectáculo, con apoyo del gobierno:

> Los medios masivos de comunicación se convirtieron en activos propagandistas del catolicismo y de Juan Pablo II, especialmente la televisión y el radio. Estos medios contribuyeron a configurar en el imaginario colectivo la presunción de que México era una especie de pueblo elegido por el pontífice, desde su primera visita al país. Muchos comentaristas se manifestaron como promotores del catolicismo y verdaderos apologistas del sumo pontífice” (Pérez-Rayón, 2015, pág. 33).

También Felipe Gaytán y Juliana Fregoso (2002) en su análisis al respecto en el artículo Juan Pablo II, Superstar consideraron que esto obedeció a una pugna

entre los propios medios para ganar un mejor rating en las transmisiones en vivo de las ceremonias litúrgicas. “Su cobertura fue, en mucho, más apologética y cuasi - confesional, resaltando las virtudes y los pormenores morales y éticos de la visita” (Fregoso, 2002 , pág. 5).

La presencia de Juan Pablo II en los medios, no solo fue aprovechado por la Iglesia mexicana. Según estos especialistas, también los medios supieron percatarse de la influencia de la imagen papal y obtener ganancias por la comercialización de los espacios en las transmisiones especiales. Para la quinta visita en el 2002, las televisoras y radiodifusoras utilizaron 89 horas y media de su programación habitual para cubrir actividades religiosas. Las más beneficiadas fueron Tv Azteca y Televisa según una encuesta del periódico Reforma (Fregoso, 2002). La enorme cobertura que realizaron los medios llegó también a la precaria internet que sirvió como otro instrumento para mostrar la exacerbación de un México católico inmortalizando el mensaje del papa como el “México siempre fiel”.

La difusión de la figura del papa en los medios trajo consigo estrategias de marketing de los patrocinadores. Un elemento significativamente diferente con respecto a Cuba, ya que en la televisión cubana no se admiten mensajes publicitarios. La cuarta visita que realizó a México, en 1999, fue toda una explosión de publicidad con la figura del papa en marcas como: Coca-Cola, Sabritas, General Motos, Sony, Bancomer. Un ejemplo de ello lo narran Gaytán y Fregoso (2002):

> La empresa de papas frita Sabritas ofreció estampas y fotografías incluidas en cada uno de sus productos, Coca-Cola estampó la imagen de Juan Pablo II al reverso de cada una de las tapas de sus productos, General Motos proporcionó vehículos para la comitiva papal (Fregoso, 2002 , pág. 8).

El impacto de la visita del papa en los medios cubanos es considerado por el alcance y significación para la época. Durante la única visita que realizó, en 1998, más de 3 000 periodistas documentaron las actividades y las transmisiones en directo, rompiendo el “aislamiento” que, desde hacía más de 30 años, se le cuestionaba a la política comunicacional del gobierno. Además, la visita fue anunciada en televisión nacional por parte de la dirección política del país en la

figura de Fidel Castro. En una entrevista realizada para esta investigación al especialista cubano en estudios religiosos Alain Basail, señaló: “todos los recursos comunicacionales de radio y televisión, el personal de seguridad pública, protección civil, cruz roja y el pueblo fueron convocados a jornadas cívico - religiosas” (Basail, 2020, p. 3).

De esta manera, se constató que los medios de comunicación oficiales de prensa escrita, radio y televisión promovieron la vida y acciones del papa como Jefe del Estado Vaticano y máximo representante de la Iglesia católica a nivel mundial a través de noticias, entrevistas a representantes de la Iglesia y materiales audiovisuales y periodísticos. La cobertura de la visita se realizó desde los medios nacionales e internacionales transmitiendo en vivo todas las actividades. Fue la primera vez que se utilizaban los medios de comunicación oficiales para transmitir actividades de carácter religioso desde su nacionalización, en la primera década de la Revolución cubana, en los años sesenta.

Las revistas católicas también se hicieron eco de ella, como era de esperar, preparando el camino y resumiendo los frutos que había dado hasta un año después. El impacto alcanzó el asombro de los periodistas que difundieron la noticia y de todos los acontecimientos alrededor de ella:

> Por primera vez, en 39 años, la Iglesia se hace presente en la radio cubana. El Cardenal Jaime Ortega y Alamino, Arzobispo de la Habana y, en ese momento presidente de la conferencia de obispos de Cuba, dirigió el pasado día 8 de septiembre, con ocasión de la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad[110], un mensaje a todo el país que fue transmitido por Radio Musical Nacional” (Editorial, 1998, pág. 31).

En conclusión, a nivel nacional se consideró un hecho sin precedentes después de todas las contradicciones que había vivido la Iglesia en la Revolución. En Cuba, luego de casi cuarenta años volvía a hablarse de religión en los medios oficiales de comunicación y en las plazas públicas.

---

[110] La Virgen de la Caridad del Cobre fue proclamada Patrona de Cuba por el papa Benedicto XV en el año 1916. Desde entonces se celebra el 8 de septiembre como Solemnidad para la Iglesia cubana.

5.3.- Reivindicación del catolicismo en la historia nacional junto a los procesos de canonización de personajes históricos.

Siguiendo los principios por los que apostaba la Nueva Evangelización, otro elemento similar en la implementación de esta estrategia en Cuba y México fue la reivindicación de la presencia de la Iglesia católica en los momentos significativos de la conformación de la nación. Para ello, se siguieron dos líneas de acción que se encuentran bien dibujadas en ambos países: el reconocimiento de los valores cristianos católicos en la idiosincrasia nacional y la apertura de procesos de canonización a ciudadanos que habían sido significativos para la historia del país.

A razón de Nora Pérez Rayón (2015), la cantidad de canonizaciones realizadas por el Vaticano en ese período se debe a dotar al mundo moderno de ejemplos de personas, historias de vidas, dignas de honra en contraposición a las estrellas populares mediatizadas que promueven un estilo de vida profana y desordenada. “Ante la crisis de los valores y el relativismo de la moral, la Iglesia católica ha proporcionado y publicitado las identificaciones locales o nacionales de individuos y pueblos, con figuras emblemáticas legitimadas por la autoridad divina” (Pérez-Rayón, 2015, pág. 12). Los procesos de beatificación y canonización reconocen a laicos y miembros del clero que reflejan la noción de un pueblo piadoso a lo largo de todos los períodos de la historia, confirmando el carácter católico de la nación. En la década de los noventa en México, propiamente, se encuentran la beatificación de Juan Diego y 25 mártires de la guerra cristera. En Cuba, se continúa la causa de Félix Varela y se abre la de José Olallo Valdés.

El camino de beatificaciones a mártires cristeros de abrió con Miguel Agustín Pro, sj. Según un artículo del sitio web Jesuitas de México, la fama de santidad sobre este sacerdote nació automáticamente después de su ejecución en 1927. “Esta devoción no se limitó a fronteras locales, sino que ha trascendido a nivel internacional, con testimonios de favores recibidos por personas de diversas partes del mundo” (2023, pág. 1). En 1988, Juan Pablo II declaró que el martirio vivido por este sacerdote dado el odio a la fe durante un período oscuro de la historia mexicana, le era reconocido. Posteriormente, en 1990, la Compañía de Jesús fundó

un centro que lleva su nombre encargado a la defensa de causas justas y promoción de la dignidad humana: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, o, conocido popularmente como el Centro Pro.

Al regreso de la segunda visita de Juan Pablo II a México en 1990, en una Audiencia General reconocía su figura y legado:

> Deseo recordar que la última misa fue celebrada en la diócesis de Zacatecas, en el santuario de san Juan Bautista, en la región en la que nació el sacerdote Miguel A. Pro, que fue testigo de Cristo en uno de los períodos más difíciles de la historia de la Iglesia en tierra mexicana. Murió mártir y fue elevado a la gloria de los altares en el otoño del año 1988 (II J. P., 1990, pág. 1).

Desde la visión de este papa, comenzando por Juan Diego, los mártires de Tlaxcala, José María de Yermo hasta el beato Miguel Pro, la Iglesia escribía en la tierra mexicana la historia de lo que denominó “poblaciones de santidad” (II J. P., 1990, pág. 1). Esto era dado por el carisma especial del alma mexicana en torno a la tradición y devoción de la Virgen María bajo la advocación de la Guadalupe y de Cristo Rey. Aunque también, aseguraba que esta particularidad era fruto de los sufrimientos y renuncias por lo que ha pasado la Iglesia mexicana. El acercamiento al pueblo indígena es también una de las líneas pastorales de la Nueva Evangelización. La beatificación de estas personas forma parte del cumplimiento de esta estrategia con creces. En palabras de Juan Pablo II: “Todos estos beatos han demostrado, a su modo, las huellas de santidad que la Iglesia ha dejado en México durante los siglos transcurridos desde la primera evangelización” (II J. P., 1990, pág. 1).

De todas estas figuras, la más controversial ha sido Juan Diego[111]. En México, alrededor de él hay posiciones contrastantes, hasta algunos estudios niegan la existencia histórica de este personaje. Por tal motivo, su proceso de canonización trae a la mira varias observaciones hechas por especialistas de la

[111] La Iglesia católica de México reconoce a Juan Diego Cuauhtlatoatzin como el indígena de origen chichimeca que presenció la aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531 plasmándose su imagen en su tilma. Esta prenda hoy se resguarda en la Basílica de la Guadalupe ubicada en la Ciudad de México y está expuesta al público para su veneración.

época como el cuestionamiento del tiempo de duración. Para Pérez – Rayón (2015) se debe considerar que el proceso de beatificación fue muy lento y tortuoso y el de canonización demasiado rápido, teniendo solo 12 años de diferencia. Para Manuel Olimón Velasco: “La santificación del personaje Juan Diego no había sido demandada por la fuerza de la tradición; la causa de Juan Diego surgió de una matriz cristera en 1939 y se justificó como el medio a través del cual el campesinado indígena se incorporaría finalmente a la Iglesia” (Velasco., 2002).

Por su parte, Bernardo Barranco, puso sobre la mesa otras cuestiones que no se han discutido alrededor del tema. En su visión crítica institucional hacia la Iglesia católica, plantea las alianzas dentro de la Iglesia nacional con vínculos políticos con respecto a este tema. Asimismo, retoma las observaciones del Instituto de Antropología sobre la inapropiada imagen que han elegido de Juan Diego al no contar con rasgos propios de la población mesoamericana del período. Además, resalta la oportuna intervención del Vaticano y de la CEM para retomar los elementos religiosos de una canonización que está bajo la mira de la legitimidad. Por último, cuestiona la postura “piadosa” del indio, más parecida a una posición pasiva y sumisa, “mientras en nuestro país el movimiento indígena ha crecido y se ha fortalecido de manera notable, reivindicando sus derechos de identidad cultural y de dignidad” (Barranco, 2002, pág. 1).

Lo cierto es que, el 6 de mayo de 1990, Juan Pablo II beatificó a Juan Diego Cuauhtlatoatzin en la Basílica de la Virgen de Guadalupe en su segunda visita al Estado mexicano. En el 2002, lo elevó a los altares aprobando su santidad, siendo el primer indio americano incorporado al santoral cristiano y confirmando la cercanía con el pueblo de México.

Otra de las acciones que realizó Juan Pablo II que evidencian esta tesis de reivindicación de la histórica tradición católica en la población mexicana a través de procesos de canonización, es la beatificación de 25 mártires de la Guerra Cristera en el año 1992. Posteriormente, los canonizó en el 2000. En este grupo, ampliando el panorama, se encontraban sacerdotes y laicos:

1- San Agustín Caloca Cortés

2- San Atilano Cruz Alvarado

3- San Bernabé de Jesús Méndez Montoya

4- San Cristóbal Magallanes Jara

5- San David Galván Bermúdez

6- San David Roldán Lara

7- San David Uribe Velasco

8- San Jenaro Sánchez Delgadillo

9- San José Isabel Flores Varela

10- San José María Robles

11- San José Salvador Lara Puente

12- San Julio Álvarez Mendoza

13- San Justino Orona Madrigal

14- San Luis Bátis Sáinz

15- San Manuel Morales Cervantes

16- San Margarito Flores García

17- San Mateo Correa Magallanes

18- San Miguel de la Mora

19- San Pedro de Jesús Maldonado

20- San Pedro Esqueda Ramírez

21- San Rodrigo Aguilar Alemán

22- San Román Adame Rosales

23- San Sabás Reyes Salazar

24- Santo Toribio Romo González

25- San Tranquilino Ubiarco

En el discurso a los peregrinos que participaron en la ceremonia de beatificación en 1992, Juan Pablo II expresó claramente que estas beatificaciones son instrumentos para reavivar y acompañar la fe en el pueblo mexicano que tanto ha sufrido, como ejemplo de fidelidad a la Iglesia:

> La Iglesia en México se regocija al contar con estos intercesores en el cielo y ve en los nuevos Beatos la clave para entender la fuerza transformadora del saber darlo todo por los demás. Los nuevos Beatos mártires entregaron su vida por amor, mientras perdonaban a sus verdugos. La firmeza de su fe y su invicta esperanza los sostuvieron en su martirio. Es esta fe cristiana la que hoy necesita ser revitalizada en México para poder dar así una respuesta a los desafíos de nuestro tiempo (II J. P., 1992, pág. 1).

En Cuba, en relación con esta tesis, se abrieron dos causas significativas. Primero, se aprobó la del presbítero Félix Varela en 1986 y luego la del fraile José Olallo. Varela, que ya ha sido mencionado en otros capítulos, se reafirma en la historiografía cubana como “el hombre que nos enseñó a pensar”. Así se hace referencia a la crítica de la enseñanza desde el método de la escolástica en los finales del siglo XVIII y principios del XIX y que generó los primeros sentimientos independentistas en la conformación de los sentimientos de nacionalidad. Su crítica a la corona española, su participación en la Cortes como defensor de la independencia de los esclavos y la población criolla de la isla, le valió el exilio a EE. UU. y el reconocimiento de las generaciones de cubanos que desencadenaron las luchas por la independencia en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente, en José Martí.

Una constante en las revistas católicas *Amanecer* e *Iglesia en Marcha* de los noventa fue una sección dedicada a la promoción de la figura de Félix Varela, purificándolo de la historia que contaba la oficialidad en los niveles educativos y acercándolo a los intereses de la Iglesia. Estos textos hablan sobre el proceso iniciado y los trabajos del Tribunal Arquidiocesano de La Habana en el proceso de reconocimiento de las virtudes del Siervo de Dios (Editorial, 1996).

> Han sido sellados finalmente todos los folios el día 15 del pasado mes de agosto. Fueron entregados al Postulador de la Causa, quien lo hará llegar a la Congregación para las Causas de los Santos, en el Vaticano, donde continuarán los trabajos para la beatificación del Siervo de Dios. Recemos todos para que el Señor aproxime la fecha en que podamos darle gracias por la glorificación de aquel al que José Martí, nuestro apóstol, llamó: el santo cubano (Editorial, 1996, pág. 2).

Sobre la virtud de santidad, Félix Varela, al igual que Juan Diego, han sufrido episodios de no credibilidad. En el caso cubano, la exposición política ha sido una de las supuestas causas que ha frenado el proceso. No obstante, la Iglesia se hace defensora de su imagen en varios artículos como en Iglesia y Nacionalidad de la revista Amanecer:

La nacionalidad cubana empezó a forjarse en las primeras décadas del siglo XIX, a través del eximio sacerdote y esclarecido patriota Félix Varela Morales, quien, desde las aulas del glorioso Seminario San Carlos, llevaría a sus alumnos a las primeras ideas de libertad e independencia para Cuba, que se fueron fraguando día a día hasta el 10 de octubre de 1868. ¡Ya había aparecido la nacionalidad cubana! Había hombres y mujeres que se sentían cubanos (Varela., 1998, pág. 14).

Y en El padre Félix Varela: un santo de Iglesia en marcha de la diócesis de Santiago de Cuba:

> El nuevo sacerdote va a desplegar una abnegada labor. Las tareas de la enseñanza, y su apostolado a esta rama, no le impedían en modo alguno consagrarse, cordial y decididamente, en cuerpo y alma, como suele decirse, a las funciones de su sagrado ministerio (Catasús, 1997, pág. 19).

De igual modo, el historiador cubano Eduardo Torres Cuevas exalta su imagen por la importancia que arrastra su figura al entrelazar la historia de tres países: “Varela es una de las personalidades más relevantes de la historia de Cuba, pero también de España y de Estados Unidos. Sin él no podría explicarse la historia del siglo XIX en estos tres países” (2022, pág. 1). Mons. Paglia, Arzobiso de Nueva York también lo definió como un puente entre América del Norte, Cuba y América Latina,

un puente para conciliar la unidad. Precisamente, ha declarado su anhelo de que la causa de beatificación se concluya en La Habana y la de canonización en NYC (2022).

Por su parte, la causa de beatificación de Olallo comenzó en 1990, en el centenario de su muerte. Fue beatificado en el 2008 por el papa Benedicto XVI. La promoción de esta causa no fue tan expuesta en las revistas de la época, salvo después de la aprobación del milagro y de la posibilidad real de la beatificación. Mientras la devoción a Félix Varela se trataba a nivel nacional, la del padre Olallo se queda a niveles locales de la región del Camagüey.

El padre Olallo es reconocido como un religioso cubano de la orden de San Juan de Dios, que vivió al servicio de los enfermos y los más necesitados. Una de las hazañas más significativas y por la cual se reconoce en la historia de Cuba es en la petición de la no profanación del cadáver de Ignacio Agramonte por las tropas españolas durante la guerra de independencia y del cuidado de su cuerpo durante el funeral. En la plaza que quedaba frente al Hospital donde trabajaba, recogió el cuerpo, lo lavó, cuidó y permitió que el pueblo camagüeyano le rindiera homenaje póstumo (Rodríguez & Berruete, 2007). Su fama de santidad, lo alcanzó hasta después de su muerte al ser erigido un monumento sobre su tumba que lleva el siguiente epitafio: “Este monumento llegaría al cielo si lo formaran los corazones de los pobres agradecidos a quienes asistió el Padre Olallo durante 53 años en el Hospital de San Juan de Dios".

En la misión de la reivindicación de la tradición católica en el pueblo mexicano, los documentos consultados sobre el período de los noventa mostraron, además, la mención de personajes como Mons. Sergio Méndez Arceo como un referente en el acompañamiento y defensa de los jóvenes estudiantes cuando los sucesos de Tlatelolco en 1968. En 1998, se realizó un folleto referido a su vida y obra:

> En el agitado, combativo e incierto ocaso del siglo XX queremos hacer presente activamente a don Sergio Menéndez Arceo, compartiendo con ustedes su pensamiento y actuar de pastor de frontera, de profeta; por lo

> tanto, siempre actual y nuevo. (…) Este 2 de octubre recordamos con cristiana rebeldía los 30 años de la masacre de Tlatelolco en que a voz profética y humana de don Sergio denunció desde su cátedra de Cuernavaca la crueldad de los poderosos y proclamó públicamente su solidaridad con los jóvenes estudiantes, víctimas de la insensibilidad institucional. En su contacto con las víctimas sobrevivientes fue bálsamo de apoyo, acompañamiento y voz ante las autoridades (Fazio, 1998, pág. 2).

Sin embargo, esto no fue tan significativo como la promoción de los nuevos beatos y santos que Juan Pablo II estaba concluyendo estos procesos. En Cuba, ocurre todo lo contrario. En las revistas católicas sí se encuentran alusión a otros personajes históricos vinculados con la Iglesia católica, síntoma de que no fueron tantos los procesos de canonización de figuras nacionales ni habían tenido un final con buen término.

De esta manera, encontramos, además de artículos completos dedicados al padre Félix Varela, otros sobre el Obispo Espada, Mons. Pérez Serantes, José Martí, José Antonio Echeverría y demás nombres que la historia de Cuba oficialista había desvinculado de sus creencias religiosas y no se conocían estos aspectos. Uno de los autores de estos artículos, Yoel Prado, se preguntaba en ese entonces:

> ¿Cómo es posible que continúe en la oscuridad el cristianismo de Enma R. Chui, Pepito Tey, Ormani Arenado, Cuqui Bosch, Sergio Gonzales, Marcelo Salado o el maestro normalista René Fraga Moreno, cuyo cortejo fúnebre encabezó el obispo de Matanzas, ¿Monseñor Alberto Marín Villaverde? ¿Por qué ocultar los nombres y de otros que más tarde renegaron de su fe? (Prado Y. , 1997, pág. 11).

En la sección que llamaron *En la colina de la historia* de la revista *Amanecer* se escudriñó la historia de algunos de ellos que anteriormente no eran popularmente conocidos. De esta manera, presentaban la semblanza de varios sacerdotes del siglo XIX como Diego José Batista, Ricardo Atraerá, Francisco Esquembre que estuvieron a favor de la guerra en contraste de la mayoría del clero español que se opuso al proceso y era lo que más se conocía de esta etapa de la historia nacional.

Una de estas figuras que se sacó del olvido fue al obispo español de la Diócesis de La Habana de principio del siglo XIX. Mons. Espada, a través de las revistas católicas, fue reconocido por sus cualidades de hombre visionario y adelantado para su época, defensor de la ilustración europea que chocó con el panorama eclesial ortodoxo de la colonia.

> Para muchos, Espada continúa siendo el más grande de los mitrados de la época colonial, el hombre brillante que nos ayudó a nacer y que todavía guarda un mensaje de esperanza para nuestra nacionalidad. Arregló templos, construyó nuevos y embelleció la Catedral de La Habana. Pero ahí no solo está su grandeza. El obispo defendió con vehemencia las campañas de vacunación, costeó expediciones sanitarias y puso a los curas en función de ellas. Prohibió los enterramientos en las iglesias y fomentó la construcción de un cementerio en las afueras de la ciudad. Consiguió que renaciesen viejas instituciones en favor de los niños abandonados por sus padres; fundó hospitales y sanitarios para dementes; visitó las cárceles y puso su dinero a disposición de los más necesitados. No escatimó recursos en materia de educación. Financió escuelas, implantó un sistema de estimulación para maestros y discípulos. Enemigo de la trata negrera y crítico implacable de la esclavitud. Se convirtió en el ídolo de la juventud (Prado, 1997 , pág. 10).

Al analizar el contenido de estos artículos, se encuentran varios patrones importantes que reflejan las líneas pastorales de la Nueva Evangelización: la opción por los pobres, el vínculo entre la identidad nacional y el catolicismo y que son referentes para la juventud. Junto a estos personajes desconocidos, para buena parte de la población por no ser estudiados en las materias de historia en los diferentes niveles de enseñanza, también se les asociaba con otros que podían reconocerse como Félix Varela y José Martí:

> (Sobre el obispo Espada) En el Seminario de San Carlos impulsó su vigorosa reforma contra las lecciones en latín, la enseñanza memorística y las repeticiones estériles que abrumaban a los estudiantes. Y se valió de los

> jóvenes para hacerlo, especialmente de Félix Varela. Como dijo José Martí: El obispo que nos quiso bien (Prado, 1997 , pág. 11).

Otro personaje histórico que tomó valor para la Iglesia en este período fue José Antonio Echeverría[112]. Al ser un líder del movimiento estudiantil que luchó contra la dictadura de Batista que derrocó la Revolución, había sido extremadamente politizado ocultándose a las nuevas generaciones su dimensión católica. A manera de crítica, se acercan a estos episodios donde se escondieron las creencias religiosas de Echevarría y otros de los que conforman la lista de los héroes y mártires de la Revolución.

> El maestro de ceremonias leyó algunos escritos de Echeverría, especialmente el Testamento Político que legara a la posteridad el mismo día del ataque al Palacio presidencial. Con voz emocionada dio lectura a los tres primeros párrafos, pero omitió varias líneas del documento y saltó a otro párrafo sin que algunos lo notaran. Muchos de los presentes advirtieron el corte. Según se supo después, de “arriba” le habían ordenado al maestro suprimir la parte en que José Antonio afirmaba: Creemos que ha llegado el momento de cumplir. Confiamos que ha llegado el momento de cumplir. Confiamos en que la pureza de nuestras intenciones nos traiga el favor de Dios para lograr el imperio de la Justicia en nuestra Patria. Este católico vinculado a los Caballeros de Colón poseía además un pensamiento de profundas raíces democráticas, ajenas a cualquier totalitarismo (Prado, 1997, pág. 12).

En este sentido, por último, es importante referirse a la figura de Mons. Enrique Pérez Serantes, Arzobispo de Santiago de Cuba entre 1949 y 1968. Algunos recuerdan a este obispo como contestatario de la Revolución cubana y muy crítico ante las medidas que se tomaron en la primera década. Sin embargo, poco

---

[112] José Antonio Echevarría, “Manzanita”, encabezó el asalto a la emisora Radio Reloj anunciando la toma a Palacio Presidencial el 13 de marzo de 1957. En la escalinata del recinto fue interceptado por la policía batistiana y abatido, muriendo al instante. Su fama de líder del partido Directorio Revolucionario le precede. Es uno de los héroes y mártires de la Revolución. Cada 13 de marzo, en conmemoración de su hazaña, se transmite parte de la alocución que hizo en la emisora invitando al pueblo a unirse a la lucha.

se sabía de su intervención en la liberación de los asaltantes al Cuartel Moncada en 1953, entre los que se encontraba Fidel Castro. Estas secciones históricas y de entrevistas se hicieron eco de dichos relatos:

> Su mayor contribución a la historia de la Iglesia en Cuba lo constituye su Episcopado, su propia persona. Era un hombre íntegro que siempre se mostró como lo que era: padre y pastor. Aquí en Santiago intervino para salvar la vida de los asaltantes del cuartel Moncada en 1953, y después, cuando recrudeció la represión escribió numerosas cartas pastorales contra los hechos de crueldad perpetrados por el régimen de Batista. Junto a otros obispos y el cardenal Arteaga, apoyó los esfuerzos en pos de la reconciliación nacional durante la década del 50. En 1959 saludó la llegada de la Revolución y expuso en sus cartas pastorales de aquellos primeros meses las necesidades apremiantes del pueblo y sus esperanzas en la nueva época que comenzaba para Cuba. Después vinieron los conflictos ideológicos (Prado M. F., 1998, pág. 6).

La alusión a ello, también se reflejaba en mensajes de los obispos, sacerdotes, incluso de Juan Pablo II. En la creación cardenalicia de Mons. Jaime Ortega, el papa hace referencia a ello relacionándolos con ejemplos de evangelización:

> Con motivo de su nombramiento como Cardenal, Usted ha querido evocar la riqueza histórica que lleva la ciudad del apóstol Padre Varela, del patriota José Martí y del primer Cardenal cubano, Manuel Arteaga y Betancourt, creado por Pío XII. Son figuras que señalan la importancia y fecundidad católica de esa Nación, cristianizada ya en los primeros años de la Evangelización de América. (II J. P., 1994, pág. 1).

Otra imagen que se resaltó en la historia de Cuba desde la Iglesia fue la de la Virgen de la Caridad vinculando su protección y devoción desde las guerras de independencia. Uno de los acontecimientos más significativos fue recordar que fueron los propios representantes del Ejército Libertador, en un gesto de

agradecimiento por la libertad de Cuba, los que pidieron al papa Benedicto XV en 1915 que la declarara patrona de Cuba.

> Recordemos que, desde el inicio de nuestras guerras emancipadoras, nuestros aguerridos mambises siempre tuvieron presentes en sus labios y en su corazón el nombre de Dios y de María Santísima de la Caridad. Así lo testimonió Céspedes al bendecir su bandera en la Parroquial Mayor de Bayamo, después de visitar a la Virgen en El Cobre; años después, el 8 de septiembre de 1898 el general Calixto García, jefe del Ejército Oriental envía a su Estado Mayor al Santuario de la Virgen de la Caridad para celebrar allí la Misa de Acción de Gracias por Cuba Libre. Es la primera expresión pública por la libertad de Cuba (Varela., 1998, pág. 14).

Estas secciones no solo se referían a personajes, también servían para contar la "otra historia" de la Iglesia católica en Cuba. De esta manera, se hace referencia a la labor educativa, benéfica y sanitaria de las congregaciones religiosas desde la época de la colonia (Marlene Betancour, 1998). También se hicieron recordatorios de fechas, del significado de festividades y símbolos locales asociados a la religión[113]. En uno de estos segmentos se revindica la palabra "religión" en el escudo de la ciudad de Santa Clara que ha sido sustituido por la palabra "prosperidad", invitando a que fueran a ver el original que está en el Monumento del Tamarindo erigido a las 18 familias fundadoras desde 1689[114].

> Para sorpresa de muchos, en el escudo donde decía originalmente Religión ahora dice Prosperidad. ¿A qué prosperidad se referiría? Se ha borrado de

[113] Varias celebraciones populares en Cuba, a partir del triunfo de la Revolución, cambiaron su significado. Por ejemplo: las Romerías de Mayo que se hacen en la ciudad de Holguín que concluyen con una peregrinación a una cruz que se encuentra en una colina de esta localidad. Desde el triunfo de la Revolución se instauró en esa fecha una especie de carnaval cultural en la ciudad desvirtuando que estas fiestas son para celebrar el 3 de mayo, la Santa Cruz. La Verbena de la Calle Gloria de Santa Clara el 12 de agosto, en honor a la patrona de la ciudad y al cuerpo de Bomberos instaurado en dicha calle que habían sido consagrados a Santa Clara de Así, se confundía esa celebración con la espera del 13 de agosto, cumpleaños de Fidel Castro. Los carnavales de Santiago de Cuba el 25 de julio celebrando a Santiago Apóstol, patrono de la ciudad, posterior al triunfo de la Revolución se hacían para celebrar conmemorar el asalto al Cuartel Moncada del día 26 de julio de 1953 por el movimiento encabezado por Fidel Castro para derrocar a la tiranía batistiana.

[114] Ven Anexo 10: Escudos de la ciudad de Santa Clara.

> ese escudo durante muchos años la palabra religión. Para tantos santaclareños que caminan por estas centenarias calles sin religión es realmente preocupante que lo único de su escudo que queda en pie en su totalidad pueda también comenzar a desdibujarse, en el peor de los casos a perderse: Patria (Fernández., 1997 , pág. 22).

Además, de la invitación a la población a redescubrir e investigar sobre la historia de la Iglesia en Cuba, se llamaba a la población a tomar conciencia de las acciones de la vida pública y que como católicos debían también practicarlas como un derecho cívico. De esta manera, se hicieron referencias a participar en las elecciones del año 1997 cuando se realizaron las ratificaciones de los diputados a la Asamblea Nacional ante la apatía que existía para participar en procesos políticos después de la crisis.

> No acudir a las urnas pudiéndolo hacer, o hacerlo de una manera inconsciente, es hacer dejación del derecho ciudadano a participar, directamente, en los asuntos públicos del país. (…) El Apóstol (José Martí) comentaba, ya en su época, que un voto descuidado es un derecho perdido, y la indiferencia en el sufragio la antesala del déspota y que el que falta al deber de votar, debería ser castigado con no menos pena que el que abandona su arma al enemigo. ¿A dónde irá un pueblo de hombres que hayan perdido el hábito de pensar con fe en la significación y alcance de sus actos? (Editorial, 1997, pág. 1).

Para la Iglesia cubana, a través de estos espacios, era importante recordarles a los lectores que la Iglesia católica había estado presente en Cuba, desde el inicio de la historia, como signo de amor a su pueblo. “Mientras investigamos en la historia, descubrimos la necesidad que existe de proclamar y destacar el amor que la Iglesia, indisolublemente unida a este pueblo, lo ha practicado y practica en Cuba haciéndolo realidad como otra manera de servir” (Marlene Betancour, 1998 , pág. 31).

5.4.- El llamado al Jubileo 2000 como una acción concreta de la Nueva Evangelización.

Para Ramón Martín, todo fin de año, todavía más si es de siglo o milenio, crea diversas expectativas sobre lo que será el futuro, sus retos, sus dificultades, las posibilidades que traerá consigo (Martín, 1996). El 2000 no se resistió a este hechizo.

El llamado a celebrar el año jubilar como inicio del Tercer Milenio de la era cristiana forma parte de una iniciativa global del papa Juan Pablo II y entró dentro de las proyecciones concretas de la Nueva Evangelización. Se articuló en los últimos tres años de la década de los noventa. Sin embargo, desde 1994, el papa emitió una carta pastoral sobre la importancia de la preparación para el Gran Jubileo del año 2000. En *Tertio Millennio Adveniente*, que se traduce del latín como A medida que se acerca el tercer milenio, Juan Pablo II estableció las líneas programáticas para toda la Iglesia y cómo debe llevarse a cabo esta celebración.

En primer lugar, reconoció una serie de eventos que han marcado el caminar de la Iglesia hacia la celebración del año jubilar y de cómo ha sido tradición para la Iglesia celebrarlo cada 25 años. Este, en especial, tiene una significación mayor ya que marca la entrada al Tercer Milenio cristiano. De esta manera, reconoce al Concilio Vaticano II, los sínodos generales, continentales, regionales y nacionales de los obispos y las cartas apostólicas como los acontecimientos que han permitido reflexionar sobre la misión de la Iglesia en el mundo, según los signos de los tiempos. El tema de fondo en este proceso ha sido replantearse una nueva evangelización nacida de la visión conciliar de la Iglesia, abriendo un amplio espacio a la participación de los laicos con una específica responsabilidad en la Iglesia (II J. P., 1994).

> La preparación del Jubileo del Año 2000 se realiza así en toda la Iglesia, a nivel universal y local, animada por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo. Esta conciencia se manifiesta con significativa evidencia en las Exhortaciones postsinodales dedicadas a la misión de los laicos, a la formación de los sacerdotes, a la catequesis, a la familia, al valor

> de la penitencia y de la reconciliación en la vida de la Iglesia y de la humanidad y, próximamente, a la vida consagrada (II J. P., 1994, pág. 2).

Para Carlos. M. Galli (1996), la reflexión que se hace esta Carta parte del reconocimiento de la intervención culminante de Dios en la historia. Presenta nuevamente la figura de Jesús como la esencial manera de la manifestación de esto. Por tanto, la Evangelización es la misión central de la preparación de esta fiesta. No siendo, el Jubileo, un reconocimiento a un nuevo milenarismo ni de una mística del número ni de una fijación al devenir cronológico. En la reflexión teológica que realiza este autor se explica de la siguiente manera:

> Se trata de hacer una lectura de los signos de los tiempos a la luz del signo dado por Dios a los hombres como sentido y plenitud de todo tiempo. Se trata de asumir desde la fe el Kairós que significa para este momento la presencia del Señor en la Historia. Se trata de renovar la fe en Cristo, conjugando en la vida personal y eclesial la profecía de la historia y la celebración festiva (Galli, 1996 , pág. 176).

Entonces, para llegar a la fiesta, debía allanarse el camino al estilo del tiempo litúrgico del Adviento por medio de la Nueva Evangelización. Ante ello se preguntaba Juan Pablo II: “¿se puede elaborar un programa específico de iniciativas para la preparación inmediata del Gran Jubileo?” (II J. P., 1994, pág. 20). Para los efectos, todo esto se resume en una manera concreta de implementar dicha estrategia, más allá de la carga teológica que representa la Nueva Evangelización. De esta manera, Juan Pablo II llamó a la preparación inmediata de la festividad a partir de tres fases.

La primera, entre 1994 y 1996, con un carácter “antepreparatorio”:

> Deberá servir para reavivar en el pueblo cristiano la conciencia del valor y del significado que el Jubileo del 2000 supone en la historia humana. Este, llevando consigo la memoria del nacimiento de Cristo está intrínsecamente marcada por una connotación cristológica. La Santa Sede, con la creación de un Comité al efecto, no dejará de sugerir líneas de reflexión y de acción a nivel universal, mientras que un esfuerzo análogo de sensibilización se

> desarrollará de un modo más capilar, por comisiones semejantes en las Iglesias locales (II J. P., 1994, pág. 20).

Cumpliendo este punto, el papa constituyó en 1995 un comité central, con sede en el Vaticano. Lo conformaron 31 miembros y como presidente se encontraba el cardenal Roger Etchegaray. Contaba con ocho comisiones para un ámbito de trabajo específico: teológico-histórica, pastoral, litúrgica, social, ecuménica, diálogo interreligioso, comisión de nuevos mártires y artístico-cultural (Domínguez, 1996).

La segunda fase, “preparatoria”. Constó con tres años desde 1997 a 1999. El I año dedicado a Jesucristo: el II año, al Espíritu Santo; y el III año, Dios Padre. “La estructura ideal para este trienio debe ser teológica, es decir, trinitaria. (…) María Santísima, estará presente de un modo, por así decir transversal, a lo largo de toda la fase preparatoria” (II J. P., 1994, pág. 22).

La tercera fase, la concibió como la celebración misma del Gran Jubileo:

> Tendrá lugar contemporáneamente en Tierra Santa, en Roma y en las Iglesias locales del mundo entero. Sobre todo, en esta fase, la fase celebrativa, el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia (II J. P., 1994, pág. 30).

Otra cuestión para destacar en la Carta es la noción del “todo”. Esta expresión la usó en varios momentos enfatizando en el signo de la unidad y la búsqueda de la unificación de las acciones de la Iglesia universal, aunque se ajustaran a las realidades específicas de las Iglesias locales. “El sentido del camino hacia el Padre deberá llevar a todos a emprender, en la adhesión a Cristo Redentor del hombre, un camino de auténtica conversión” (II J. P., 1994, pág. 25).

Con motivo de esta celebración, Juan Pablo II realizó un grupo de viajes a Sarajevo, en Bosnia-Herzegovina, al Líbano, Jerusalén y Tierra Santa. Y dejó expreso deseo de visitar aquellos lugares que se hallan en el camino del Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, a partir de los lugares de Abraham y de Moisés, atravesando Egipto y el Monte Sinaí, hasta Damasco, ciudad que fue testigo de la conversión de San Pablo (Domínguez, 1996).

Ante este mandato del papa a celebrar de Jubileo como parte de la Nueva Evangelización, en México y Cuba se evidencian acciones concretas en este sentido por parte de la Iglesia. En primer lugar, la realización de un plan pastoral dedicado a desarrollar la Nueva Evangelización con vistas a la celebración del Jubileo en el 2000. El episcopado mexicano, dando cumplimiento a ello, redactó el proyecto pastoral Jesucristo, Vida y Esperanza de México para cumplirse entre los años 1996 y 2000.

> En él nos marcamos como objetivo para este período: proclamar a Jesucristo, Vida y Esperanza de México, comprometiéndonos a trabajar en el espíritu de la Nueva Evangelización y del Jubileo del Año 2000 por una Iglesia más evangelizada y misionera, una sociedad mexicana más justa y solidaria y una cultura de la vida y de la esperanza (Mexicano, 2000, pág. 1).

En el año 2000 la CEM presentó en el marco de las celebraciones del Gran Jubileo como una necesaria proyección de la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America,* una nueva Carta Pastoral. *Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos* fue un documento orientador como referencia para todo el pueblo mexicano en el umbral del tercer milenio, confirmando su fidelidad a la implementación de la Nueva Evangelización y al papado:

> Los cambios motivados por la globalización no han estado acompañados por la necesaria reforma política y social que requiere la Nación. De este modo en la última década del siglo veinte, los mexicanos entramos a una época en la que se dieron fuertes tensiones que demandaban una mayor participación política de la sociedad, una reforma electoral que superara definitivamente el fraude y diera igualdad de oportunidades a otros partidos que tuvieran posibilidades reales de buscar soluciones diferentes a los problemas del país. Queremos servir a México con la fuerza de Cristo, apoyados en nuestra colegialidad episcopal y en la comunión con el Papa Juan Pablo II, Sucesor de Pedro (Mexicano, 2000, pág. 25).

De igual modo, el Cardenal Mons. Jaime Ortega aseguró en una conferencia de prensa ofrecida en 1998 que la Iglesia cubana había iniciado un Plan Pastoral

en consonancia con la exhortación apostólica del papa que aparece en la *Tertio Millennio Adveniente*. En él se identifican retos sociales importantes que tienen con la falta de recursos a raíz de la crisis como la educación, la salud y la migración. Ante esto, la Iglesia también estaba dispuesta a brindar su colaboración específica más decidida (Cuba, 1998).

> Nosotros tomamos esta exhortación de Juan Pablo II y preparamos en el año 1996, después de un gran Encuentro Eclesial Nacional, el segundo después de 10 años que hemos tenido. Este es el año del Espíritu Santo, ese es el año de la Iglesia, el año que viene será el año del Padre, será el año de la reconciliación. Nuestro acento mayor estará también en el ecumenismo, en el año en que celebraremos a Jesucristo. Nuestro Plan Pastoral está muy bien hecho (Ortega, 1998, pág. 10).

En segundo lugar, otra acción evidente para promover el jubileo estuvo encaminada al surgimiento de publicaciones o espacios dentro de revistas católicas para abordar este tema. En México, se encontraron publicaciones para la preparación del Jubileo como es el ejemplo del folleto Jubileo Año 2000 publicado desde 1997[115]. En este se daban explicaciones propiamente sobre el significado, la importancia para toda la Iglesia de esta fecha y de cómo debían prepararse para ella.

> Tratando de darle continuidad a nuestra serie Jubileo año 2000 ofrecemos el presente material en el que el p. Gregorio Iriate nos brinda una breve pero clara explicación del significado que en el Antiguo Testamento tiene el año sabático o el año del Jubileo (1999, pág. 1) .

En este proceso de preparación, los laicos asumieron una mayor responsabilidad en la Iglesia. En el sitio web del Consejo Nacional de Laicos de México, se reconoce que fue un período donde la Iglesia en México vivía momentos proféticos particulares y para ello ayudó mucho la Carta Pastoral *Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, del Episcopado Mexicano en el año 2000. El

[115] Ver Anexo 11.

mayor fruto, a nivel de movimiento laical en esta época, fue la creación del Consejo Nacional de Laicos como asociación civil, una iniciativa de Mons. Carlos Talavera Ramírez, junto con el entonces Director del IMDOSOC[116] Manuel Gómez Granados.

Por su parte, en Cuba se seguían utilizando las revistas católicas para promover esta celebración donde se publicaban fundamentalmente los mensajes del papa y los obispos en este sentido.

> El Tercer Milenio abre ante la humanidad y también ante vosotros, queridos hijos e hijas de Cuba, muchas interrogantes, pero ofrece además perspectivas nuevas e insospechadas: ¿cómo será el mundo del siglo XXI? ¿Sabremos aprovechar las experiencias del pasado para construir una convivencia pacífica en el seno de cada comunidad nacional y entre las naciones? ¿Podrán encontrar cauce apropiado las ansias de libertad de tantos hombres y pueblos de la tierra? (II J. P., 1996, pág. 3).

Aunque la gran celebración se realizó en Roma y Tierra Santa, paralelamente, se realizaron otras acciones a nivel local. En Cuba y México, específicamente se llevaron a cabo misiones puerta a puerta, peregrinaciones a santuarios marianos, se repartieron los evangelios de San Mateo, San Marco y San Lucas para cada uno de estos años. Además, se realizaron encuentros carismáticos de movimientos laicos y celebraciones juveniles como se han expuesto en este capítulo que respondían al llamado de la Nueva Evangelización, siendo la celebración del Jubileo una acción concreta durante esta la implementación de esta estrategia universal de la Iglesia católica.

En este contexto eclesial a nivel global, que significó la celebración del Jubileo de finales del siglo XX y principios del XXI, de manera simbólica se pueden hablar de otros jubileos locales. En México se dio un cambio político significativo con la llegada del PAN al gobierno federal y de Vicente Fox como presidente. Para el estado laico mexicano significó el reconocimiento de la llegada al poder de un

[116] Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

partido de inspiración cristiana católica que promovió la apertura de más espacios que abogaban por la libertad religiosa y la presencia del laicado en la política.

Con respecto a Cuba, en 1999 se estableció una nueva relación comercial con Venezuela con la llegada de Hugo Chávez a la presidencia. La alianza Castro - Chávez permitió un apoyo económico importante para la recuperación de la crisis del país, pero también la entrada de nuevas ideas sobre la construcción del socialismo. Una de ellas era fuertemente defendida por la Revolución bolivariana: la presencia de la religión y la Iglesia en el "Socialismo del siglo XXI". En Este sentido, a razón de François Houtart en su ponencia La Iglesia y el Socialismo del Siglo XXI exponía: "La Iglesia no es solamente la jerarquía, ni las autoridades, ni el aspecto intelectual. Es la vida, la vida comprometida, es la vida del pueblo de Dios. Así, tal compromiso es ya una primera contribución" (Houtart, 2008, pág. 52).

Estos nuevos procesos políticos y económicos que comenzaban en Cuba y México marcaban un giro importante. De esta manera, el elemento de renovación que marcaba el jubileo católico universal se reflejaba también en las políticas locales como un signo profético para los fieles de la Iglesia.

- **Conclusiones parciales**

A pesar de las diferencias que se puedan encontrar en la implementación de la Nueva Evangelización en Cuba y México, la elaboración de una estrategia global tiene la misión de unificar el trabajo de la institución eclesial con proyecciones concretas que responden, especialmente, al Vaticano. Aunque Juan Pablo II sitúa a la Nueva Evangelización desde una dimensión teológica nueva "en su ardor", también la exigencia radica en "nueva en sus métodos". Por tal motivo, el objetivo intrínseco consistió, aunque el contenido sigue siendo el mismo de cualquier proceso de evangelización, en cambiar la forma con el fin de alcanzar una mayor exposición y participación de la Iglesia en la esfera pública. Para ello, la principal fuerza que utilizó fue el laicado.

Poner en el centro al laico conllevó una significación importante ya que podían llegar, como parte de la ciudadanía con plenitud de derechos, a donde el clero y los ministros de culto no. La acción del movimiento laico en la esfera pública ante las nuevas posibilidades constitucionales, aunque tiene la línea programática de la Nueva Evangelización de involucrar a los jóvenes y mujeres como sectores privilegiados, tiene también matices diferentes en dependencia de las realidades en Cuba y México en este periodo. De esta manera, en México se encuentra un laicado más plural que en Cuba. En México, el movimiento laical, de un lado, está interesado en conservar los valores tradicionales de la Iglesia a partir de las campañas moralizantes, como refleja Renée de la Torre y otros autores; de otra, una vertiente simpatizante con la Teología de la Liberación y asumiendo una postura más crítica dentro de la propia Iglesia. A partir de los datos expuestos en este capítulo, se asocia la dimensión conservadora a los grupos que se desarrollan en la Ciudad de México, Guadalajara, San Luis Potosí, mientras que la dimensión crítica se desarrolla en las regiones más pobres del sureste de México: Chiapas y Oaxaca. Por su parte en Cuba, se encuentra un laicado más uniforme a la hora de asumir y generar acciones con el apoyo de la jerarquía eclesial.

Desde el movimiento laico también se promueve la incidencia en los medios de comunicación. Un reto para ambas Iglesias locales fue adentrarse en este espacio y lograr un impacto en la población. Mientras en México se contó con una mayor posibilidad accediendo a la radio y la televisión, en Cuba la acción estuvo limitada a la confección de revistas católicas con el influjo y apoyo de editoriales extranjeras y donaciones externas que recibían las diócesis. Las visitas de Juan Pablo II posibilitaron una mayor exposición y tiempo al aire de la Iglesia católica. Además, de ser un líder carismático que se ganó el cariño popular, salir en los periódicos y la televisión al lado de los presidentes de turno le permitió en México y Cuba generaron una opinión pública favorable hacia la Iglesia en cuanto a las formas de relacionarse en los asuntos políticos.

Por parte del episcopado local, la presencia de planes pastorales alineados con el plan global de Juan Pablo II desde 1996, hizo posible la concreción de acciones dentro de los márgenes de libertad que concedía el Estado. Aunque en las cartas

pastorales y publicaciones se exponían los retos que tenía la Iglesia en sendos países, también se valoraban los resultados favorables que se obtenían. A razón de uno de los obispos de Cuba para el año 1997:

> Ya hemos comenzado a sentir la ventaja de algunos cambios. Las catequesis se han perfeccionado o están en vías de perfeccionamiento. Se está notando un notable avance en la perfección y funcionamiento de los Consejos Parroquiales. Los cursos de formación se han incrementado lo mismo a nivel local que a nivel interparroquial. Los grupos de jóvenes se están viendo aumentados y la Pastoral Juvenil como tal ya está dando resultados palpables. Se están fomentando con gran interés los coros parroquiales. También se ha trabajado en la reparación de tantos templos. Y tenemos además que mejorar la calidad de las modestas publicaciones diocesanas que tenemos (Prego, 1997, pág. 6).

En México, a pesar de los avances obtenidos en cuanto a libertad religiosa y posibilidad legal de acción en la esfera pública, el episcopado mexicano reclamaba en el 2000 que todavía falta mucho camino por recorrer para vivir una cultura real de la libertad religiosa. Dentro de los logros de la Iglesia católica mexicana más significativos estaban:

> La implementación de múltiples formas de anunciar, celebrar y dar testimonio de Cristo en las diversas culturas y ambientes a través de experiencias parroquiales, comunitarias y asociativas. Ricas expresiones de religiosidad popular a las que se suman devociones locales y nacionales en los diversos santuarios del país. Experiencias evangelizadoras y de inculturación de la fe entre los indígenas y campesinos. Presencia de institutos mexicanos de vida consagrada e institutos seculares que atraen a jóvenes a vivir en comunidad, a ser misioneros y a comprometerse en la obra evangelizadora de la Iglesia. Movimientos, grupos y asociaciones laicales apostólicas para el crecimiento en la vida espiritual, para la evangelización en general, para la formación juvenil, para el fortalecimiento de las familias y de los matrimonios, para la pastoral en ambientes rurales y urbanos. Iniciativas en el mundo de la educación católica en todos los niveles y asociando solidariamente en la educación a sectores diversos

> de la población. Nuevos métodos de evangelización para empresarios, profesionistas y obreros. Iniciativas comunitarias populares que buscan vivir su fe y participar en procesos solidarios para transformar la realidad de la pobreza y de la marginación. Asociaciones y organismos civiles de inspiración cristiana que buscan hacer presente, bajo su propia responsabilidad, la Doctrina Social de la Iglesia y los valores del Evangelio en nuestra sociedad (Mexicano, 2000, pág. 16).

Si bien el Concilio Vaticano II lanza las líneas pastorales que debe seguir la Iglesia, es con la idea de la Nueva Evangelización como estrategia universal de la Iglesia, en la década de los noventa, que se concretan las acciones. El arranque para el cambio fue difícil, lleno de conflictos entre la Santa Sede y la radicalización de las propuestas de la Teología de la Liberación. Las crisis económicas que vivieron los países de América Latina, como Cuba y México, permitieron la consolidación de esta estrategia ante la necesidad de buscar nuevos interlocutores y mediadores que la Iglesia católica supo aprovechar inmediatamente.

<u>Capítulo 6</u>: Acciones coordinadas entre la Iglesia católica y los gobiernos en Cuba y México durante la década de los noventa. Redefinición de las relaciones entre política y religión.

En el proceso de tipificación de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México, a partir de la década de los noventa se percibe un cambio significativo debido a las estrategias que desarrollaron ambas instituciones en cada uno de los países estudiados y que se han expuesto en los capítulos anteriores. Las estrategias que desarrollaron los gobiernos en la búsqueda de alternativas para salir de las crisis económicas y políticas se combinaron con la estrategia de la Iglesia católica que buscaba un reposicionamiento en la esfera pública. Asumiendo la clasificación de María del Refugio González (1992), este resultado se puede interpretar como el inicio de las relaciones de coordinación.

En este período se pueden identificar como acciones coordinadas entre la Iglesia católica y el Estado: el restablecimiento y normalización de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede en México y Cuba, respectivamente; la realización de visitas a México y Cuba del papa Juan Pablo II, la mediación conjunta en situaciones de conflicto y en la defensa de los Derechos Humanos, y el apoyo económico de la Iglesia católica ante los efectos de la crisis a raíz de las nuevas medidas políticas que otorgaron mayor libertad de actuación a las instituciones religiosas. En este capítulo se hace un análisis de estas acciones a partir de evidencias encontradas durante el trabajo de campo y el análisis de los datos.

Alain Basail Rodríguez y Minerva Yoimy Castañeda Seijas en su libro *Fugas re-encantadas: Astucias cubanas de las identidades religiosas desde los noventa* (2019) utilizan un concepto que refleja las estrategias utilizadas por las religiones y el Estado y las nombra “astucias”. Los acontecimientos, acciones y estrategias que se profundizan en esta investigación sobre las acciones coordinadas entre la iglesia católica y el Estado en ambos países evidencian las “astucias” de las instituciones políticas y religiosas para garantizar legitimidad y gestionar eventos de crisis reposicionándose de una nueva manera en la esfera pública. Es a partir de los

nuevos márgenes de libertad religiosa en los noventa y desde una nueva legalidad que la Iglesia católica pudo hacerse más presente.

6.1.- El restablecimiento y normalización de las relaciones diplomáticas entre los gobiernos de México y Cuba con la Santa Sede. La influencia de los nuncios apostólicos y sus aliados.

El establecimiento de las relaciones entre la Santa Sede y los Estados en algunos casos se remonta a varios siglos, como es el caso de España. En otros, son bastantes recientes y en algunos países se han roto por desacuerdos importantes que atenta a los intereses del Estado o de la Iglesia y se han restablecido posteriormente al cambiar el estado de las cosas que dieron origen a la ruptura. Un ejemplo de ello fue el caso de Reino Unido cuando se reanudaron las relaciones en 1985 luego de 447 años de ruptura a raíz de la separación de Enrique VIII fundando la Iglesia anglicana. El eje que las articula fundamentalmente está relacionado con los grados de libertad que demanda la Iglesia católica, aunque puede simplificarse al otorgamiento de visados para el trabajo de los ministros de culto y congregaciones religiosas extranjeras. Como en su momento expresó el papa Pablo VI: “Es garantizar las posibilidades de vida y de acción, la libertad legítima de la Iglesia en toda situación histórica, política y social” (Loeza., 1991, pág. 201) Para María del Refugio González (1992), estas relaciones se debaten entre ser reconocidas como relaciones de base más que relaciones de la cúpula. Por otra parte, Soledad Loeza (1991) plantea que debe entenderse la diplomacia vaticana con un objetivo concreto: la autopreservación.

Cada sumo pontífice ha establecido el sentido de la diplomacia de la Santa Sede. Siguiendo el análisis de esta autora en las últimas décadas del siglo XX, para Juan XXIII fue el tema de la paz; para Pablo VI, la lucha por la justicia y la moralización de las relaciones económicas y para Juan Pablo II, la defensa de los Derechos Humanos desarrollando programas políticos para apoyar la caída de los regímenes dictatoriales socialistas (Loeza., 1991). Sin embargo, a lo largo de la década de los noventa, la diplomacia vaticana desarrollada por Juan Pablo II

pretendió afirmar su presencia en la realidad mundial comprometido con la construcción de un nuevo orden mundial. Cuando en 1978 Juan Pablo II llegó al papado solo existían relaciones diplomáticas con 84 países. Esto se convierte en un dato muy importante para esta investigación. De esta manera, se pone de manifiesto esta otra línea de acción dentro de la estrategia de la Iglesia católica para la década de los noventa.

De manera general, se puede confirmar a partir del sitio oficial de la Santa Sede (The Holy See) que el Vaticano estableció o restableció las relaciones diplomáticas en los noventa con 48 países: Polonia en 1989[117]; República Checa, Bulgaria, Rumania, Hungría, San Vicente y las Granadinas en 1990; Albania, Estonia, Letonia, Lituania en 1991; Belarús, Bosnia y Herzegovina, Armenia, Eslovenia, Georgia, Moldova, Mongolia, Kazajstán, Kirguistán, Azerbaiyán, Ucrania, Uzbekistán, Nauru, Swazilandia en 1992; Eslovaquia e Islas Marshall en 1993; Ex República Yugoslava de Macedonia, Israel, Jordania, Samoa, Sudáfrica, Surinam, Tonga, Vanuatu en 1994; Andorra, Kiribati, Eritrea, Mozambique, Namibia en 1995; Sierra Leona y Turkmenistán en 1996; Angola y Guyana en 1997; Yemen en 1998 e Islas Cook y Saint Kitts y Nevis en 1999. Como puede observarse, se privilegiaron los países de Europa del Este exsocialistas siguiendo la política del Vaticano en este período. Dentro de este panorama se encuentra México en 1992, que tiene una diferencia importante con respecto a Cuba.

Según los datos analizados en el capítulo 2 de este informe, las relaciones entre Santa Sede y México se pusieron en tela de juicio desde el reconocimiento de la Independencia. Durante el gobierno de Iturbide continuó presente. Sin embargo, con el gobierno de Benito Juárez se rompieron definitivamente las relaciones ante las medidas liberales anticlericales que se implantaron. Con la Revolución de 1910, la Constitución de 1917, la ley del presidente Calles, las reformas socialistas de Lázaro Cárdenas y las consecuentes Guerras Cristeras, parecían que los intereses continuarían irreconciliables. Sin embargo, los acuerdos entre los presidentes con la jerarquía católica a partir de la década de los cuarenta, permitió que la Iglesia

[117] País de origen de Juan Pablo II.

católica desarrollara un *modus vivendi* donde el Vaticano nombró “pronuncios” para continuar con presencia institucional en el país.

Luis Echevarría Álvarez fue el primer Jefe del Estado mexicano que visitó el Vaticano en 1974 y Juan Pablo II, el primer papa que visitó a México en 1979 para la III CELAM en Puebla. Desde entonces, el interés del Vaticano por normalizar la situación de la Iglesia en México fue en aumento. A razón de Soledad Loeza (1991), la Iglesia católica también puso de su parte. Durante las siguientes décadas de la primera visita del papa no va a constituir un contrapoder latente como en años anteriores:

> En los diez años transcurridos desde la visita en Puebla, la Iglesia había logrado insertarse como una pieza visible de estructura de poder. Supo asumir un liderazgo social efectivo de asuntos distintos de los estrictamente religiosos, desde el cual se propuso conquistar el reconocimiento jurídico y que se expresó con una auténtica reactivación política después de más de 30 años de conformismo (Loeza., 1991, pág. 202).

Los años ochenta se convirtieron en un período de intensos cambios entre la jerarquía de la Iglesia católica en México y las autoridades gubernamentales, donde Mons. Girolamo Prigione impulsó un papel importante para este cambio que culminó con el restablecimiento de las relaciones diplomáticas en 1992 (Vera, 2006).

La figura que representa al Estado Vaticano en otros países es el Nuncio Apostólico y alcanza un rango de embajador. La Nunciatura Apostólica es el organismo eclesiástico que representa a la Santa Sede en los países que tienen relaciones diplomáticas (Francisco, 2019). Según el sitio oficial de la Nunciatura Apostólica en México, antes de 1992 en el país solamente había una delegación apostólica al no tener relaciones oficialmente con el gobierno.

El cardenal Prigione, fue nombrado delegado apostólico en México en 1978 hasta su retiro en 1997. Para Rodrigo Vera en su artículo *La doble vida* publicado en la revista *Proceso*, una obsesión acompañó a Mons. Prigione desde que llegó a México: “desterrar la relación informal que el gobierno mexicano sostenía con el Vaticano, para dar paso a una diplomacia en forma” (Vera, 2006, pág. 103). En dicho

artículo, Vera afirmaba que Prigione concebía como un “matrimonio salvaje” lo que ocurría entre la Iglesia y el gobierno y lamentaba la doble cara que desarrollaban los políticos: creyentes en casa y anticlericales en la calle.

Para lograr su objetivo llevó a cabo varias acciones. En primer lugar, bloquear todas las protestas del Episcopado mexicano que contrariara al gobierno, sometiendo a la Iglesia a los intereses del poder político vigente. En este sentido, encontramos como evidencia el caso de la propuesta de cerrar los templos por parte del arzobispo de Chihuahua Mons. Alberto Almeida en 1986 ante el fraude en las elecciones de gobernatura dando ganador al PRI. Un símbolo de resistencia que Prigione impidió y puso en alerta a Roma sobre esta situación (Barranco, 2008). Otro hecho importante fue el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo en el aeropuerto de Guadalajara el 24 de mayo de 1993 mientras esperaba el arribo de Prigione. Sin que se pudiera establecer algún tipo de vínculo oficial en este hecho, un amplio sector de la Iglesia rechazó la versión gubernamental en el que se explicó que Mons. Posadas fue asesinado por equivocación. Sin embargo, Prigione les obligó a plegarse a la versión salinista. (Vera, 2006).

A partir de los artículos consultados y las entrevistas realizadas a expertos, se conoció otra táctica que desarrolló Mons. Prigione: establecer alianzas con grandes políticos como los presidentes de la República y secretarios de Estados[118].

> Solía jugar tenis con altos funcionarios en una cancha que había instalado en la parte trasera de la residencia diplomática. Controvertidas casi siempre las alianzas entre Prigione y los gobiernos priistas, repercutían en la vida pública del país. En broma se decía que las tres primeras letras de su apellido delataban su proclividad al PRI (Vera, 2006, pág. 104).
>
> Los restaurantes se convirtieron en una evidencia de los actos simbólicos del poder. En la época de Salinas se puso de moda un restaurante donde se reunían los políticos, especialmente los secretarios de Estado. El presidente y su gabinete también iban a comer en la zona rosa en Reforma. Era en *Los*

[118] Ver Anexo 12.

> *Campos Elíseos*. Todos lo sabían. Girolamo Prigione tenía una mesa siempre reservada cerca de donde se sentaban los políticos. Llamaba al restaurante y pedía que le avisaran cuando llegaran. Así comenzaban los acercamientos informales (2023, pág. 3).

Según Nora Pérez Rayón (2015), Juan Pablo II también reconoció públicamente la labor de Mons. Prigione en el trabajo de acercamiento entre la Iglesia y el Estado y subordinó a la jerarquía mexicana a los intereses del Vaticano en su figura. En la visita de 1990, marcó los límites de la Iglesia nacional quedando reubicada e integrada al diseño de la Iglesia universal. Sin embargo, la Iglesia local no estaba del todo satisfecha con su desempeño como representante de la Santa Sede dado el sometimiento político que se le pedía. Por tal motivo, el cardenal Ernesto Corripio Ahumada redactó en 1993 una carta al papa por la sustitución de Mons. Prigione:

> Por otro lado, el actual nuncio apostólico, Mons. Jerónimo Prigione se encuentra en México desde hace 13 años complicados a causa de compromisos adquiridos por él con grupos de poder y de dinero, en medio de muchas vicisitudes y vulnerabilidades, con polémicas no siempre edificantes trascendidas a la prensa y con actitudes arrogantes y prepotentes con sres. Obispos, mezcladas con el gusto de hacerse unos propios clientes dentro del Episcopado Mexicano (Barranco, 2013, pág. 1).

Para Bernardo Barranco (2013), esta carta marca una abierta ruptura que existía en la jerarquía católica en la década de los noventa: la de los llamados “mexicanistas”, dándole importancia a la independencia de la Iglesia nacional liderada por el cardenal; y la de los “vaticanistas”, que promovían una Iglesia autoritaria y vertical regida por las directrices de Roma, liderados por el polémico nuncio apostólico.

Además de Mons. Prigione, otro personaje aparece en esta época mediando la relación entre el Vaticano y el Estado mexicano: el padre Marcial Maciel fundador

de los Legionarios de Cristo[119]. Tan importante era para la política vaticana que se protegió del escándalo provocado por las acusaciones hacia su persona durante varias décadas. De este sacerdote, en 1997 salió a la luz un grupo de denuncias sobre abusos sexuales cometidos. Aunque llegó a los medios de difusión masiva, el Vaticano y la Iglesia mexicana en representación del nuevo cardenal Norberto Rivera gestionaron de manera silenciosa “una estrategia de protección y encubrimiento público” (Vera, 2017).

Según Virginia Ávila García (2022), ante el auge de la Teología de la Liberación en la década de los sesenta y setenta en los jesuitas en México, el papa Juan Pablo II trató de neutralizarlos apoyándose en dos congregaciones: los Legionarios de Cristo y el Opus Dei. Para dicha autora, esta predilección es porque estas se encontraban más cercanas a su anticomunismo y a su conservadurismo social en alianza con las élites políticas de derecha. El padre Marcial Maciel fue recibido y apreciado por los papas, desde Pío XII hasta Juan Pablo II.

> Para convencer a los líderes y a las élites, el padre Maciel implementó un discurso atrayente, anticomunista y selectivo que conllevaba una propuesta de beneficios personales y de clase, ofrecida a una sociedad jerárquica y autoritaria, heredera del Porfiriato y que buscaba vivir su fe católica a modo. Por otra parte, tanto la postura ideológica anticomunista de los Legionarios como su rechazo a los movimientos de liberación nacional, y más tarde su lucha contra la Teología de la Liberación que atacaron por discriminatoria, les ganó muchos simpatizantes entre los laicos y las jerarquías eclesiásticas en Roma y en México (García, 2022, pág. 54).

Maciel fue reconocido por ser amigo y cercano al papa Juan Pablo II. Lo acompañó en las visitas a México exponiéndose en los medios de comunicación de la época. Su trabajo misionero concedió a la Iglesia muchos sacerdotes ante la reducción de vocaciones que se experimentaba. Por ejemplo, en 1991, con motivo

---

[119] Polémico sacerdote acusado de abusos sexuales a seminaristas y estudiantes de los colegios de la congregación. En el 2006, el papa Benedicto XVI ordenó a Maciel que se retirara a una vida de oración y penitencia, tras años de acusaciones de que había acosado sexualmente a seminaristas durante décadas.

del 50 aniversario de la fundación de los Legionarios, Juan Pablo II ordenó a 60 sacerdotes en la basílica de San Pedro. A partir de la década de los noventa, la congregación se expandió considerablemente abriendo noviciados en Alemania y Colombia. Se fundó el Pontificio Colegio Internacional Maria *Mater Ecclesiae* para la formación de sacerdotes diocesanos en Roma. En el año 1993 se establece el Ateneo *Regina Apostolum*, al que más tarde Juan Pablo II le concederá el título de *Pontificio*. Paralelamente, es reconocido por su trabajo apostólico siendo invitado a la Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos para la formación de sacerdotes y felicitado públicamente por el papa en su 50 aniversario de su sacerdocio (Nuestra Historia, 2015). Para la década de los noventa, el movimiento laical surgido de la congregación *Regnum Christi* también había tomado suficiente auge, llegando a tener 50 mil miembros en 38 países (2021).

“Cobijados por Prigione, los Legionarios de Cristo y su fundador Marcial Maciel alcanzaron en esa época su máximo auge. Fue una ultraderecha que atacó muy agresivamente a la corriente pastoral de la teología de la liberación” (Vera, 2013, pág. 14). Por tal motivo, el Vaticano fue cuestionado al brindar su apoyo al padre Maciel y su congregación. Esta postura ha dañado severamente la credibilidad de la Iglesia católica y del Vaticano, no solo en México. Finalmente, como sucesor del cardenal Corripio, para esta época de los noventa, fue nombrado Mons. Norberto Rivera Carrera ocupando el cargo en 1998. Para los especialistas del tema, este hecho se realizó bajo la influencia de dos figuras importantes en el período: el de Marcial Maciel y el de Prigione (Vera, 2013).

En Cuba a pesar de los conflictos entre la Iglesia y las medidas revolucionarias después de 1959, no se rompieron las relaciones, aunque sí cambió la esencia de las mismas con múltiples irregularidades susceptibles al análisis. Según la bibliografía consultada, se constata que las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado cubano se remontan a 1935 durante la República (Polcari., 2003). Como un país independiente de España y bajo la enmienda constitucional que concedía determinadas prebendas a EE. UU., la Iglesia católica mantenía su estatus hegemónico frente a otras religiones y espiritualidades, por lo que se crearon las condiciones oportunas para instaurar una Nunciatura Apostólica.

Luego del triunfo de la Revolución cubana, como se ha explicado en capítulos anteriores, se dan fuertes disputas entre el Episcopado cubano reflejado en las pastorales de los obispos y los discursos de Fidel Castro. Sobre esto, el sacerdote Bruno Roccaro explicaba en una entrevista realizada para otra investigación afín:

> La Iglesia cubana no hacía declaraciones oficiales, preferían primero la vía diplomática y el silencio. En relación con otras religiones, la Iglesia católica tenía una confrontación directa. Las pastorales de los obispos se ofrecían en documentos para consumo de la Iglesia y los fieles, centrando los puntos débiles, pero tampoco en desacato, sino desde una posición crítica (Roccaro, 2019, pág. 2).

No obstante, confrontación al fin. A razón de Manuel Fernández (1984) esto provocó que el gobierno cubano impugnara la práctica según la cual los Nuncios Apostólicos tiene el decanato del cuerpo diplomático. En su defecto, se creó una Sede de Negocios que fungía como instancia diplomática. En 1965 el Vaticano determinó no excluir a los países socialistas cambiando la categoría de Nuncio al puesto de un Pro-Nuncio con cargo de Embajador (Anuario Pontificio , 1983).

> El Pro-nuncio, sin embargo, no ejerce de decano del cuerpo diplomático por sí mismo, sino en función de su antigüedad en igualdad con los demás embajadores. La práctica de la Santa Sede es enviar un Pro-nuncio ante aquellos Estados en los que haya motivos que aconsejen que su representante no ejerza funciones de decano del cuerpo diplomático (2013).

Con la salida del país del Nuncio Apostólico Mons. Luigi Centoz en 1962 a partir de las contradicciones que se dieron entre los representantes de la Iglesia católica y las medidas de la Revolución, se sitúa a Mons. Cesare Zacchi como Encargado de Negocios de la Santa Sede, promovido a pro-Nuncio en 1974. Este hecho, no se asumió como una situación de crisis como en otros países socialistas de Europa del Este, pero sí se asumió como política general de la Santa Sede para regular las relaciones entre la Iglesia con regímenes en los que la situación fuera precaria. Fidel Castro, en su función de primer ministro, declaró que no aceptaría otro representante de la Santa Sede que no fuese Mons. Zacchi (Fernández, 1984).

En estas décadas, las relaciones en Cuba entre los representantes de la Iglesia y el Estado revolucionario quedaron en manos del Encargado de Negocios de la Santa Sede y de la dirección de una Oficia de Asuntos Eclesiásticos creada por el gobierno. Esta, dependiente del Comité Central del PCC. En los años ochenta pasó a llamarse Oficina de Asuntos Religiosos con su sede central en el Buró Político y sus homólogas en los partidos regionales.

De esta manera, los obispos quedaron al margen de las reuniones y negociaciones. Sus peticiones eran canalizadas a través del Encargado de Negocios. No tenían contacto directo con las instancias políticas del país. Por su parte el encargado de negocios del Vaticano tramitaba las necesidades de los obispos y sacerdotes cubanos a la oficina de asuntos religiosos. Aunque durante su gestión logró suavizar las tenciones, el episcopado cubano no estuvo siempre de acuerdo con su intervención. En una entrevista ofrecida de la revista *Sucesos de México*, los obispos cubanos reprochaban la acción diplomática del representante de la Santa Sede pidiendo que no contrapesara con gestiones a favor de los presos políticos, entre los cuales muchos habían sido dirigentes católicos (1966).

En 1974, se promovió Mons. Zacchi a arzobispo de Maura. Esto permitió que en 1975 saliera del país. Desde entonces, se tuvo la representación de cinco diplomáticos vaticanos en La Habana.

Sin embargo, hay un acontecimiento importante que marcó este comienzo para una “normalización” de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado: el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) de 1986. El ENEC tiene como matriz la CELAM de Puebla y las nuevas disposiciones para la Iglesia en América Latina. A razón de Manuel Fernández Santillices, a finales de los ochenta se propone una nueva dirigencia eclesiástica que incluye un episcopado rejuvenecido y menos marcado por las actitudes críticas y los conflictos que se generaron en la década de los sesenta (1998). Las ideas sobre la renovación de la actitud de la Iglesia cubana hacia el régimen comunista estuvieron presentes en las sesiones del encuentro y previo a la realización del mismo. El texto *Reflexión Cristiana para una Teología y una Pastoral de Reconciliación en Cuba* (1981) que propuso el padre René David

tuvo el apoyo de los obispos cubanos y pretendía convertirse en un “Puebla en Cuba”, pensado desde las Conferencias Sacerdotales realizadas en El Cobre en 1979 y 1980.

Una entrevista a Mons. Dionicio García encontrada en la revista *Iglesia en Marcha* de 1995, habla del giro que da la Iglesia cubana que le permitiera establecer nuevas relaciones con el Estado, el gobierno y el pueblo de Cuba en su totalidad, incluyendo a la diáspora, a partir del proceso de Reflexión Eclesial Cubana (REC) que duró cinco años:

> La nota fundamental de la REC era que toda la comunidad participara, que las decisiones salieran de todos. Cuando se inició la REC nuestras comunidades eran eminentemente culturales, aunque ya se hacían ínfimas experiencias misioneras. Podríamos decir que las personas vivían su fe de puertas hacia dentro. Al final salió lo que salió: que teníamos que ser una Iglesia orante, aferrada a Dios, a su Palabra, pero también una Iglesia encarnada, muy metida en la vida del pueblo y una Iglesia misionera. Esa fue para mí y para muchos, la gran sorpresa (García D. , 1995, pág. 10)

La REC lanzó el reto de vivir a la Iglesia cubana en un estilo participativo. Las ideas sobre la renovación de la actitud de la Iglesia cubana hacia el régimen estuvieron en claves de reconciliación. Finalmente, en la celebración del ENEC se invitaron a representantes del gobierno y el Partido Comunista. Fue un momento definitivo para la Iglesia en Cuba.

La jerarquía de la Iglesia, por su parte reconoció el discurso anticomunista que desarrolló en los sesenta y cómo permitió que fuera utilizado por varios sectores anticomunistas y contrarrevolucionarios fuera de la isla. El derecho a la libertad de expresión y de creencias religiosas fue un reclamo latente durante el encuentro, junto a la pérdida de actividades y las celebraciones litúrgicas. El documento conclusivo es un compromiso para ayudar a la construcción de un mejor país, insistiendo en el papel del cristiano en la sociedad y exhortando a los creyentes a dar lo mejor de sí mismos en orden de la colectividad “para servir mejor a la

sociedad" (Cuba, 2005, p. 93). La periodista Araceli Cantero Guilbert habla sobre el comienzo del cambio a raíz del ENEC:

> En 1986, en Cuba se palpaba el miedo y la gente cuidaba mucho sus expresiones. A partir del ENEC se perdió el miedo. Desde entonces fueron más públicas las antiguas visitas clandestinas de los obispos cubanos a darnos declaraciones en la sala de redacción. Con la celebración del ENEC, los temas del diálogo y la reconciliación se convirtieron en protagonistas de la vida de la iglesia cubana (Guilbert, 2005., pág. 61).

La propuesta de que la Iglesia cubana se proyectaba para trabajar sobre tres líneas principales permitió iniciar, lo que llamaron los obispos católicos cubanos, "el proceso de reconciliación" (Cuba, 2005). La Iglesia católica cubana se centraría en tres ejes de acción pastoral: orante, misionera y encarnada.

A raíz de la caída del campo socialista y del establecimiento del Estado laico con la Reforma Constitucional de 1992, se acordó nuevamente la presencia de la Nunciatura Apostólica con el restablecimiento de las funciones de un Nuncio Apostólico en Cuba. El 15 de diciembre de 1992 se designó a Mons. Beniamino Stella hasta el 11 de febrero de 1999. Una de sus funciones fundamentales fue la preparación de la visita del papa Juan Pablo II. A partir de este momento, se considera el inicio de la "normalización" de las relaciones entre el Estado y la Santa Sede. En el ECO del ENEC en 1996, revindicaron las líneas pastorales asumiéndolas como una vía para la Nueva Evangelización.

Allanando el camino para la reconciliación y/o normalización de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado socialista cubano, durante estos años también se sucedieron varias visitas de representantes del Vaticano. Por parte de la dirección política del país, Fidel Castro visitó Roma en 1996 con la extrema misión de invitar al papa Juan Pablo II para que visitara a Cuba, una petición que le habían hecho los obispos cubanos desde 1989.

Al término de su misión como Nuncio Apostólico en Cuba, Mons. Beniaminio Stella en la homilía durante la misa de despedida en 1999 reconoció el progreso alcanzado en las relaciones entre el Vaticano y Cuba durante esta década:

> “He podido caminar junto a ustedes y comprobar que el Señor va trazando los caminos, aún los más impredecibles. He visto crecer la Iglesia, no solo en el número de fieles que piden sus servicios y acuden a ella con hambre de Dios y sed de justicia, sino en un crecimiento más profundo y esencial. Ella ha alcanzado mayores espacios físicos y morales, ha incrementado su labor evangelizadora en misiones parroquiales y diocesanas y se ha visto fortalecida en sus estructuras de servicio. Han sido creadas nuevas diócesis y una mayor cantidad de sacerdotes y religiosas han podido entrar al país para entregarse al anuncio de los ambientes sociales, en los que deberían alcanzar plena ciudadanía en igualdad de oportunidades, además se han multiplicado las publicaciones católicas y se han profundizado las relaciones de la Iglesia cubana con sus hermanas de este continente y de todo el mundo” (Stella, 1999. , pág. 11) .

Sobre este período, aunque hay un reconocimiento del cambio, quedan cuestiones que resolver para la Iglesia católica con respecto a las deudas que le imputan al Estado sobre la garantía de la libertad religiosa: el reconocimiento de la personalidad jurídica. Si bien Cuba no rompió oficialmente las relaciones con la Santa Sede, durante 30 años quedó un vacío normativo que, desde el Vaticano, más que un reto, lo vieron como una alternativa negociable.

La presencia de los representantes de la Santa Sede que respondieron a los intereses del pontificado de Juan Pablo II dio un impulso decisivo para la restauración y normalización de las relaciones. En el camino no faltaron contradicciones reflejadas entre los intereses de la Iglesia local que sufría directamente las consecuencias de las negociaciones entre los gobiernos de turno y la Santa Sede. Ante esto, quedan abiertas interrogantes que permiten pensar qué tanto tuvo que ofrecer o perder la jerarquía católica para ganar un terreno privilegiado en la libertad religiosa.

6.2.- Las visitas pastorales y oficiales del papa Juan Pablo II a México y Cuba y el apoyo de las autoridades políticas.

Por la doble función que tiene el Vaticano, ser la Santa Sede de la Iglesia católica y representar al Estado nación más pequeño del mundo, las visitas papales pueden tener doble carácter: Pastoral y de Estado. Ello también está en dependencia de los intereses geopolíticos de las partes y de quién realiza la invitación: los obispos o el presidente de la República. Entre la Conferencia Episcopal del país, el gobierno y el Vaticano se negocia y se planean los protocolos de la visita. Hasta el culmen del proceso no fue anunciada. Las visitas, por lo general, contiene un conjunto de actividades, desde reuniones con el episcopado y las autoridades políticas hasta misas y mensajes a los fieles.

> Una visita pontificia está minuciosamente coordinada con la iglesia local y con el Estado. El magisterio que el papa ejerce no se improvisa. Además, están los gestos que complementan esos mensajes y que son muchas veces más elocuentes que las palabras mismas. En resumen, toda visita papal tiene su preparación y debe tener su continuidad, tanto en la iglesia local, como en sus relaciones con las autoridades del país (Stella, 1999. , pág. 8).

Las visitas del Sumo Pontífice a partir de Pablo VI se convirtieron en un elemento indispensable de la política y diplomacia vaticana. El papa representa no solo a la Iglesia, sino a un Estado que representa, a su vez, una institución de carácter transnacional. Bajo el sello de una misión evangélica y pastoral de la Iglesia, las visitas trascienden los marcos de la fe para incidir en cuestiones que corresponden al ámbito político y social. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) defiende este deber y derecho institucional como inalienable.

Dado los objetivos de esta investigación en la búsqueda de acciones que demuestran un cambio dentro de las estrategias institucionales que desarrollaron la Iglesia católica y los Estados nacionales en la década de los noventa, se pretende analizar estas visitas que recibieron en México y Cuba como una consecuencia inmediata de la redimensión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en este período de estudio. México fue elegido cinco veces por el papa Juan Pablo II, tres durante los noventa, donde la de 1999 fue como Jefe de Estado. Cuba, solo una vez, como ya se ha mencionado en otros capítulos.

Cada visita estuvo enmarcada en un contexto y, por tanto, se proyectaron objetivos específicos para cada momento. Con respecto a México, para Nora Pérez – Rayón (2015), los eventos políticos que se desarrollaron en el contexto mexicano son claves para entender los intereses de las visitas:

> México fue objeto de cinco visitas de Juan Pablo II a lo largo de su pontificado: la primera en 1979, recién nombrado Sumo Pontífice; después en 1990 y en 1993 tras el final de la Guerra Fría; en 1999 con un régimen priista debilitado; y ya enfermo en 2002, en plena transición democrática. Estos eventos fueron clave para la configuración de un imaginario en el que el pueblo mexicano católico se asumió como nación privilegiada en el corazón de Juan Pablo II (Pérez – Rayón, 2015, pág.5).

México, en la década de los noventa, significó la restauración del catolicismo a la esfera pública en un país que había sido extremadamente laico, al menos constitucionalmente. Desde aquí ejerció una influencia significativa a los demás países latinoamericanos que habían optado por otras ideologías apartadas de la religión como Cuba. Aunque, ya se ha analizado sobre la importancia de las medidas políticas que garantizaron mayor libertad religiosa en la esfera pública como estrategia de supervivencia de los gobiernos de turno, las visitas papales vinieron a confirmar el cambio. Al convertirse en el epicentro de la Nueva Evangelización, la Iglesia demostró otra forma de actuar en el mundo más cercana a las necesidades del pueblo. Esto implicaba pensar y coordinar acciones con el Estado nacional en favor de los más necesitados.

El hecho de que América Latina fuera el primer destino del primer viaje internacional de Juan Pablo II era un reconocimiento de que el futuro de la Iglesia católica se jugaba, precisamente, en esta región[120]. “Su presencia en México (1979),

[120] La primera peregrinación extranjera de Juan Pablo II como pontífice comenzó el 25 de enero de 1979 en un viaje que enmarcaba tres países: República Dominicana, México y Bahamas. El objetivo era participar en III CELAM. Aunque el caso de República Dominicana no es objetivo de esta investigación, se debe tener en cuenta el simbolismo que representaba comenzar un viaje desde aquí: el lugar por donde comenzó la Evangelización de América. Llamado por el Papa “la peregrinación de la fe”, República Dominicana, uno de los países más pequeños del continente, es uno de los que muestra mayores porcentajes de católicos en su población en América Latina. En la misa realizada en la Plaza de la Independencia recordó la historia de evangelización de la tierra

país que no mantenía relaciones diplomáticas con el Vaticano y que negaba la personalidad jurídica de la iglesia, fue una manera de desplegar su inclinación a ir al encuentro de situaciones difíciles para resolverlas personalmente" (Loeza, 1991, 199).

Como eje articulador de las visitas de Juan Pablo II a México estuvo el fortalecimiento de la institucionalidad centralizando la autoridad en Roma y recuperando la doctrina ortodoxa, en contraposición de lo que planteaba la Teología de la Liberación, que había alcanzado mucho auge en la región y en este país concretamente. Además, garantizar una mayor inserción de la Iglesia en la esfera pública combatiendo el comunismo y, posteriormente, en los noventa se le agregó el reto de impulsar la Nueva Evangelización a partir del protagonismo de los laicos (Pérez – Rayón, 2015).

La primera visita a México en 1979 no tuvo un carácter oficial al no tener relaciones diplomáticas este país con la Santa Sede. El papa tuvo que postularse para obtener una visa. Fue una invitación de los obispos para que participara en la CELAM, aunque también fue recibido por el presidente López Portillo en la residencia de Los Pinos. Esta visita se asumió desde un carácter pastoral.

La segunda, en 1990, fue nuevamente una invitación de la jerarquía mexicana en un contexto definido como de mejor entendimiento y de diálogo entre la Iglesia y la comunidad política. El presidente Salinas viajó a Roma para la invitación oficial. Ya se estaban dando los pasos para la reforma constitucional. El papa no fue recibido con los honores de Jefe de Estado aunque sí por el presidente del país en el aeropuerto. El objetivo formal de esta visita fue la beatificación de Juan Diego y de tres tlaxcaltecas martirizados en defensa de su fe. Sin embargo, los mensajes estuvieron permeados de la necesidad de la unidad de la Iglesia, dado a los problemas de dualidad que se estaban evidenciando en el episcopado mexicano entre el ala de los "mexicanistas" con representantes de la Teología de la

---

americana y los nombres de sus primeros misioneros: Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y Bartolomé de las Casas que lucharon por los derechos de los nativos.

Liberación y los “vaticanistas” al mando de Mons. Prigione y los Legionarios de Cristo.

El contexto mundial había cambiado. La caída del muro de Berlín y del campo socialista puso fin a la guerra fría y a la concepción de la construcción de un nuevo orden mundial donde EE. UU. se presentaba como la gran potencia. Conjuntamente, Juan Pablo II haciendo uso de su carisma invitaba a darle un giro a la proyección social de la Iglesia. Por tal motivo, a razón de los investigadores (Loeza, 1991; Kan, 2004; Pérez-Rayón, 2015), la segunda visita forma parte de un diseño global de una nueva estrategia que se comenzó a gestar desde la Santa Sede: “Juan Pablo II advirtió en estos lugares un espacio político-religioso de importancia clave. En el escenario de la Posguerra Fría, este papa buscaba proyectar una neutralidad internacional que incrementara sus márgenes de maniobra en conflictos internacionales” (Pérez-Rayón, 2015, pág. 3).

Para demostrar la capacidad de la Iglesia para enfrentar este cambio, la revisión de los discursos y mensajes que emitió durante su visita arrojó que Juan Pablo II pasó de referirse al pueblo indígena y a los cristeros a hacer críticas a la política nacional, la corrupción, la pobreza, la ética de los empresarios. Esto hizo que ganara el apoyo de las poblaciones más pobres y creciera el descontento de la clase política ante su presencia, recordándole por algunos los límites jurídicos que tenía la Iglesia en México.

Antes de la tercera visita realizada en 1993, a los peregrinos que acudieron a la ceremonia de beatificación de los 25 mártires cristeros y una religiosa mexicana en 1992, el papa reconoció el cambio que se había dado en México con la Reforma constitucional. Invitó al laicado a comprometerse en aprovechar los nuevos márgenes de la libertad religiosa que de daban en el país y prometió otra visita para acompañarlos en este nuevo camino.

> No puedo por menos de hacer mención complacidamente del nuevo clima de mejor entendimiento y colaboración que se está instaurando entre la Iglesia y las Autoridades civiles de México. Los acuerdos alcanzados a este respecto repercutirán sin duda en beneficio de toda la sociedad al verse reforzados los

> lazos de armonía y diálogo, mediante una leal cooperación entre la Iglesia y el Estado desde el respeto mutuo y la libertad (II, 1992, pág. 1).

En 1993, llegó por tercera ocasión Juan Pablo II a México. El objetivo fue animar y acompañar a las comunidades indígenas ante el avance de los movimientos cristianos protestantes en las comunidades. También traía como objetivo impulsar la Nueva Evangelización como ordenanza global para la iglesia católica y que los pobres y los pueblos originarios estaban en la línea pastoral. Había prometido la realización de este viaje desde su visita a Santo Domingo, República Dominicana, por la IV CELAM y que no pudo realizar por razones de salud.

La visita estuvo ensombrecida por el asesinato de Mons. Posadas Ocampo que había generado grandes polémicas al interior de los fieles, sacando a la luz las contradicciones entre el cardenal Corripio y el Nuncio Apostólico Mons. Progione. El gobierno de Salinas también acaparó la atención del encuentro, haciéndose presente en Mérida, Yucatán, junto a varios secretarios de Estado. La presencia del presidente de un estado laico, que había restablecido recientemente las relaciones con la Santa Sede, junto al representante supremo de una religión adscrita por millones de mexicanos se constituyó en una mancuerna perfecta para garantizar los procesos de legitimación que necesitaban ambas instituciones. La exposición en los medios de comunicación evidenciaba el mejoramiento de las relaciones y el trabajo conjunto de ambos Estados.

La de 1999 se convirtió en la confirmación de la predilección del papa por la nación mexicana para que irradiara a las demás regiones la Nueva Evangelización. Cargada de muchos simbolismos, firmó y entregó, en la Basílica de Nuestra Señora Guadalupe, la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* que resumía la estrategia y su implementación a las puertas del Tercer Milenio.

A partir de la caída del bloque socialista en Europa del Este, Juan Pablo II desplazó su crítica, en la década de los noventa, hacia los efectos del capitalismo, especialmente hacia las políticas neoliberales que estaban adoptando los gobiernos latinoamericanos, cuyo centro era EE. UU. Además, de los efectos sociales que

traían relacionados con mayor pobreza y marginalidad para una mayor población, la lógica de la globalización traía consigo el aumento del relativismo moral apoyada por lo que él denominó “una cultura de muerte”. Los temas sobre la legalización del aborto, la eutanasia y otros modelos de familia para finales de siglo XX había comenzado a ganar auge en la sociedad civil y en el discurso político. Por tal motivo, una Nueva Evangelización era necesaria a nivel continental donde la Iglesia se hiciera más presente en el mundo y que permitiera la restauración y defensa de la dignidad humana desde los valores tradicionales cristianos.

Esta fue la primera visita que se presenta como Jefe de Estado y es recibido por el entonces presidente Ernesto Zedillo, representante del PRI. El contexto también marca un decadente sistema político priista que había perdido posiciones importantes incluyendo el Distrito Federal. La implementación de las políticas neoliberales con el Tratado de Libre Comercio, la mala gestión ante la crisis económica y los conflictos generados en Chiapas con el Ejército Zapatistas de Liberación Nacional (EZLN) habían repercutido desfavorablemente para el PRI. Sobre el gobierno también sopesaban otras demandas que hacía la Iglesia sobre la educación religiosa en las escuelas públicas y mayor participación en los medios de comunicación, las alianzas de la nueva jerarquía católica encabezada por el cardenal Rivera y las teorías de conspiración en contra del obispo Mons. Ruiz que había ganado legitimidad por su mediación en el caso de Chiapas. Para ganarse puntos en la opinión pública, Zedillo expresó una admiración hacia el papa enfatizando en su carisma y el aprecio por su prestigio moral (Pérez – Rayón, 2015).

Por último, la visita del 2002 también fue sumamente significativa. Aunque no entra en el período de análisis, es válido reconocer que se enmarcó en un contexto de transición democrática al frente de un partido de inspiración cristiana católica. El triunfo del PAN posibilitó más opciones para la Iglesia católica en el terreno de la libertad religiosa y la presencia de los laicos comprometidos en los cargos políticos. Constituyó una respuesta contundente al cambio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano.

La repercusión de estas visitas en los medios de comunicación y en los espacios públicos fue relevante. Los frutos de las mismas se pueden resumir en: el posicionamiento de la Iglesia como un actor político, el reconocimiento de la religiosidad popular indígena como una estrategia vaticana para contener la influencia de las religiones protestantes al catolicismo, una mayor exposición en los medios de comunicación y la restauración de la unidad institucional bajo la figura del papa.

Por su parte, Cuba solo recibió en una sola ocasión a Juan Pablo II. Aunque ya se habían hecho peticiones anteriores por parte de los obispos para hacer oficial una visita del Sumo Pontífice. Se concretó con la visita de Fidel Castro al Vaticano en 1996 y con la de Mons. Taurán, secretario para las relaciones con los Estados de la Santa Sede posteriormente en Cuba. Esta visita, permitió la creación de una Comisión Conjunta que tenían varios miembros representantes de la dirección política del país, la jerarquía de la Iglesia católica y el Vaticano. Desde el ENEC de 1986, no se habían vuelto a sentar en una mesa de diálogo autoridades religiosas y políticas, por lo que esta acción coordinada fue muy significativa para ambas instituciones.

A razón de Mons. Emilio Aranguren, obispo de la Diócesis de Cienfuegos y que presidía la Comisión Conjunta Iglesia-Estado para la visita del papa, en una entrevista realizada para este evento, explicó que en la comisión convergían varios intereses:

> Los intereses o finalidades que cada una de las partes tiene, de un lado el Estado, la Iglesia tiene los suyos y el papa. Predicar abiertamente el nombre de Jesucristo, que se valore positivamente el papel de la Iglesia en el ámbito de la sociedad a través de su misión es lo fundamental, porque el pueblo cubano necesita un servicio de reconciliación (González, 1997, pág. 1).

Más adelante dio a conocer sobre el trabajo coordinado de esta comisión:

> Es favorable el hecho de que a lo largo de un año, una representación de la Iglesia haya podido sentarse a conversar, no solo de asuntos logísticos, sino principios, criterios, puntos de vista, dificultades, con una comisión del

> Estado, representando en la oficina de Asuntos Religioso, donde ha estado presentes también la viceministra de Relaciones Exteriores Isabel Allende y otros funcionarios de ese ministerio, además de otros organismos: el Centro de Prensa Internacional, el ICRT, el Ministerio de Transporte, Actos Públicos y una representación de la Seguridad del Estado, para lo relacionado con la acreditación y el orden, responsabilidad del país anfitrión en los viajes del papa. De nuestra parte, hemos estado tres obispos: el de Bayamo-Manzanillo, el auxiliar de La Habana y un servidor, el p. José Félix Pérez secretario adjunto de la Conferencia y el p. Ramón Suárez Polcari responsable de organización y seguridad. Después se ha ido aumentando la comisión con quienes se ocupan de la liturgia, de la economía, los invitados, los asuntos de divulgación, la oficina de prensa y televisión, entre otros… (González, 1997, pág. 3).

La apertura que permitió el gobierno en materia religiosa ante la visita del papa impactó notablemente en la población. La convocatoria se hizo desde las instituciones fundamentales que planearon la visita: la propia Iglesia, el gobierno y el Partido Comunista encabezados por Fidel Castro, aunque estos últimos no estuvieron visiblemente hasta finales de 1997. Como preparación, para que la población y los fieles conocieran elementos importantes sobre el papa, la Iglesia a nivel nacional emitió tres documentos oficiales previos: sobre la institución del papado y su significado para los católicos (marzo de 1997); sobre la libertad con posicionamientos críticos y de apertura al diálogo (mayo de 1997); y en la homilía del cardenal por la festividad de San Pedro y San Pablo (29 de junio) donde se hizo referencia a la diferenciación entre el cristianismo y las religiones de matriz africano (Alonso, 2008). Cercana la visita en la televisión nacional se invitaron a obispos para que hablaran sobre el papa y se pusieron varios audiovisuales sobre su persona. De esta manera, se catequizaba al pueblo sobre elementos importantes de la estructura institucional que popularmente se desconocían por tantas décadas de ausencia en la esfera pública de la Iglesia católica y de elementos de religiosidad popular.

Por parte de las Iglesias en las localidades se apostó por la misión puerta a puerta, respondiendo al llamado de los obispos de 100 días de misión. Se entregaron estampas de la Virgen de la Caridad, del Sagrado Corazón de Jesús y postales del papa, plegables, carteles que anunciaban la visita para que se pusieran en las puertas de las casas. A niveles diocesanos peregrinaron imágenes de la Virgen de la Caridad por las calles, llegando muchas personas a los templos y casas de misión.

> Cuando llegó la Virgen ya no se cabía en el templo, todos querían vitorear a la Madre. Frases como: yo nunca había entrado a una iglesia, no se rezar, pero siento la necesidad de estar a los pies de la Señora, ayúdame, por favor, se escuchaban en boca de muchas personas del pueblo que, al día siguiente, de la mañana a la noche, desfilaron por el templo (Fernández L. M., 1997, pág. 16).

Esto, en un primer momento, contribuyó con una mayor visibilidad en los espacios públicos de signos, símbolos, accesorios, actos y otras expresiones religiosas relacionadas con el catolicismo. Mientras, esto repercutía en la población, para la jerarquía católica se esperaban grandes frutos a raíz de la visita. Especialmente, la normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que desencadenara en una mayor libertad religiosa y un verdadero espacio para el diálogo, más allá de pedir permisos para procesiones y visados para la entrada de sacerdotes, religiosos y religiosas extranjeros.

Entre el 22 y el 25 de enero de 1998 Juan Pablo II ofició cuatro misas en las principales ciudades de la isla, dedicando cada homilía a un tema en específico: en Santa Clara, la familia; en Camagüey, los jóvenes; Santiago de Cuba, sobre la Patria y la libertad; y en La Habana, la justicia social y la libertad[121]. Además, se reunió con las autoridades eclesiásticas en la Catedral de La Habana, con miembros del

[121] Las celebraciones eucarísticas se realizaron en las llamadas Plazas de la Revolución, exceptuando en Santa Clara, donde se encuentra los restos mortales del guerrillero Ernesto, Che, Guevara y sus compañeros caídos en Bolivia. En 1997, fueron encontrados y llevados a un memorial construido en la ciudad de Santa Clara, en la Plaza de la revolución que lleva su nombre, con consentimiento de sus familiares. Dichos lugares, por primera vez, se acondicionaron para celebraciones públicas de carácter religioso.

Consejo de Iglesia de Cuba y con un grupo de intelectuales en el Aula Magna de la Universidad de La Habana. Con el presidente Fidel Castro se concertaron dos encuentros en la sede del Consejo de Estado. También realizó una visita al leprosorio *El Rincón* y al santuario dedicado a San Lázaro de gran devoción popular. Cada mensaje encaraba una línea prioritaria de la Nueva Evangelización.

> Durante la visita, los intercambios político - simbólicos de legitimidades entre los dos estados, los dos gobiernos y los dos liderazgos imprescindibles en la historia de la segunda mitad del siglo XX, fueron performatizados según protocolos previamente pactados y un cálculo milimétrico de tácticas y estrategias por ambas partes. El gobierno cubano cooperó y dio todo su apoyo: puso toda su maquinaria de movilización social en función de las misas públicas (Basail, 2020, p. 3).

Por su parte, los obispos responsables de las diócesis donde se desarrollaron las actividades recibieron a Juan Pablo II con discursos de bienvenidas, presentándole la realidad de cada localidad y agradeciendo su asistencia. Varios laicos y otros religiosos también ofrecieron saludos al papa. Asimismo, Fidel Castro en sus alocuciones le presentó las particularidades del país y las circunstancias en que se vivía a raíz de la crisis económica.

El arzobispo de Santiago de Cuba, Mons. Pedro Meurice Estiú fue el más crítico en relación con la política cubana de todos los pronunciamientos que se realizaron. Sus palabras fueron radicales frente a las autoridades políticas y militares que se encontraban: “Le presento, además, a un número creciente de cubanos que han confundido la Patria con un partido, la nación con el proceso histórico que hemos vivido en las últimas décadas, y la cultura con una ideología” (Murice, 1998, p. 1). Bajo este *Saludo* las palabras del Mons. Meurice fueron alzadas también como bandera de la disidencia y rápidamente catapultado como un verdadero héroe dentro y fuera de Cuba.

Paralelamente, sobre la visita se generó una fuerte especulación mediática en cuanto a los verdaderos objetivos del Vaticano. Se manejaba la idea de que se conduciría con ella al fin del régimen comunista. Los pronunciamientos del papa

giraron alrededor del lugar que debe ocupar la Iglesia católica en la esfera pública cubana; las líneas pastorales de la Nueva Evangelización (la defensa de los Derechos Humanos (DDHH) en cuanto a la libertad religiosa, de expresión e ideología, la justicia social y la promoción humana); la necesidad de un fortalecimiento institucional de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y la importancia de una apertura de Cuba al mundo junto a la crítica a las políticas de EEUU hacia la isla.

Los temas de la agenda fueron sugeridos por la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (COCC) y se conciliaron en función de reconocer un posicionamiento más formal y real de la Iglesia como institución indispensable de la sociedad civil (Amador, 2019). Por tal motivo, los discursos del papa no solo fueron aceptados como la "voz" de la Iglesia universal, sino que inferían las exigencias y demandas de la Iglesia local. "Vengo como peregrino del amor, de la verdad y la esperanza, con el deseo de dar un nuevo impulso a la labor evangelizadora, que en medio de dificultades, esta Iglesia local mantiene con vitalidad y dinamismo apostólico" (II, 1998, p. 5).

De igual manera, incitó al laicado católico para que ocupara un lugar más visible en la sociedad civil, para que la sociedad entendiera que puede contar con los creyentes. Animó a la apertura de espacios creativos en distintas esferas, fundamentalmente en la cultura, la economía, la política y los medios de comunicación (II, 1998) que estuvieran guiados o coordinados por ellos. También manifestó el deber y derecho que tienen los laicos católicos de participar en el debate público y en igualdad de oportunidades con los representantes de otras ideologías: "Cada persona, gozando de libertad de expresión, capacidad de iniciativa y de propuesta, en el seno de la sociedad civil, y de la adecuada libertad de asociación, podrá colaborar eficientemente en la búsqueda del bien común" (II, 1998, p. 34).

"No tengan miedo", fue una frase recurrente en su discurso que resonaba una y otra vez. Hacía explícito un temor que existía en el pueblo cubano a manifestarse en libertad. Si bien, siempre acotaba sobre no tener miedo a abrirse a

Cristo y a la Iglesia, el tema de la libertad religiosa, de expresión y de ideología despertó incomodidades en lo que se esperaba desde las autoridades políticas y los más adeptos al régimen castrista.

Todos los mensajes que el papa dio en Cuba fueron estudiados a profundidad por los obispos, sacerdotes y los miembros de las comunidades haciéndose eco de ellos las revistas católicas hasta un año después. Basándose en los principales temas que han sido analizados aquí, la Iglesia se proyectó en su accionar, buscando más visibilidad en las esferas sociales que iba teniendo acceso o autorización. Comenzó a defender un espacio de participación alternativo, pero que con el transcurso de los años ha ganado una dimensión cada vez más favorable para el fortalecimiento de su acción. Uno de los mayores frutos de la visita fue la aceptación de la amnistía que pidió Juan Pablo II al gobierno cubano de 299 reos, algunos de ellos clasificados como “presos políticos”.

6.3.- Las mediaciones Iglesia - Estado en la defensa de los Derechos Humanos en perspectiva coordinada.

Otro de los escenarios donde se presentó a la Iglesia católica y el Estado trabajando de manera coordinada fue en la mediación de conflictos a nivel público. En México, la primera expresión de apoyo por parte de la jerarquía eclesial en este período fue en la denuncia de los estragos que provocaba el pago de la deuda externa para las economías latinoamericanas.

Declaraciones de Mons. Prigione en una nota de la revista *Iglesia Solidaria* manifiestan que los prelados mexicanos respaldaban una moratoria para pagar la deuda externa en caso de fracasar las actuales negociaciones del gobierno mexicano con sus acreedores. Según el prelado la resistencia de la banca internacional para aceptar los términos de la renegociación de la deuda no dejará otro camino que la moratoria: “Es necesario que los acreedores entiendan la situación del país después de tantos años de pagarles grandes cantidades de dólares. Estos señores lo van a perder todo porque los pueblos prefieren vivir a morir y mandarán al diablo toda la deuda del mundo” (1989, pág. 34).

Con respecto a esta situación que golpeaba fuertemente a la sociedad mexicana, en 1989 los obispos mexicanos también escriben una carta al presidente de los EE. UU. George Bush donde así lo expresan:

> Como pastores que somos, estamos profundamente angustiados por los devastadores efectos de la deuda externa en la gente pobre del mundo, la cual no tuvo ninguna participación en la contratación de la misma y fue beneficiaria solo en una mínima parte (1989, pág. 40).

En la *Tertio Millennio Adveniente* Juan Pablo II también hace referencia a esta problemática. Ante esto, una de las acciones de la Iglesia mexicana es continuar las denuncias sobre el pago de la deuda externa. A través de las publicaciones católicas. Para finales del siglo y como parte de las acciones de la Iglesia para invitar y promover la celebración del Gran Jubileo 2000, salieron a la luz en México varias de las publicaciones que ya se han analizado anteriormente. Dos de ellas consultadas para esta investigación *El cuerno del Jubileo* y el folleto *Jubileo 2000* en los años 1998, 1999 y 2000 publicaron varios artículos que periódicamente trataban sobre el tema. En ellos se hizo un llamado a la reflexión de las consecuencias que ha traído la presencia de la deuda externa apelando a las entidades financieras internacionales a condonar la deuda a los países pobres como una práctica de misericordia en las fiestas jubilares.

> Por un comienzo de siglo libre de deuda. Jubileo 2000 cree que ha llegado el tiempo de hacer algo sobre esta realidad. Nuestro objetivo es celebrar el nuevo milenio liberando el peso de la deuda impagable de los países pobres, entre ellos México. Queremos actuar con una propuesta clara y realizable del Jubileo. Cancelar de una vez para el año 2000 (1998, pág. 2).

> Es el jubileo tiempo de gracia, de solidaridad, de restituir lo robado a los pobres, de verdadero esfuerzo para abolir la deuda externa que mantiene en la pobreza y en la postergación indefinida a nuestro país y a todos los pueblos del Tercer Mundo. La actividad económica financiera debe desarrollarse dentro de los ideales y del gran horizonte de la ética (Iriarte, 1999, pág. 4).

Por su parte en Cuba, los obispos y el papa Juan Pablo II durante su visita varias veces hablaron de los efectos del Embargo económico como medida política del gobierno de EE. UU. hacia la isla del Caribe. En el *Documento Final* del ENEC de 1986, comienza reconociendo los logros de la Revolución y al mismo tiempo las dificultades que presenta ante la política económica de EE. UU. desde la década de los sesenta, limitando el desarrollo pleno de la nación. Posteriormente, en 1993, en la carta pastoral *El Amor todo lo Espera* también hace alusión a las diversas causas de crisis económica asociándola con la condición insular del país, la transformación de las relaciones comerciales con los países antes socialistas, los errores cometidos por la administración cubana, el Embargo y la Ley Torricelli impuesta por EE. UU. hacia Cuba junto a las restricciones comerciales, aislamiento y amenazas.

En la visita del papa Juan Pablo II en 1998, vuelve a hacerse referencia a este tema en la ceremonia de despedida. De un lado, Fidel Castro le recuerda al papa:

> Era cruelmente injusto que su viaje pastoral fuese asociado a la mezquina esperanza de destruir los nobles objetivos y la independencia de un pequeño país bloqueado y sometido a una verdadera guerra económica hace ya casi 40 años. Cuba, Santidad, se enfrenta hoy a la más poderosa potencia de la historia, como un nuevo David, mil veces más pequeño que, con la misma honda de los tiempos bíblicos, lucha para sobrevivir contra un gigantesco Goliat de la era nuclear que trata de impedir nuestro desarrollo y rendirnos por enfermedad y por hambre (Castro, 1998, p. 3).

Esto tuvo repercusión en la respuesta de Juan Pablo II invitando a la solidaridad internacional y a la apertura de Cuba al mundo y del mundo a Cuba. En su mensaje de despedida expresó:

> En nuestros días ninguna nación puede vivir sola. Por eso, el pueblo cubano no puede verse privado de los vínculos con los otros pueblos, que son necesarios para el desarrollo económico, social y cultural, especialmente cuando el aislamiento provocado repercute de manera indiscriminada en la población, acrecentando las dificultades de los más débiles en aspectos

> básicos como la alimentación, la sanidad o la educación. Todos pueden y deben dar pasos concretos para un cambio en este sentido. (…) De este modo se contribuirá a superar la angustia causada por la pobreza, material y moral, cuyas causas pueden ser, entre otras, las desigualdades injustas, las limitaciones de las libertades fundamentales, la despersonalización y el desaliento de los individuos y las medidas económicas restrictivas impuestas desde fuera del País, injustas y éticamente inaceptables (II, 1998, pág. 1).

En 1999, en declaraciones a la prensa de los cardenales cubano y estadounidense Mons. Jaime Ortega y Mons. Theodore McCarrick, respectivamente, también constataron la intervención y apoyo de las Iglesias locales para que se levante el Embargo económico:

> Cardenal Ortega: La Conferencia episcopal cubana hace muchos años viajó a EU, estuvo en el Departamento de Estado, en la Casa Blanca, tratando de pedir en aquella ocasión que se levantara el bloqueo de las medicinas. Estos esfuerzos son antiguos y han sido coordinados entre ambas conferencias, con un gran respeto mutuo entre los obispos norteamericanos y nosotros, y un contacto siempre muy claro para decir y pensar juntos en este campo.
>
> Mons. Theodore McCarrick: Yo pudiera añadir lo que dijo el señor Cardenal, es exactamente la política de la Iglesia estadounidense. Nosotros hemos recibido a nuestros hermanos de la Iglesia cubana con brazos abiertos y estamos siempre con ellos. La política de nuestra Conferencia siempre ha sido tratar de suavizar el Embargo para poder llevar a nuestra familia cubana, aquí en la isla, las medicinas, la alimentación que necesitan tanto. Esa ha sido la política de todos nosotros y va a seguir siendo la política de la Iglesia católica norteamericana (1999, pág. 94).

Aunque, desde la perspectiva de la Iglesia, ella defiende los intereses de los pueblos y no de los gobiernos, sin lugar a duda, estos pronunciamientos forman parte también de una línea institucional donde convergen acciones que garantizan la protección digna de la persona. Las medidas restrictivas del pago de la deuda

externa y del Embargo económico limitan el desarrollo pleno de los pueblos que, finalmente, son los que sufren las decisiones de sus gobernantes.

Otras acciones que las Iglesias de Cuba y México desarrollaron en favor de los derechos humanos fueron desde las Comisiones de Justicia y Paz dependientes del Pontificio Consejo de Justicia y Paz de la Santa Sede[122]. Sobre las funciones de esta dependencia, uno de sus miembros en ese entonces expresaba en una revista católica cubana:

> Tiene múltiples interlocutores y colabora con todos aquellos que en la Iglesia persiguen sus mismos fines. Está al servicio de las iglesias particulares teniendo como principales interlocutores las Conferencias Episcopales y sus organismos regionales. (…) Mantiene relaciones con todas las instituciones o movimientos internacionales en la iglesia, con la ONU, el Consejo de Europa o la Unión Europea y con los organismos internacionales no gubernamentales. Una atención especial es también concedida al mundo universitario y académico gracias a la colaboración con los docentes de doctrina social de la iglesia (Fernández D. , 1999 , pág. 30)

Aunque está conformado principalmente por agentes de pastoral, el laicado comprometido forma parte indispensable de sus acciones. Los frutos principales de estas comisiones y el consejo pontificio es la publicación de documentos que manifiestan un juicio de carácter ético, basado en los principios de la DSI, y otras cuestiones particulares como: la deuda internacional, el problema habitacional, el racismo, el comercio de armas, la distribución de la tierra, los derechos humanos, las exigencias éticas de la economía y de las actividades financieras. Trimestralmente sacaba el boletín *Justpax. Finalidaa* para dar a conocer y hacer accesible la enseñanza social de la Iglesia al mayor número posible de los lo que llamaban “multiplicadores” que son: las conferencias episcopales, las comisiones de pastoral social, las comisiones de Justicia y Paz, asociaciones y movimientos de

[122] El papa Pablo VI instituyó con un Motu Proprio publicado el 6 de enero de 1967 la Pontificia Comisión Justitia et Pax. En 1988, Juan Pablo II la transformó en Pontificia Comisión en Pontificio Consejo. La finalidad y el mandato están en *Pastor Bonus*, cuyo texto se propone promover la justicia y la paz en el mundo según el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

laicos, sacerdotes, religiosos, seminarista y catequistas (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2010).

En Cuba, se constituyó la Comisión de Justicia y Paz a niveles diocesanos en 1994. Una de las principales acciones fue la realización de las Semanas Sociales Católicas con la participación de católicos y no católicos y de cubanos residentes en Cuba y en la diáspora. El objetivo fundamental, además de promover la defensa de los Derechos Humanos a nivel nacional para este contexto particular en Cuba, fue asumir el reto de sensibilizar a los cubanos creyentes o no de construir un futuro de Patria desde la reconciliación nacional.

> Cada cristiano ha de comprometerse con destruir los muros invisibles, los que están en los corazones, promoviendo el diálogo ético, donde cada cubano esté dispuesto a brindar una cuota de perdón. Demos testimonios del derecho ajeno y de nuestra responsabilidad para contribuir a que Cuba y cada cubano crezca a partir de la realidad de hoy, hacia la libertad, pero la libertad verdadera que nos ha advertido el papa Juan Pablo II en una sociedad donde la economía parta de la Verdad y este servicio del Hombre (III Semana Social Católica, 1997, pág. 8).

Es siempre válido recordar el contexto de los noventa y las estrategias que están desempeñando paralelamente la Iglesia católica y los gobiernos que se han referido en los capítulos anteriores. Por tal motivo, otra de las acciones estaba encaminada a mediar en función de la defensa de los Derechos Humanos fue el retorno del exilio cubano y las relaciones entre Estados Unidos y Cuba. Esta es una característica que se desarrolló como una expresión específica de la Nueva Evangelización en Cuba. Ante esto el cardenal Ortega en una ocasión expresó:

> Influir en un diferendo tan difícil, largo e histórico, político, geopolítico es muy difícil. Las iglesias, tanto de Cuba como de Estados Unidos han hecho esfuerzos porque se superen estas dificultades. Sin embargo, la iglesia ha podido diseñar una relación de amistad, de fraternidad como con cualquier otra iglesia latinoamericana. Una fraternidad que va por encima de todo esto. Mi deseo era que ojalá, el modelo de relación inspirado en la fe cristiana que

> existe entre nuestras dos iglesias pueda ser tomado en cuenta para superar el diferendo político histórico entre Cuba y Estados Unidos (1999, pág. 90).

Otra de las acciones coordinadas entre la Iglesia cubana y el régimen comunista en este período fue la liberación de presos políticos. Con la visita del papa Juan Pablo II en 1998 se hace pública esta petición en uno de sus mensajes. Sin embargo, en otras entrevistas que dio el cardenal Mons. Ortega antes de su muerte, confirmó la intervención de la Iglesia en estos hechos durante los mandatos de los presidentes Fidel y Raúl Castro.

> Presentador: En muchísimas entrevistas usted estuvo con el Estado cubano y gracias a esa mediación suya fueron liberados hace unos años ciento y tanto presos…
>
> Cardenal: Fueron más o menos 136.
>
> Presentador: ¿Algunos decidieron quedarse en Cuba, otros emigrar? ¿No fueron obligados a emigrar o sí?
>
> Cardenal: Decidieron. Cada uno de ellos fueron interrogados si querían emigrar… Hubo 12 que permanecieron en Cuba. (…) Desde los años 83 u 84, no puedo decir bien la fecha, estamos ayudando. Pero se ha hecho porque la Iglesia siempre ha tenido esta preocupación y este deseo. Después, cuando vino el papa Benedicto hubo un indulto de presos comunes. De unos 2 mil que salieron. También se hizo con mucha sencillez, por parte del Estado y por parte nuestra, porque eso entra dentro de la acción común de la Iglesia, de esas obras de misericordia que tiene. Esa es una manera actual de hacerlo.
>
> Presentador: Siempre con discreción por parte del Estado.
>
> Cardenal: Siempre con discreción también por parte del Estado (Ortega, 2015, pág. 3).

Sobre la situación de los presos políticos en Cuba durante el régimen comunista siguen desatándose controversias, donde la jerarquía de la Iglesia católica en la figura de este cardenal generó muchas polémicas. Lo cierto es que

pocas de las acciones coordinadas de este tipo sobre mediaciones de la Iglesia católica se han hecho públicas. Poniendo en tela de juicio la credibilidad de la defensa de la Iglesia nacional de los Derechos Humanos.

Aunque la constitución de la Comisión de Justicia y Paz en México no se da hasta finales de la década de los noventa, otras acciones en el seno de la Iglesia se comienzan a gestar para sensibilizar y promover la defensa de los Derechos Humanos en ese vínculo donde se unen religión y política. Por ejemplo, según Valentina Torres Septién y Torres Cuicuilco (2023) la publicación de la revista *Signo de los tiempos* del Instituto Mexicano de Doctrina Social de la Iglesia (IMDOSOC) en 1985 y en 1994 el folleto *Misión por la Fraternidad* surgen para elaborar materiales de apoyo pastoral impulsando y ampliando en lo posible la base cristiana real en las parroquias y comunidades. De igual modo, un grupo laicos comenzaron a destacar en esta época en el trabajo de los Derechos Humanos. Tal es el caso de Manuel Gómez, director del IMDOSOC.

Finalmente, la constitución de esta comisión en México se da a partir de la visita en 1997 del cardenal Roger Etchegaray quien fungía como presidente del Consejo Pontificio. Al aprobarse su creación, el objetivo fundamental se centró en concientizar y sensibilizar a la Iglesia nacional a favor de la dignidad humana y la necesidad de una pastoral de los Derechos Humanos. Además, desarrolló un diálogo activo con diversas organizaciones sociales y políticas de derechos humanos en el país.

> En el marco electoral nacional del año 2000, el Departamento de Justicia y Paz, en colaboración con múltiples actores sociales involucrados en la transición democrática, estableció en su planeación pastoral dos ejes temáticos transversales y complementarios: el de la Justicia, Paz y Reconciliación y otro sobre Democracia y Participación Ciudadana (Social, 2012, pág. 10).

Para ello, desde esta dependencia, se desarrolló la campaña Fe y Política. Las principales acciones en este año fue ofrecer una formación a los agentes de las diversas pastorales dirigida hacia una presencia activa en los esfuerzos de

construcción de ciudadanía participativa, en los procesos electorales e involucramientos en las políticas públicas y sociales. Aunque en los documentos revisados sobre esta comisión o departamento no se puede establecer un vínculo directo con estas acciones y la victoria presidencial de un partido de inclinación cristiana como el PAN, se puede inferir sobre la influencia en el cambio de visión de la participación de los laicos en la política nacional.

En 1999, dos de los laicos más activos en la Iglesia cubana y mexicana fueron nombrados miembros del Pontificio Consejo Justicia y Paz: Dagoberto Valdez, por Cuba, y Manuel Gómez Granados, representando a México (Fernández D. , 1999 , pág. 33).

6.3.1.- La otra cara de la defensa de los Derechos Humanos: los conflictos de las mediaciones “coordinadas” al interior de la Iglesia.

La defensa de los Derechos Humanos en conjunto por parte de la Iglesia y el Estado se convierte en otro eje articulador del cambio de la relación que se venía dando desde la separación radical entre la Iglesia y el Estado en ambos países a una relación de coordinación. En este proceso, durante la década de los noventa, en Cuba y México se dan eventos de conflicto político muy concretos entre sectores de la población y el gobierno donde hay intervención de algún representante de la Iglesia católica. En México encontramos el caso más significativo a raíz de la sublevación en Chiapas del EZLN y, en Cuba, las expulsiones y protestas de agentes de pastoral y laicos activamente comprometidos, un poco más discretas y controladas a la luz pública.

Mons. Samuel Ruiz, seguidor de los principios de la Teología de la Liberación, antes de los conflictos en Chiapas ya había realizado varias denuncias de la situación que vivían las poblaciones indígenas en México, especialmente en la diócesis de Chiapas como obispo de ella. Como presidente del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, dio a conocer mediante varios documentos la falta de escuelas, la opresión a las mujeres, la escasez de medicina preventiva, los desplazamientos forzados, desalojos y daños a pertenencias de los habitantes

de estas localidades rurales (1990). A través de sus cartas pastorales *En esta hora de Gracia* (1993) y *Para que la justicia y la paz se encuentren* (1996) criticó fuertemente las políticas neoliberales del gobierno mexicano con las reformas agrarias y la firma del tratado de Libre Comercio, la falta de apoyo y de gestión real de la Iglesia mexicana de la defensa y protección de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas y donde no asumían una verdadera opción por los pobres.

> Frente a los retos de la modernidad y la crudeza del neoliberalismo que hemos constatado, levantamos nuestra voz junto a los profetas, para decir como ellos y junto con ellos, que la pobreza que genera esta situación de carencia de bienes es como tal un mal y algo totalmente contrario a la voluntad de Dios. (…) Esta situación se ha ido agravando, porque, además, nuestro sistema ha generado nuevas formas de explotación política, de legalidad injusta que legítima la opresión y la represión. Se agrede ideológicamente, se despoja a las culturas de sus valores fundamentales. La lista de agravios en contra del pueblo indígena de nuestra diócesis, en el horizonte de la historia de estos 500 años, es muy larga (García S. R., 1993 , pág. 3).

Esto le costó que, por varias décadas, tuviera confrontaciones con la jerarquía de la Iglesia católica mexicana en la figura de Mons. Prigione, quien varias veces trató de removerlo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Aunque el EZLN en el comunicado emitido el 6 de enero de 1994 dejó claro que el movimiento no tenía liga alguna con autoridades religiosas católicas ni de ningún otro credo y que no habían recibido orientación ni apoyo ninguna estructura eclesial (EZLN, 1994), también el gobierno mexicano y el Vaticano lo vincularon con el alzamiento zapatista de 1994 en Chiapas (Nájar, 2016).

En una entrevista ofrecida al periodista Rodrigo Vera en el 2013, Bernardo Barranco aseguró que:

> Este hecho es muy importante porque dividió a la Iglesia católica. El Vaticano y Prigione querían expulsar al obispo Samuel Ruiz de la diócesis de San

> Cristóbal de las Casas, acusándolo de apoyar a los indígenas rebeldes. En cambio, el ala de Corripio defendió a don Samuel (Vera, 2013, pág. 14).

A pesar de todos los derroteros que tuvo que enfrentar, Mons. Samuel Ruiz, asumió su participación como parte de su misión como pastor de la Iglesia. Luego de un análisis de los documentos del sitio oficial del EZNL *Enlace Zapatista,* se constató que fue reconocido como la única persona capaz de mediar el conflicto ante las diferentes propuestas que concibió el gobierno federal como la de Manuel Camacho. Ante esto, el EZLN respondió con un comunicado:

> Todas las propuestas de diálogo o asuntos del gobierno federal que se tengan que tratar con nosotros, deberán ser dirigidas a través del señor Samuel Ruiz García, obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Sólo las comunicaciones que recibamos a través del señor Samuel Ruiz García serán verdaderas para nosotros. Cualquier otro medio no será tomado en cuenta (EZLN, 1994 , pág. 1).

Sin embargo, en una entrevista a Nicéforo Guerrero Reynoso, Director General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación en 1994, aseguró que:

> La intervención del obispo Samuel Ruiz al lado de Manuel Camacho como mediadores en el conflicto, ha querido ser interpretada por algunos como una transgresión al principio de separación Estado-Iglesia. En este sentido sería bueno reiterar que la Iglesia no participa como tal en los procesos de mediación y que la figura de Samuel Ruiz en su calidad de ciudadano mexicano responsable con capacidad de concertación ha sido importante para el establecimiento del diálogo entre el Gobierno y el EZLN (CEREM, 1994, pág. 4).

Aunque el gobierno mexicano y el Vaticano no estuvieran de acuerdo con dichas condiciones, este hecho conllevó a la conformación del Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas donde participó, como una de las figuras claves, el polémico obispo católico que se había ganado la legitimidad de los implicados. Don Samuel garantizarían el cumplimiento y el respeto de los acuerdos de la

negociación de paz. Entre las medidas resultantes de esta negociación, surgió la idea del poder ejecutivo de proclamar una Ley de Amnistía pidiendo a los guerrilleros reintegrarse pacíficamente a sus comunidades e incorporarse a las tareas de superar solidariamente necesidades y rezagos. No obstante, los conflictos en Chiapas no se solucionaron con esta Ley.

En la carta pastoral de 1996, Mons. Ruiz reafirmó la idea de que la Iglesia en Chiapas sí es mediadora, asumiendo este reto como un trabajo pastoral y que garantizaba una Patria para todos:

> El trabajo pastoral de la mediación se extendería a todos aquellos que habían recibido el ministerio de anunciar la Buena Nueva de Jesucristo. Que se ha traducido en iniciativas pastorales: el surgimiento del Ministerio de la Reconciliación en varias comunidades tanto de la selva como de la región de los altos. Personas que por mandato de sus comunidades o movidas por el Espíritu acuden ahí donde se solicita la Mediación para ayudar en la solución de conflictos tanto al interior de las comunidades como de las familias (Vera S. R., 1996, pág. 4).

El 27 de marzo de 1998, lanzó otra carta pastoral junto a Raúl Vera y oros sacerdotes ante la ola de persecuciones que estaban viviendo por apoyar, acompañar y defender al pueblo chiapaneco:

> Entendemos claramente que la situación que vivimos es una consecuencia directa de las opciones que maduramente, a lo largo de las últimas décadas, en pleno uso de nuestra libertad de conciencia, hemos venido asumiendo en el seno de la Iglesia universal, en comunión con otras diócesis de México y de América Latina. De esta suerte hoy no podemos sentirnos víctimas, pues la opción por los pobres, evangélica y eclesial, si es seria, supone experimentar los mismos sufrimientos que viven constantemente ellos, los siempre derrotados (Ruiz, 1998, pág. 33).

Por su parte, en Cuba, el tema de la defensa de los Derechos Humanos también puso de manifiesto complejidades en las relaciones entre los miembros de la Iglesia y las autoridades políticas. Una de ellas fue la salida del país del padre

Patrick Sullivan. Este sacerdote de origen estadounidense, que se encontraba en la diócesis de Santa Clara como misionero, colocó copias de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su parroquia. Desde el púlpito hablaba de la importancia de defenderlos y cómo eran mancillados a nivel de nación con las limitaciones a la libertad que imponía el régimen político. En abril de 1998, el padre Sullivan sale de Cuba definitivamente.

Sobre estos acontecimientos, hay opiniones divididas. Unos defienden la idea de que tomó la decisión de salir por presiones del gobierno; otros, que fue expulsado. En una entrevista dada a La Nación en ese mismo año, expresó:

> Mi partida no se debe a un asunto interno de la Iglesia. Si así fuera, me quedaría en la isla. Funcionarios de la Oficina de Asuntos Religiosos del Partido Comunista informaron primero a mis superiores que no renovarían mi permiso de residencia, que vence en febrero de 1999 (Nación, 1998, pág. 1).

Y en otra entrevista ofrecida a *Inter Press Service* explicó: “Tengo que salir en contra de mi voluntad. No es mi decisión ni la del obispo de Santa Clara, Fernando Prego, ni de mis superiores. Es una decisión unilateral del Partido Comunista” (Service, 1998, pág. 1). Sin embargo, contradictoriamente, el portavoz de la cancillería del gobierno de Cuba declaró: "Es un asunto interno de la Iglesia, en el cual no podemos inmiscuirnos. No hemos tomado ninguna medida ni tenemos nada que ver. Es una decisión exclusiva del clero" (Service, 1998, pág. 1).

En el 2019. Sullivan publicó su libro *Misionero en la Cuba de Castro: 1994-1998* donde cuenta el trasfondo del conflicto, siendo el primero que se hace de manera pública posterior a la visita del papa Juan Pablo II y las expulsiones de los 131 sacerdotes en 1961. Sobre este hecho, un reportaje de *ABC* publicó que el cardenal Ortega había expresado que el sacerdote “no fue expulsado”, declinó ofrecer más detalles y mostró preocupación por las complicaciones que se pudieran presentar en las relaciones entre la Iglesia y el gobierno (Díaz, 1998).

Otros casos importantes fueron las expulsiones de sus centros de trabajo de Dagoberto Valdez y Sergio Lázaro Cabarrouy en 1997 y 1999, respectivamente. La junta sindical, en cada caso, concluyó que no cumplían adecuadamente sus

funciones. De igual modo, se les acusaba, indistintamente, que sus pronunciamientos públicos en sus áreas no eran concordantes con la política de la Revolución y se manifestaban hostiles a ella. Las revistas católicas de la época se convirtieron en sus plataformas de denuncia sacando a la luz pública la revocación de la categoría docente de Sergio Lázaro, la carta del tribunal y entrevistas de ambos laicos sobre el tema en la sección de *Justicia y Paz*[123].

Junto con estas cuestiones de la defensa de los Derechos Humanos, los movimientos sociales que se organizaban clandestinamente en Cuba contra el régimen utilizaban también espacios informales de la Iglesia católica para manifestarse: encuentros de oración, eucaristías, peregrinaciones marianas. En la ocupación de un espacio en la esfera pública la Iglesia también ha querido encarnar la representación legítima de las minorías sociales en situaciones de discriminación política (Alonso, 2008). Sin embargo, si en un momento de la historia revolucionaria cubana se mostraba a una Iglesia con fuertes matices disidentes, a partir de la normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado socialista en los noventa el tratamiento y apoyo a los grupos disidentes a la Revolución se hizo cada vez menos visible públicamente.

Uno de los movimientos disidentes conformado por laicos comprometidos en la década de los noventa fue el Movimiento Cristiano Liberación (MLC), liderado por Oswaldo Payá. En 1992 hizo pública su intención de postularse para Diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular. Dos días antes de la asamblea para la postulación la policía lo detiene en su casa y lo lleva a un centro de retención. Ante las elecciones de 1997, Payá y otros diputados recogieron firmas para asegurar su postulación en esta ocasión, que es nuevamente impedida por los arrestos de la policía (Payá O. , 2010).

Por su profesión católica, el Movimiento ofrecía una propuesta demócrata cristiana configurada en el Proyecto Varela en 1998, como su principal fruto. Este fue un proyecto de ley alternativo a lo establecido por los principios de la Revolución cubana ideado por Payá y terminado en el 2001. Básicamente ofrecía la

[123] Ver Anexo 13.

construcción de una sociedad con más libertades económicas, políticas y sociales. En el 2002, Payá presentó personalmente a la Asamblea Nacional las firmas de un grupo de la población cubana que apoyaba el Proyecto Varela. No sin antes reconocer cómo fueron hostigados por parte de las autoridades políticas que persiguió a los firmantes y los privpo de su libertad en varios casos (Payá, de 2003).

La jerarquía de la Iglesia católica se mantuvo al margen de estos asuntos relacionados con Payá y el MLC. A razón de un artículo publicado por Fernando Ravsberg en *BBC* en el 2012, a raíz de su muerte[124], se expuso que el clima de diálogo expresado públicamente entre la Iglesia y el Estado durante esta época de activismo de Payá contribuyó a que laicos disidentes, como él, se convirtieran en un recordatorio de viejas riñas y causa de conflictos presentes. Por tal motivo, la jerarquía de la Iglesia tomó distancia, al menos a nivel público, cerrando incluso la revista Vitral de la diócesis de Pinar del Río, que representaba esa tendencia.

> En la última entrevista realizada por BBC Mundo a Payá en mayo pasado, éste aseguraba que la iglesia se está comportando como el otro partido e igual que el Partido Comunista actúa sin transparencia y excluyendo. Afirmó: La imagen que estamos dando es la de una iglesia que quiere ser protagonista sustituta de la oposición (Ravsberg, 2012, pág. 1).

En otra ocasión, expresó que ya había una politización de algunos sectores o de personas siguiendo la línea del Cardenal Jaime Ortega, que establece que solo la dirección del Partido Comunista era quien podía promover los cambios (Ravsberg, 2012).

Estos datos muestran, definitivamente, dos caras de una Iglesia que trata de posicionarse en la esfera pública a partir de las prebendas que estaba recibiendo

---

[124] El 22 de julio de 2012, en circunstancias que no han sido aclaradas, murieron en un aparente accidente de tránsito Oswaldo Payá y Harold Cepero mientras viajaban hacia Santiago de Cuba. El argumento del régimen comunista fue que el vehículo de los disidentes se estrelló contra un árbol a causa de un exceso de velocidad. Sin embargo, las pruebas presentadas por la familia y el MCL apuntan a que un automóvil del gobierno los habría embestido para sacarlos de la autopista. En el 2013, la familia de Payá y el MCL presentaron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) una petición para que lleve a cabo una investigación (Berdejo, 2024).

del gobierno. Al interior, todas estas contradicciones demuestran el interés de ciertos sectores entre los que se encontraban obispos, sacerdotes y laicos que también querían cambiar, pero sin concesiones que atentaran contra la verdadera defensa de los Derechos Humanos. Un sector disidente, pero comprometido también con los principios que inspiraba la Iglesia universal con el llamado a una nueva evangelización. Sin embargo, al no utilizar los canales verticales establecidos que preservaban las relaciones de coordinación entre la Iglesia y el Estado, fueron silenciados o ignorados por el otro sector vinculado a la oficialidad.

6.4.- El apoyo económico ante las crisis económicas a través de Cáritas y otras instituciones.

La década de los noventa, como ya ha sido analizada, estuvo atravesada por una crisis económica estructural en Cuba y México. Ante esto, la apertura por parte de los gobiernos para la gestión económica de los interlocutores religiosos fue importante para paliar los efectos. Al menos para Cuba, el apoyo y las donaciones recibidas por parte de Cáritas y otras ONGs fue fundamental para compensar los efectos en los sectores de la educación y salud fundamentalmente. Un elemento significativo en el análisis para este apartado es que, los documentos consultados sobre México no mostraron datos abundantes sobre acciones coordinadas entre la Iglesia y el Estado en este sentido. Sin embargo, con respecto a Cuba, en este período hay una explosión de artículos en las revistas católicas sobre el apoyo económico que se recibía en las entidades estatales por parte de la Iglesia local e instituciones internacionales gestionadas por ella.

Según el sitio oficial de la organización, Cáritas surge en Alemania en 1897, bajo el nombre original en alemán “Charitasverband für das katholische Deutschland”, traducido al español como “Asociación Cáritas para la Alemania católica”. En el año 1919 la conferencia episcopal alemana la reconoce como la unión de las asociaciones diocesanas dedicadas a actividades de caridad. Aunque el trabajo era meramente local, después de la Segunda Guerra Mundial Cáritas Alemania incrementó sus actividades en la distribución de ayudas, comenzando a

tener un espacio importante en las pastorales asistenciales de la Iglesia. En 1951 se constituye como una conferencia internacional y traslada su sede a Roma donde adopta el nombre *Caritas Internationalis* (Caritas).

A lo largo de los años ha ido pasando de una asociación asistencial de la Iglesia a un ministerio para la promoción humana anclado en la Pastoral Social, fundamentalmente. Actualmente:

> Caritas Internationalis es una confederación de más de 160 miembros, que trabaja en las comunidades de base de casi todos los países del mundo. (…) Caritas ha escuchado siempre con respeto los sufrimientos de los pobres y les ha ofrecido instrumentos para que puedan transformar sus propias vidas. Son profundos principios morales y espirituales, como la dignidad, la justicia, la solidaridad y la atención, los que todavía guían hoy a Caritas (Caritas, pág. 1).

A México llegó en 1973, quedando instituida como Caritas mexicana. Entre 1979 y 1995, esta asociación solo fue considerada como un área de asistencia social y de emergencias. En la década de los noventa, ante las posibilidades de la Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público, modificó su estatuto jurídico, constituyéndola como una Institución de Asistencia Privada (IAP). De esta manera, en 1997 recupera el carácter federativo con dependencias diocesanas, ligada directamente a la Conferencia del Episcopado Mexicano (Mexicana).

Como se refiere anteriormente en este apartado, las proyecciones de Cáritas Internacionalis fueron cambiando, sirviendo de inspiración para las instancias nacionales. Caritas Mexicana no estuvo exenta de ello. Cuando se fundó en 1973, las principales actividades que realizaba era el acompañamiento, y la asistencia a desastres a partir de las siguientes áreas: MAGRE-Medio Ambiente, Gestión de Riesgos y Emergencias, Cáritas Diocesanas, Mitigación de riesgo de desastres, Colecta Chedraui, Colectas nacionales e internacionales y Proyectos varios. Luego de la reconfiguración que sufrió en 1997, se expandió a 62 diócesis, presentes en 30 estados de la República. La Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS)-Cáritas acompañó a las Cáritas Diocesanas e impulsó la pastoral integral (Elena

Judith Ortiz Martínez, 2012). La reconfiguración de su acción le permitió formar parte de siete dimensiones pastorales de la Iglesia católica mexicana:

- Pastoral Social Cáritas: Acompaña las Cáritas Diocesanas, apoya personas que viven con VIH y SIDA, promueve la equidad de género y acompaña las situaciones de emergencia ocasionadas por desastres naturales y emergencias sociales.
- Pastoral del Trabajo: Trabaja en aras de que cada actividad humana sea digna y pueda contribuir al progreso de la sociedad.
- Pastoral Indígena: Promueve la formación a favor de los pueblos indígenas, en su mayoría en los estados del sur - sureste de México, para que ellos mismos sean protagonistas de su desarrollo integral.
- Pastoral de la Salud: Durante el mes de septiembre se lleva a cabo un encuentro nacional anual para reflexionar sobre los enfoques de la salud bajo un marco teológico.
- Pastoral Penitenciaria: Fortalece la formación a personas privadas de su libertad y sus familias.
- Movilidad Humana: Responde a la situación de tránsito, destino, deportación y trata de emigrantes e inmigrantes desde una visión integral, procurando abordar las causas para disminuir el flujo migratorio y la explotación de seres humanos.
- Justicia, Paz y Reconciliación: Promueve la resolución pacífica de conflictos y procesos de reconciliación, mediante procesos educativos[125].

A partir de entonces, comenzó a establecer relaciones con otros miembros de la confederación Caritas como: Caritas España, Noruega, Alemania, Catholic international development charity (CAFOD), Trocaire, Secours Catholique, Caritas de América Latina y el Caribe, la Obra episcopal de la Iglesia católica alemana para la cooperación al desarrollo (MISEREOR) y la Organización de las Naciones Unidad

[125] Datos obtenidos del sitio oficial Caritas Internacionalis: https://www.caritas.org/donde-trabajamos/america-latina-y-el-caribe/mexico/?lang=es

(ONU). También creó vínculos con otras órdenes y agrupaciones religiosas como Fundación Don Bosco, Compañía de Jesús, Misioneros de Guadalupe, Mesón de la Misericordia, etc.

En el período de estudio, la acción desde una dependencia de Carita más significativa en México en la década de los noventa del siglo XX fue la de Caritas de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. Se instituye como una Asociación Civil (A.C.) con el impulso de Mons. Samuel Ruiz. Para la región, desempeñó una función importante en los procesos de organización campesina y la atención a las poblaciones indígenas que sufrían desplazamientos forzados que se encontraban en territorio de guerra a partir del levantamiento del EZLN y la intervención del gobierno mexicano.

> Cáritas de San Cristóbal de Las Casas A.C. fue constituida como Instancia Diocesana en 1994 por el Obispo Samuel Ruiz García. Su primer objetivo fue organizar la solidaridad y distribuir la ayuda humanitaria a las comunidades desplazadas y a las víctimas de la violencia político-militar, que sufrieron miles de familias en comunidades sitiadas y desplazadas por la contrainsurgencia. En estos años la Coordinación estuvo a cargo de la hermana Victoria Espejo, religiosa de San José De Lyon, apoyada por voluntarios y voluntarias que se sumaron a la tarea humanitaria (2019, pág. 1).

Ante las voluntades nacionales e internacionales de ayudar a los damnificados en Chiapas, Cáritas de San Cristóbal de Las Casas A. C. surge con el objetivo de captar donaciones financieras y en especie para distribuir la ayuda humanitaria entre los afectados por el conflicto armado y los desastres naturales “con suficientes garantías apartidistas”. En los primeros años del conflicto, organizó su primera campaña contra el hambre donde abasteció con maíz a las familias necesitadas. Otro momento importante de acción de “la cárita”, como le decían los chiapanecos, fue cuando la masacre de Acteal donde atendió a los desplazados en la zona norte (2012).

Para finales de los noventa, “la organización inició un proceso de planeación estratégica y de evaluación de resultados de proyectos para trabajar de forma

sistemática en diferentes programas" (Elena Judith Ortiz Martínez, 2012, pág. 5). Se adaptó a las nuevas necesidades de la región diseñando nuevos proyectos que promovieran la paz y la vida basados en la educación popular para que el conocimiento de gestiones desde los propios miembros de las comunidades. Se facilitaron recursos financieros, educativos y de fortalecimiento organizacional a las familias que no tienen acceso a recursos bancarios, financieros y cooperativos. Además, se les animó a emprender proyectos productivos que aseguraran la alimentación doméstica. De esta manera, no solo evangelizó desde la acción bajo la doctrina y valores de la Iglesia católica, sino que potenció la formación de una conciencia política de la población y contribuyó a la construcción de estrategias que ayudan a solventar las situaciones de pobreza extrema en esta región.

Por la parte de Cuba, Cáritas cubana se creó en 1991 por decisión de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. El objetivo fundamental era animar, iluminar y promover en las comunidades cristianas la práctica de la caridad siguiendo los principios evangélicos (Caritas cubana, 1995). Cáritas cubana surge con un perfil de trabajo muy limitado, prácticamente solo con programas asistenciales mediante la obtención y entrega de donaciones e instituciones estatales, muchas veces sin ninguna participación en los programas (1994). Aunque esta asociación también se ancló a la Pastoral Social desarrollada por el episcopado cubano, en su mayoría, era dirigida y ejecutada por laicos.

Los primeros objetivos tomaron forma en la práctica con diversos proyectos, hasta que se identificaron programas donde podía actuar más allá de la labor asistencial durante la década de los noventa. En una entrevista realizada al director de Cáritas Matanzas publicada en la revista *Presencia* (1994), se dio a conocer cómo trabajaba Caritas a nivel nacional en coordinación con las entidades estatales a través de tres grandes programas:

- Programas de Estado: Cáritas aportaba el financiamiento, pero son administrados y ejecutados por el Estado. Por ejemplo: la fábrica nacional de equipos ortopédicos donde Cáritas Alemania aportó todos los equipos.

- Programas de la Iglesia: Solo desde la Iglesia se organiza, ejecuta y administra, sin intervención del Estado. Por ejemplo: programas para niños con enfermedades crónicas y para la población de la tercera edad.
- Programas conjuntos: Se desarrollaron entre Cáritas y el Estado o una organización estatal participaba en la ejecución. Por ejemplo: la fabricación de medicamentos en el país mediante materia prima donada por Cáritas Alemania. En él, Cáritas Cuba supervisaba desde la recepción de la materia prima hasta la distribución de los medicamentos a la población.

A partir de esta clasificación, se desprendían proyectos en cada una de las diócesis, siempre alentando que surgieran los propios, en dependencia de sus necesidades locales. Por lo general, en las diócesis se replicaban: el proyecto para la promoción de las personas de la tercera edad y con síndrome de Down y las donaciones de insumos a instituciones sanitarias públicas.

Con respecto a los de la tercera edad, se abrieron talleres de costura, de confección de sobres, de elaboración de alimentos, de formación alternativa, lavanderías y voluntariado para visitar y acompañar a enfermos. El de atención a las personas con síndrome de Down se hacía a través de actividades lúdicas una vez al mes en una iglesia de la diócesis. Desde ahí se animaba y acompañaba también a sus familias. Además, se apoyaba con recursos económicos e insumos necesarios para un adecuado desarrollo de estas personas que tienen dicha condición. Sobre este tipo de proyectos, el Dr. Sergio Luis González López, director en ese entonces en el Hospital Provincial de Cienfuegos, dijo:

> El programa que impulsa Cáritas aquí yo creo que es vanguardia del país entre todas las vicarías, tiene el don de haber agrupado a personas de diferentes profesiones, intereses, etc. Quiero ofrecer a los coordinadores del grupo nuestra disposición a colaborar como institución (López, 1994, pág. 6).

Las donaciones de dependencias internacionales de Cáritas, grupos, asociaciones religiosas y episcopados fueron una fuente importante para suministrar equipos, alimentos y otros insumos que escaseaban por la crisis económica que se vivía en esta década. Buscando un mecanismo para establecer

transparencia de cómo se ejecutaba las donaciones, en las revistas católicas diocesanas se dedicó una sección especial para dar a conocer los destinos que iban teniendo las donaciones, los recursos económicos recibidos y su procedencia. Esto también se convirtió en una forma de divulgación por parte de la Iglesia sobre la labor que estaba realizando, ya que a nivel público en los medios de comunicación oficialistas no se daban a conocer estas cuestiones[126].

De esta manera, también se conoció que:

> La labor de Cáritas en nuestra diócesis (Matanzas) se ha dado en dos aspectos principales: la entrega y supervisión de donaciones de alimentos y medicamentos a instituciones hospitalarias y asistenciales donde hasta la fecha se han entregado 167, 3 toneladas de alimentos y 2,3 toneladas de medicamentos con un valor de 671, 000 USD. Equipos para centros hospitalarios, ayuda a la ACLIFIM[127], medicamentos, microbuses, alimentos para centros de educación primaria, financiamientos para programas de juventud y la niñez, síndrome de Down, niños de la calle y con enfermedades crónicas, equipos docentes para escuelas de niños discapacitados del MINED[128]. Las principales instituciones donantes han sido Misereor, Cáritas Alemania, Cáritas Inglaterra, Cáritas España, Cáritas Italia, Cáritas Dominicana, Cáritas Suiza, Catholic Relief Service (Cáritas USA), Arquidiócesis de Boston, New York y Miami" (1994 , pág. 4).

La labor de Cáritas también estuvo presente en la recuperación al paso de los huracanes que azotaron en este período. En 1996, con el paso del huracán Lili, llegó ayuda humanitaria procedente de Estados Unidos gestionada por esta institución con Catholic Relief Services y la cooperación de la Cruz Roja. El apoyo consistió en entregar arroz, frijoles y leche entre los damnificados.

La acción con respecto al apoyo a los centros hospitalarios fue reconocida por sus administrativos. En un artículo encontrado en la revista *Amanecer* se publicó

---

[126] Ver Anexo 14.
[127] Asociación Cubana de Personas con discapacidad Físico–Motora.
[128] Ministerio de Educación.

que el Dr. Carlos Vázquez Subit, subdirector técnico del Hospital Provincial de Santa Clara elogió el apoyo de Caritas:

> Esa organización caritativa realiza una obra de profundo amor. Digna de reconocerse a todos los niveles. Nosotros la destacamos en cualquier lugar que vamos. No importa la cantidad de productos que donen, dada la utilidad que reportan. Hemos recibido diferentes tipos de medicamentos. Algunos imprescindibles como la Insulina, Nitroglicerina, Dopamina y analgésicos antinflamatorios no esteroides, además de material quirúrgico (Ríos, 1996, pág. 12).

Posteriormente, no solo se quedó a niveles diocesanos, sino que se constituían equipos también a nivel de parroquias.

> Digamos Aleluya por la oportunidad que tenemos de que cada parroquia cuente con su grupo de Cáritas, cuyo objetivo fundamental es promover, coordinar y organizar la atención a enfermos, ancianos, minusválidos y otros casos. Estos grupos pueden formarlos todos los que deseen colaborar con nuestros párrocos en la animación y promoción del amor cristiano activo en beneficio de los más necesitados (Cáritas parroquial, 1996, pág. 9) .

Las Cáritas Parroquiales se convirtieron en la base de la acción. Desde este nivel se podían conocer a fondo las necesidades reales de cada comunidad y promover proyectos y acciones concretas vinculadas a los programas de Cáritas Diocesana y Cáritas Cuba.

Aunque en la población cubana el trabajo de Caritas ha quedado como una simple acción asistencial de atención a enfermos o ancianos, distribución de medicamentos, alimentos, donaciones, los agentes de pastoral insisten que todo el trabajo forma parte de una pastoral global de la Iglesia como parte de la acción evangelizadora. Aunque, siempre sería necesario el apoyo económico, la idea era trabajar globalmente por la promoción y formación de la persona y sensibilizar a las comunidades de base que pusieran en práctica actos concretos de caridad social (Angelo, 1995).

Además de Caritas, desde otros episcopados extranjeros se promovieron ayudas no solo de artículos de primera necesidad, sino también para apoyar y modernizar el proceso de Evangelización. En este sentido, el obispo Mons. Emilio Aranguren comentó en una entrevista para la revista *Pasos* en 1997 que, a raíz de la visita del papa Juan hablo II a Cuba se recibieron muchas ayudas. La Arquidiócesis de Santiago de Chile donó 20 mil cassettes con canciones religiosas y mensajes en la voz del papa y realizó una colecta para sufragar los gastos de impresión de los evangelios de San Lucas y de los catecismos que se repartieron. La Iglesia colombiana hizo una jornada de solidaridad económica con la Iglesia cubana y envió después a sacerdotes colombianos como misioneros. De parte de la Iglesia de México, llegó el devocionario *Los cubanos rezan a Dios*, el cantoral *Cuba canta su fe* junto a varios afiches. Otras ayudas fueron importantes como la de la Arquidiócesis de Madrid con ornamentos y la de la Conferencia Episcopal Italiana para diferentes gastos en la construcción de los estrados para las misas del papa (González., 1997.).

Sin embargo, la acción pastoral de Cáritas cubana y de la Iglesia nacional seguía restringida por las disposiciones jurídicas que dictaba el gobierno. Una de las medidas que afectó el trabajo fue la Resolución 149-7 de 1997 que limitaba la adquisición de productores en la red mayorista a las Instituciones de Ayuda Humanitaria, trayendo esto como consecuencia la disminución del acceso del número de personas que necesitaban artículos de primera necesidad (Caritas Diocesana Informa, 1997). Al no existir una Ley de Asociaciones que reconociera la personalidad jurídica de las organizaciones religiosas ni de las Iglesias, la labor de Caritas estaba en una especie de limbo legal, pero que las instituciones estatales las permitían y supieron aprovecharlas muy bien.

- **Conclusiones parciales**

Las relaciones Iglesia – Estado en la realidad del contexto cubano y mexicano de los noventa no podían entenderse como simplemente los vínculos formales entre la jerarquía eclesial y las autoridades políticas que se daban a partir de las

disposiciones jurídicas establecidas o de las restauración y normalización de las relaciones diplomáticamente con la Santa Sede. Trascendieron estos marcos formales para encontrarse en espacios alternativos donde convergieron, como es el caso de las mediaciones ante la defensa de los Derechos Humanos, las visitas papales y la ayuda económica internacional.

La esencia de las relaciones Iglesia – Estado en la última década del siglo XX en Cuba y México radica en la coordinación de un grupo de acciones que se dieron por ambas partes para trabajar en conjunto, con el fin de cumplir objetivos concretos. Claro está, cada institución tenía sus propios intereses. Puede pensarse que estas acciones eran de corto plazo, sin embargo, tejieron el camino para cambiar la opinión que se tenía sobre los límites de la Iglesia y las instituciones religiosas en un Estado laico.

Ante la apertura, la Iglesia católica no se conformó con dar testimonio de la fe y ser rostro de Dios en el mundo desde el púlpito. Ahora quieren ser también su voz y sus manos. Atrás quedaron los miedos y la pastoral a puertas adentros delo templos. Con más fuerza tomó las calles, las plazas y los medios de comunicación para hacerse presente en las sociedades mexicana y cubana, donde el laicado jugó un papel crucial. En 1996 la periodista Araceli Cantero Gilbert analizaba el fenómeno:

> Hoy los católicos se lanzan a las calles reclamando su vocación a ser fermento y sal en los ambientes de la sociedad en que les ha tocado vivir. Quieren hacer esto propiciando la reconciliación y el diálogo a todo nivel a través de proyectos que anuncien a Jesús y apoyen la promoción humana, la formación integral y la cultura de la vida. Lo harán gracias a comunidades vivas y dinámicas y a un laicado comprometido con la Iglesia y la sociedad (Guilbert, 2005., pág. 145).

Con el impulso de la Nueva Evangelización los laicos tomaron consciencia de su vocación laical y las nuevas formas de participación que podían desarrollar en la esfera pública en representación de la institución eclesial. No obstante, sus acciones no siempre fueron tomadas con beneplácito ni respaldada por las

jerarquías católica nacionales que seguían las directrices vaticanistas. En el cambio del tipo de relaciones en este período se encuentra también la labor de los laicos y los movimientos que conformaron.

Finalmente, sin lugar a duda, la institución que más se benefició en este cambio fue la Iglesia, ya sea desde la jerarquía o desde la base de las comunidades laicales. El restablecimiento y normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado a partir de las estrategias que se desarrollaron y sus intereses dio lugar a una Iglesia presente en los asuntos públicos y político, capaz de mediar y apoyar situaciones de crisis legitimada por gran parte de la población creyente o no.

Conclusiones Generales: Nuevas formas de secularización y laicismo en la década de los noventa del siglo XX: los casos de Cuba y México.

Con el surgimiento de la Modernidad ante el desarrollo vertiginoso del capitalismo apareció, principalmente en el mundo occidental, el fenómeno de relegar la religión a la esfera privada del individuo y separar la Iglesia del Estado. El triunfo de la secularización y el laicismo se dio ante la necesidad de desmoralizar la política y la economía que terminó absorbiendo todo los espacios inmanentes y trascendentes que conocemos. Ante esto, la Iglesia católica emprendió varios caminos que garantizaran su supervivencia institucional en la conformación de los Estados modernos.

El Real Patronato había asegurado la presencia en los territorios colonizados por la Corona Española en América. Sin embargo, ante la pérdida de estos con los procesos de independencia o guerras con otras potencias emergentes como Estados Unidos, la Santa Sede vio cuestionada su poder y hegemonía a favor de otras religiones o ideologías. La institución se vio obligada a un cambio: tolerar la nueva situación política, ajustar sus líneas de acción a los “signos de los tiempos” y desarrollar los principios de una nueva Doctrina Social de la Iglesia.

Clasificación para las relaciones históricas entre la Iglesia católica y el Estado basada en los casos de Cuba y México.

Las herramientas de la sociología histórica basadas en la comparación institucional en una dimensión macroestructural permitieron el análisis de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en los casos estudiados de México y Cuba. Siguiendo la clasificación de María del Refugio González (1992) utilizada para esta tesis, se visualizaron los dos tipos fundamentales: unión y separación. Para el caso mexicano las relaciones de unión fueron establecidas durante el Real Patronato y el proceso de independencia fue acompañado por paulatinas relaciones de separación. Esta propuesta al ser aplicada a la historiografía cubana también

coincidió con la presencia y desarrollo de estos tipos de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

La primera basada en las relaciones de unión bajo la primicia de una subordinación de la Iglesia al Estado durante la presencia del Real Patronato. Durante el desarrollo de estos siglos, la Iglesia católica asumió responsabilidades administrativas que le otorgó la Corona en Nueva España y la isla de Cuba. Tal es el caso del nombramiento de virreyes que eran clérigos, las campañas de sanidad que impulsaron los obispos y el desarrollo de la educación con la creación de universidades y otros centros. La Iglesia se sintió beneficiada aumentando su crecimiento, expansión y dominio. La fundación de conventos, universidades, colegios, hospitales, obras de beneficencia y el aumento de vocaciones autóctonas confirma esto. Sin embargo, el auge del capitalismo y las ideas de secularización europea también llegaron a las colonias americanas.

Si bien, durante este período (siglo XV-XVIII) la Iglesia fortaleció su red estructural y sus ámbitos de influencia, el surgimiento de la clase criolla comenzó a limitar su acción. Los criollos pidieron reformas que contribuyeran a un mayor desarrollo económico de las colonias a expensas de los intereses de la metrópoli española y de la Iglesia que dependía de la Corona en ese momento. Esto permitió desarrollar en ciertos sectores sentimientos nacionalistas vinculados con devociones locales que desembocaron en las luchas insurreccionales del siglo XIX. Por ejemplo, en México los insurgentes se encomendaron a la Virgen de Guadalupe mientras que los peninsulares, a la de los Remedios. Caso similar pasó en la isla de Cuba con la Virgen de la Caridad en la región oriental donde comenzaron las gestas y la del Buen Viaje de la villa de San Juan de los Remedios al centro de la isla.

Posteriormente, con el reconocimiento de la independencia de ambos países, se institucionalizó un nuevo período en las relaciones Iglesia y Estado: separación. El principio de separación ya sea desde los procesos de secularización y laicización, estaban promovidos por el Estado donde también se establecía relaciones de subordinación de la Iglesia al Estado. Con esta investigación, se determinó que el período de separación ha estado matizado por varios momentos teniendo puntos

de inflexión beligerante, otros de no cumplimiento de las leyes por parte de las instancias políticas, de amnistía para los opositores religiosos, toma de acuerdos y negociaciones de ambas partes.

Aunque los intervalos de tiempo para ambos casos han sido diferentes, puede evidenciarse que a lo largo de las historias nacionales se dieron procesos similares en este sentido. Uno de los aportes de esta tesis ha sido dotar de una clasificación más precisa ante los procesos desarrollados en Cuba y México. Sobre ello, se pueden clasificar las relaciones de separación entre la Iglesia católica y el Estado, con el apoyo de nuevas categorías de análisis.

Por tal motivo, en el desarrollo de esta investigación fue importante ir más allá de la clasificación de González propuesta en 1992. Para el análisis de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado se propone desarrollar las siguientes dimensiones. (Si bien se han desarrollado gracias al análisis de las relaciones interinstitucionales entre la Iglesia católica y el Estado en Cuba y México, estas nuevas categorías pueden aplicarse en estudios posteriores).

a. Relaciones de unión basadas en la subordinación de la Iglesia al Estado durante la presencia del Real Patronato. Esta relación de subordinación ha provocado que en el imaginario colectivo la Iglesia y el Estado eran uno mismo, siendo difícil para el analista poder establecer las relaciones de poder entre las dos instituciones.
b. Relaciones de separación subordinada:

- Liberal / Radical: basadas en la subordinación de la Iglesia al Estado, limitación de la acción de la Iglesia en la esfera pública, apertura religiosa del Estado, fin de los fueros, secularización de la administración pública…
- Beligerante: puede ser acompañada de conflicto armado o no, expulsión del clero, enfrentamientos de representantes de ambas instituciones, pérdida de la personalidad jurídica de las iglesias, ruptura de las relaciones diplomáticas oficiales, promulgación de leyes anticlericales...
- Tolerante: prima el respeto de las esferas de acción de las instituciones estatales y eclesiales, la Iglesia católica desarrolla un *modus vivendi* para

garantizar la supervivencia y presencia institucional sin que se modifique el marco legal.

- Coordinada: normalización o restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado y la Santa Sede, mayor participación de la Iglesia en el espacio público en las esferas de salud, educación, medios de comunicación y mediaciones políticas, recuperación de la personalidad jurídica de las iglesias.

En México, con la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma comenzó el camino de **separación liberal / radical**. Período que es interrumpido durante el mandato de Porfirio Díaz y retomado con la Constitución de 1917. El común denominador de las constituciones de este siglo fueron legalizar las relaciones de separación. A partir del establecimiento de la Ley Calles (1926), comenzó para la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado un período de **separación beligerante** hasta 1940 aproximadamente. A partir de este momento, se instituye el llamado *modus vivendi* donde la Iglesia y el Estado establecen relaciones de **separación tolerante**.

En el caso de Cuba, la independencia y la instauración de la República en los inicios del siglo XX, bajo las primicias del gobierno interventor estadounidense, no generó mayor conflicto para la Iglesia. Por lo que se pueden observar estas relaciones de manera diferente. Continuó con su hegemonía en una sociedad laica amparada por la Constitución de 1901. Se evidencia el período de **separación liberal / radical** basada en una relación de subordinación sin mayores preocupaciones para la Iglesia. Esto dejó a la institución en un limbo legal ya que no se hizo necesario el reconocimiento de su personalidad jurídica por su hegemonía histórica. Sin embargo, con el triunfo de la Revolución de 1959, comenzó el período de grandes conflictos entre la institución eclesiástica y las medidas del gobierno revolucionario que limitó la actuación de la Iglesia en el espacio público. De esta manera, se evidencian las relaciones de **separación beligerante** que se sustenta en la Constitución de 1976 con marcado ateísmo. Como estrategia de supervivencia, aunque no es reconocido de esta manera por los especialistas del tema, se puede decir que, a partir de este momento, la Iglesia

cubana entró en una especie de *modus vivendi* respondiendo al tipo de **separación tolerante**.

El análisis historiográfico en clave de comparación también permitió determinar que los procesos revolucionarios del siglo XX estuvieron marcados por los principios del rescate de la laicidad como garantía de que la Iglesia católica no retomara el poder asignado por el Estado en épocas anteriores. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, en ambos países, se observa una redimensión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que se tradujo en una mayor participación en el espacio público para la institución eclesial con respecto a períodos anteriores.

La Iglesia católica estaba dando sus pasos en cuanto a recuperar terreno en la esfera pública con la DSI, la Acción Católica, el Concilio Vaticano II y el desarrollo de la Teología de la Liberación en casi todo el continente. La elección de Juan Pablo II en 1978 como Sumo Pontífice impulsó el cambio definitivo de la reposición que "debía" ocupar la Iglesia católica y los laicos en el mundo contemporáneo a la entrada del nuevo milenio de la era cristiana. El trabajo pastoral y político que desplegó con sus viajes, mediaciones y pronunciamientos, puso en la mira a un líder carismático que luchaba contra la secularización y promovía el protagonismo del laicado católico en los asuntos públicos. Este laicado muchas veces estaba alejado del clero, pero era comprometido y fiel.

El cambio fue tan significativo que caló en los episcopados regionales. La misión estaba clara: buscar nuevas estrategias y, desde la perspectiva de la Santa Sede, alejarse de algunos "errores" de la Teología de la Liberación. Esto se concretó en una nueva evangelización de los pueblos.

La caída del muro de Berlín en 1989 fue un parteaguas para la historia mundial afectando a la región latinoamericana. El establecimiento de un nuevo orden mundial precedido por una crisis económica y política en ambos países para la década de los noventa fue un escenario propicio para que la Iglesia católica prestara una ayuda necesaria para paliar los efectos. Sin embargo, las leyes que establecían la separación radical del Estado y la Iglesia y la imposibilidad de la

actuación de esta en las cuestiones públicas eran un impedimento. De tal manera, desde los gobiernos de turno se aprobaron un conjunto de reformas constitucionales en ambos países que detonaron en una pluralidad de acciones de las instituciones religiosas y el pueblo creyente, retomando la Iglesia católica y el movimiento laico el terreno perdido en décadas anteriores.

A partir de este momento las relaciones entre la Iglesia y el Estado cambiaron de cualidad para configurarse desde una **separación coordinada** basada en acciones que llevaron en conjunto ambas instituciones amparadas por la ley. La labor de los representantes del Vaticano con las instancias gubernamentales, los proyectos de ayuda asistencial junto a los de promoción humana que desarrolló CÁRITAS, las mediaciones políticas de la jerarquía católica en conflictos, las negociaciones para liberar a presos políticos, el desarrollo de organismos de DD. HH., la pluralidad del movimiento laical, las visitas papales y la incidencia en los medios de comunicación fueron acciones que reposicionaron a la Iglesia en la esfera pública en sectores que había perdido anteriormente.

Los hechos similares que se dieron en este mismo período de la década de los noventa en Cuba y México abrieron otra perspectiva de análisis a la propuesta de un estudio comparado sobre la reconfiguración de las relaciones Iglesia – Estado en Cuba y México. Se transversalizó el análisis de la influencia de las políticas de la Santa Sede para esta época. Por tanto, una conclusión que arrojó esta investigación fue reconocer la importancia de la implementación de estrategias y recursos que utilizó la Iglesia católica para este período. Esto determinó que, en el marco de la estrategia global de la Nueva Evangelización, la Iglesia católica pusiera en el epicentro de la misma a México.

Ello demostró que el cambio de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado no fue de manera fortuita, estuvo influenciado por una nueva forma de acción de la Iglesia católica sustentada en un posicionamiento más cercano a las necesidades de los contextos secularizados y laicos y a la necesidad de nuevos interlocutores para la legitimación de los gobiernos de turno en crisis.

El camino hacia la coordinación entre la Iglesia católica y el Estado en el contexto de separación en Cuba y México

Si en un principio esta investigación partía de descifrar si los acontecimientos semejantes que se daban en Cuba y México eran parte de una coincidencia histórica, al final de ella se pudo determinar que formaron parte de una estrategia institucional concreta por parte de la Iglesia en su carácter transnacional y los gobiernos nacionales ante las crisis económicas, sociales y políticas, pero sobre todo de legitimidad. Al comparar los aspectos similares y diferentes en dos países como Cuba y México sobre este tema, se hizo importante comprender los orígenes de los procesos, tendencias y cambios que permitieron la reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado para la década de los noventa.

El pontificado de Juan Pablo II marcó una transformación en la pretensión política de la Iglesia a nivel global. En el caso específico de América Latina se puede notar desde el encuentro de Puebla en 1979, un llamado de atención a obispos más críticos de los gobiernos que se vio reflejado en un fenómeno de distención desde las jerarquías nacionales. La cúpula de la Iglesia en México y en Cuba dejó de ser un contrapoder de crítica abierta, denuncia pública y de promover o acompañar las protestas por parte del clero o del laicado. En México el proceso culmina con el establecimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. En Cuba, con la preparación de la visita del papa Juan Pablo II. Esto no significa que ante determinados hechos de influencia social algunas voces de la Iglesia católica mantuvieron una actitud crítica.

La III CELAM en Puebla, México, 1979, fue una reunión que permitió la entrada al ruedo de Juan Pablo II y plantear la nueva forma de evangelización. Recién llegado al papado, comenzó a peregrinar por todo el mundo con el objetivo de tantear el terreno, conocer y acompañar a los fieles desde sus realidades. Escogió a México para el primer viaje fuera de Europa: un Estado que había roto hace más de un siglo las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, había sido un ejemplo de secularización para muchos otros países, que no tenía intenciones abiertas de establecerlas formalmente relaciones con la Iglesia católica, a la vez de

ser uno de los países con más creyentes católicos. Designó a Mons. Prigione para sortear los retos de este tipo de visita. Cumpliendo con creces, Prigione se vinculó rápidamente con la cúspide priista demostrando la capacidad de la Iglesia como un actor político. Esto provocó contradicciones con la acción pastoral que llevaba la Iglesia nacional a la cabeza del cardenal Mons. Corripio y los adeptos a la Teología de la Liberación como Mons. Samuel Ruiz. México se volvió clave en las estrategias geopolíticas de la Santa Sede y el papa Juan Pablo II viajó en múltiples ocasiones a este país.

A nivel diplomático, la delegación apostólica en México dirigida por Mons. Prigione jugó un papel fundamental. En el Caso de Cuba los pro - nuncios como representantes del Vaticano controlaron el proceso, tal fue el caso de Mons. Stella. Las acciones de estos se encaminaron a allanar el terreno de las negociaciones, eliminar la imagen de conflicto, y convertirse en una institución que puede asumir un liderazgo social efectivo ante los problemas políticos, económicos y sociales que se presenten. La CELAM de Puebla marcó la señal con la llegada de Prigione a México en la década del setenta.

Por su parte, en Cuba, la CELAM de Puebla influenció considerablemente en la toma de decisiones de la jerarquía católica. En 1981 comenzó un período que llamaron como Reflexión Eclesial Cubana (REC) que desembocó, en 1986, en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). De este encuentro, salieron las líneas pastorales de la Iglesia cubana: orante, misionera y encarnada. Esto hizo, que cambiaran las formas de hacer las cosas: salir del silencio al que estaba sometida y sentarse en una mesa de diálogo con las autoridades políticas. Diez años después volvería a reunirse la Iglesia cubana en el ECO del ENEC agregando otras dos líneas: profética e inculturada.

Sin embargo, la Iglesia como agente político con un liderazgo social efectivo en los noventa también fue representada por la otra contraparte más crítica al proceso de normalización denotando la pluralidad de intereses, posturas y acciones. En México se encuentran casos de Mons. Samuel Ruiz, Mons. Raúl Vera, como representantes de la Teología de la Liberación y sacerdotes demócratas, Mons.

Arturo Lona, hasta el Cardenal Mons. Corripio que salió en defensa de estos. En Cuba, los obispos más críticos estuvieron encabezados por Mons. Meurice. Esto también repercutió en el laicado. El ala más conservadora seguía los principios de la Nueva Evangelización. Mientras, el ala más crítica se hacían eco de las demandas de los pueblos indígenas, las injusticias sociales, opositores al régimen dictatorial y a la Teología de la Liberación.

La misión política de la Nueva Evangelización: reconfigurar las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado secularizado.

La revolución islámica, la Teología de la Liberación, el auge de las religiones protestantes y la labor política del papa Juan Pablo II, dieron indicios de que el fin de siglo estaba aportando una nueva realidad en relación con el fenómeno religioso en la esfera pública. En la década de los noventa, los especialistas que estudiaron las expresiones religiosas y sus instituciones acordaron que más que un "retorno" de lo religioso a la esfera pública, lo que se percibe es una redefinición de los límites de estas esferas como señaló José Casanova en su obra *Religiones públicas en el mundo moderno* (1994). Legorreta (2003), afirmó que en este contexto si bien la religión no integraba en su totalidad las sociedades, como ocurrió antes de la Modernidad, a final del siglo XX demostró que puede desempeñar un papel importante en la integridad e identidad de una sociedad, dependiendo de la autonomía de las estructuras religiosas, la integración cultural de los sistemas religiosos y la interdependencia estructural entre las estructuras religiosas y otras estructuras.

Por su parte, Setefano Martelli planea:

> No se trata de una simple reversibilidad o regreso a una fase precedente (premoderna), sino la creación de nuevas estructuras e instituciones que, por un lado recuperan ligas sociales, símbolos, valores de los cuales la racionalidad instrumental pensaba prescindir; y que, por otro, desarrollan nuevas estructuras, las cuales hacen aparecer ulteriores diferencias sistémicas, no acordes con las precedentes, sino como torsiones o

> interconexiones distorsionantes entre estructuras extremadamente ajenas una de la otra (Martelli, 1999, pág. 158).

Asumiendo las categorías de análisis de Aurelio Alonso (2009) y Alain Basail y Minerva Yoimy Castañeda (2019), se evidenció que en los últimos años de la década de los ochenta significaron para Cuba y México el inicio de la "maduración de las condiciones" para el cambio del tipo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado basado en las "astucias" de los actores que permitieron una reconciliación institucional. El análisis de estos acontecimientos en perspectiva comparada en los casos de Cuba y México permitió identificar los objetivos y las acciones que conformaban las agendas institucionales de la Iglesia y el Estado en los noventa y develar los intereses que cada parte tenía: Juan Pablo II a la cabeza del Estado Vaticano y la Santa Sede, las jerarquías de las Iglesias nacionales y los gobiernos de turno en cada país. Estas acciones convergieron en un cambio en las relaciones dentro de los márgenes legales de una nueva interpretación de lo que es un Estado secularizado y laico.

Concretamente, para este período de estudio se pueden identificar un cambio de las estrategias institucionales desarrolladas por parte del Estado y otras por parte de la Iglesia en los noventa que dieron lugar al cambio hacia las relaciones de coordinación.

Por parte del Estado:

- Búsqueda de legitimidad. Se centró en la necesidad de cambiar su imagen utilizando a los actores religiosos, específicamente a la jerarquía de la Iglesia católica, y aceptando públicamente manifestaciones religiosas en el espacio público.
- Modificación del marco legal que sigue garantizando la laicidad jurídica del Estado. Esto permite, tanto a nivel público como privado, un espacio de coordinación. Facilitó el acceso a medios masivos de comunicación, reconoció la labor social de las organizaciones religiosas, sin otorgarle plenos derechos políticos a sus líderes.

Por parte de la Iglesia:

- La implementación en México y Cuba de la Nueva Evangelización. Cuando los “nuevos límites jurídicos” reposicionaron a la Iglesia en la esfera pública, se planteó, una nueva forma de evangelización. Surgió de una propuesta autóctona de los obispos latinoamericanos que confirmaron la opción por los pobres depurándola de los principios de la Teología de la Liberación. Situó a México como epicentro de la misma con la intención de cambiar las nociones de laicidad en los Estados modernos y que se expandiera a todo el continente y el resto del mundo. Exigió la unidad y fidelidad al papado; promovió el laicado católico comprometido como protagonista y revindicó la presencia de la Iglesia católica en la historia nacional.

A raíz de los resultados de esta investigación, el cambio de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado puede considerarse un triunfo para la estrategia de la Nueva Evangelización. Desde los años sesenta se comenzó a tejer la idea consolidándose treinta años después. Los noventa, por tanto, son significativos para la historia universal por las crisis económicas y políticas que se sucedieron y la propuesta de un nuevo orden mundial. También debe valorarse incluir el cambio significativo de estrategia de la institución eclesial influyendo en la reconfiguración de relaciones entre la Iglesia católica y los Estados laicos y ateos como México y Cuba, respectivamente.

Juan Pablo II no quiso llamar su gran proyecto como una re - evangelización. En su lugar, dijo que era “nueva en su ardor, nueva en sus métodos”. Los documentos de la iglesia insisten en que no era un cambio de contenido, sino de forma, aún y si los reajustes pastorales fueron evidentes. El mandato de inicio estuvo cargado de simbolismos: se concibió coincidentemente con la celebración del V centenario de la primera evangelización en Santo Domingo, República Dominicana en 1992, lugar donde llegó por primera vez la Iglesia católica a América. El evento coincidió con otros actos al respecto de la fecha donde participaron varios mandatarios internacionales incluido el rey de España. Dentro de sus marcos, sacó a la luz las contradicciones internas de la institución a nivel regional segmentadas

entre “vaticanistas”, defensores de la línea papal, y los “críticos” entre los que se encontraban los representantes de la Teología de la Liberación.

Una de las estrategias que entendía Juan Pablo II que reposicionaría a la Iglesia era demostrar el sentido de unidad y fidelidad a la Santa Sede. Esto denotaba el cumplimiento de una misma línea de acción pastoral. En el ansia de demostrar la unidad, la Nueva Evangelización se convirtió en una estrategia global donde se unificaron las diversas iniciativas de las Iglesias locales. Las líneas prioritarias pusieron en el centro al laicado, haciéndolo protagonista en todos los sectores. Esto fue una significación importante que tiene su repercusión para construir procesos de transición democráticos a principios del siglo XXI. La participación de los laicos en la política fue en aumento.

En México, se puede ver en una mayor participación militante en partidos como el PAN, un partido de inspiración cristiana católica que ganó las elecciones presidenciales del año 2000. Algunos sectores progresistas militaron en el PRD. Si bien la estrategia seguida por el PRI le benefició para superar la crisis de 1994, esta investigación ofrece indicios de una relación directa entre la reconfiguración institucional y la democratización de México.

En Cuba, aunque continuaba con el mismo régimen dictatorial, con la salida de Fidel Castro y la entrada de su hermano en el 2006 se creó también un espacio de posibilidades para un cambio donde surgirán propuestas como el Proyecto Varela, con un tipo de nación democrática cristiana, a manos de laicos católicos que entraron en contradicción con los ideales socialistas del Estado. Todas estas propuestas tenían que pasar por el visto bueno del Vaticano y la jerarquía de la Iglesia. Por tanto, cuando provocaban tenciones entre la Iglesia y el Estado ya no eran del agrado. Sin embargo, la Iglesia cubana, a partir de este momento continuó siendo una voz crítica y de denuncia.

Aunque a lo largo de este informe de investigación se han señalado diferencias, lo más significativo fue encontrar semejanzas de las acciones de ambas instituciones y los efectos que provocaron. De esta manera, se pudo definir la influencia de la implementación de la Nueva Evangelización y las demás acciones

que desde la Santa Sede se pusieron en práctica como estrategia global y la búsqueda de nuevos interlocutores ante la decadencia de los dos sistemas políticos instaurados: el priismo mexicano y el socialismo cubano.

Bibliografía

¡Se acerca un Nuevo orden Mundial! (1994). *Folleto La última advertencia.*

12, A. (15 de marzo de 2023). (C. C. Machado, Entrevistador)

20, A. (novimebre de 2023). Entrevista realizada con motivo al trabajo de campo en México. (C. C. Machado, Entrevistador)

28 años dando servicios a las comunidades indígenas y campesinas marginadas del territorio de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. (2019). Obtenido de Caritas de San Cristóbal de Las Casas A. C.: https://www.caritasancristobal.org/quienes-somos/xv-anos-servicio/

3, E. (5 de febrero de 2023). Transcripción de estrevistas realizadas durante el trabajo de campo en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

5, E. (18 de febrero de 2023). Transcripción de estrevistas durante el trabajo de campo en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

8, E. (3 de marzo de 2023). Entrevistas durante el trabajo de campo en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

8, E. (3 de marzo de 2023). Transcripción de entrevistas realizadas durante el Trabajo de Campo en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

Aguirre., G. (1996). La aparición de una imagen. *Revista Amanecer, Año II* (No. 6).

Alcalá, F. G. (2014). Bucle entre laicidad y derechos humanos. *Cultura y Religión, 8*(1), 109-131. Obtenido de https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/442

Alfonso, P. (16 de septiembre de 2013). *Obispos cubanos piden lo mismo que hace 20 años.* Obtenido de Martí Noticias: https://www.martinoticias.com/a/obispos-cubanos-piden-lo-mismo-20-anos/27510.html

Alonso, A. (2008). El papa nos dejó un desafío de diálogo. *Nosotros hoy*. (R. V. González, Entrevistador) La Habana. Recuperado el 27 de diciembre de 2019, de https://rebelion.org › el-papa-nos-dejo-un-desafio-de-dialogo

Alonso, A. (2009). Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado cubano: una mirada en presente. En *El laberinto tras la caída del muro.* Buenos Aires: Ruth Casa Editorial CLACSO. Recuperado el 10 de abril de 2020, de "http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315023624/15rela.pdf"

Amador, A. G. (20 de julio de 2019). Impacto de la visita del papa Juan pablo II a Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

Angelo, M. F. (Marzo de 1995). El amor como bandera. Entrevista al padre Raúl Núñez. *Iglesia en Marcha*(53), 8-9.

Anuario Pontificio . (1983). Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

Ariel Hidalago, T. M. (9 de septiembre de 1998). Nueve disidentes detenidos durante una redada. *Infoburó*.

Autores, C. d. (1992). *Cien años de doctrina social.* México, D.F.: Universidad Iberoamericana .

Autores, C. d. (2022). *Libertad religiosa y convivencia social en Cuba.* La Habana: Acuario. Obtenido de https://www.cips.cu/wp-content/uploads/2023/02/Editado-Libertad-religiosa-y-convivencia-social-en-Cuba.pdf

Azcué, J. P. (1997). Día del joven creyente. *Vida Humana*(7).

Balancarte, R. (1993). *Historia de la iglesia en México 1929–1982, .* México: Fondo de Cultura Económica.

Baños, J. L. (13 de junio de 2016). Ley cubana de asociaciones espera por su demandada reforma. *Inter Press Service*. Obtenido de https://ipsnoticias.net/2016/07/ley-cubana-de-asociaciones-espera-por-su-demandada-reforma/

Barba, R. R. (2021). CLAROSCUROS DE LA GUERRA CRISTERA . *Fuego y Raya*(22), 13-64.

Barranco, B. (23 de Marzo de 2002). La accidentada canonización de Juan Diego . Obtenido de https://www.jornada.com.mx/2002/03/23/026a1pol.php?printver=1

Barranco, B. (25 de junio de 2008). Almeida Merino, el obispo de la democracia electoral . *La Jornada*. Obtenido de https://www.jornada.com.mx/2008/06/25/index.php?section=opinion&article=02

Barranco, B. (15 de Dicimebre de 2013). *Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo II.* Obtenido de Wordpress: https://bernardobarranco.wordpress.com/tag/luis-reynoso-cervantes/

Barranco, B. (24 de Diciembre de 2021). A 30 años del restablecimiento de relaciones Estado-iglesias. *Proceso*. Obtenido de https://www.proceso.com.mx/opinion/2021/12/24/30-anos-del-restablecimiento-de-relaciones-estado-iglesias-278021.html

Barrenchea, J. G. (19 de novimebre de 2014). La Virgen de la charca, víctima del Che. *14ymedio*. Obtenido de https://www.14ymedio.com/cultura/virgen-charca-victima-che_1_1069957.html

Basail, A. (7 de abril de 2020). Impacto de la visita del papa Juan Pablo II a Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica.* México, D. F. : Fondo de Cultur a Económica.

Battistella., J. (marz0-abril de 1999). Nacimientos y Bautizos en Consolación del Sur. *Vitral. , Año V*(30), 64-66.

Bereza, B. (2016). Las visitas papales a Cuba y su resonancia política. *Anuario Latinoamericano Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 3*, 59-69.

Blancarte, R. J. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos, XIX*(3). Obtenido de https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf

(2003). *Boletin _25 Relaciones Iglesia y Estado en México Boletin Informativo de la dirección General del Archivo Histórico.* Obtenido de https://micrositios.senado.gob.mx/AHyML/files/Boletin_25.pdf

Boletín informativo de la Embajada de Cuba. (agosto - septiembre de 1966). *Revista Sucesos de México, V*.

Bustamante, M. (8 de junio de 2020). *Enfrentar el retorno: las "visitas de la comunidad" de 1979.* Obtenido de OnCuba News: https://oncubanews.com/cuba/nacion-y-emigracion/enfrentar-el-retorno-las-visitas-de-la-comunidad-de-1979/

Brading, D. A. (1991). *De la monarquía católica a la república criolla"* . México: Fondo de Cultura Económica. Obtenido de Virreinato de Nueva España: https://humanidades.com/virreinato-de-la-nueva-espana/#:~:text=XVI%20y%20XIX.-,%C2%BFQu%C3%A9%20fue%20el%20Virreinato%20de%20Nueva%20Espa%C3%B1a?,el%20Primer%20Imperio%20de%20M%C3%A9xico.

Caballero, J. (9 de Abril de 2009). Televisa y Tv Azteca refuerzan patrones de la religión católica por medio de series. *La Jornada*. Obtenido de https://www.jornada.com.mx/2009/04/09/espectaculos/a09n1esp

Camacho, I. (2002). *La Doctrina Social de al iglesia como instrumento de esencial para la Nueva Evanelización.* Ciudad de México: IDOSOC.

Camacho, I. (2002). *La Doctrina Social de la iglesia.* México: INDOSOC.

Campistrous, M. C. (Marzo de 1995). Integración latinoamericana. *Iglesia en Marcha*(53).

Caritas. (s.f.). *¿Quiénes somos?* Obtenido de Caritas: https://www.caritas.org/quienes-somos/?lang=es

Caritas cubana. (Enero-marzo de 1995). *Revista Amanecer,, Año I*(1).

Caritas Diocesana Informa. (Mayo – Octubre de 1997). *Revista Iglesia en Marcha.*(68), 20.

Cáritas parroquial. (Mayo-junio de 1996). *Revista Aanecer, Año II*(7).

Cáritas. Entrevista al Director de Cáritas Diocesana Matanzas. (Mayo-junio de 1994). *Presencia*(20), 3-4.

Carriquiry, G. (30 de mayo de 2017). *El Sínodo de América y sus repercuciones en el continente: intuición profética y camino exploratorio.* Obtenido de Pontificia Comunisión para América LAtina: http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/el-sinodo-de-america-y-sus-repercusiones-en-el-continente--intui.html

Carroll, R. (2000). *Ayer fue la Liturgia del Mea Culpa Recitado por Juan Pablo II.* Obtenido de The Guardian: https://www.pagina12.com.ar/2000/00-03/00-03-13/pag17.htm#:~:text=Con%20las%20vestiduras%20moradas%20de,los%20derechos%20de%20los%20pueblos%2C

Castellanos, R. d. (1994). Los laicos y el modus operanti de la iglesia católcia en México. *Estudios Jalicienses*(24). Obtenido de https://www.estudiosjaliscienses.com/wp-content/uploads/2019/07/24-Los-laicos-y-el-modus-operandi-de-la-Iglesia-cat%C3%B3lica-en-M%C3%A9xico-1930-1900.pdf

Castellanos, R. d. (Junio de 2006). La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación. *Imaginario, 12*(12). Obtenido de Imaginario v.12 n.12 São Paulo jun. 2006

Castrejon, J. (1986). *Ensayos sobre política educativa.* México: INAP.

Castro, F. (1998). *Palabras de despedia*. Recuperado el 20 de mayo de 2019, de http://www.catolicos.org/visita.htm

Catasús, J. (Abril de 1997). El padre Félix Varela: un santo. *Iglesia en Marcha.* (67), 19.

Causa de beatificación del Padre Varela, noble empeño que une pueblos. . (30 de Noviembre de 2022). *Prensa Latina* . Obtenido de https://www.prensa-latina.cu/2022/11/30/causa-de-beatificacion-del-padre-varela-noble-empeno-que-une-pueblos

CELAM. (1992). *Documento Conclusivo de Santo Domingo.* Obtenido de https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

CELAM. (31 de octubre de 2015). *Celam: Documento de Santo Domingo (1992).* Obtenido de Somos Vicencianos: https://vincentians.com/es/celam-documento-de-santo-domingo-1992/

CELAM Documentos. (1992). Obtenido de Enciclopedia Mercabá: https://www.mercaba.org/Pastoral/C/celam_documentos.htm

CEREM. (mayo de 1994). Entrevista a Nicéforo Guerrero Reynoso. Concertación eclesiástica sin privilegios. *Este País*(38). Obtenido de https://archivo.estepais.com/inicio/historicos/38/6_entrevista_niceforo_concertacion.pdf

Circular colectiva del Episcopado cubano. (31 de agosto de 1960). *La Quincena,, Año VI*(15-16).

Cobo, M. L. (Enero - Febrero de 1997). Formación Laical, una prioridad de nuestra Iglesia. *Amanecer, Año III*(11).

COCC. (septiembre-octubre de 1994). El amor todo lo espera. *Presencia*(21).

Conferencia de prensa ofrecida por el Emmo. Sr. Cardenal Jaime Ortega en la tade del lunes 19 de enero de 1998. (Febrero de 1998.). *Revista Pasos, Año II*(3), 7-10.

Constitución de Guáimaro. (1869). Guáimaro, Camagüey. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/7.pdf

Constitución de la República de Cuba . (1992). La Habana: Editora Política. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2130/1.pdf

Constitución de la República de Cuba. (1901). La Habana. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/16.pdf).

Constitución de la República de Cuba. (1940). Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/36.pdf

Constitución de la República de Cuba. (1976). La Habana: Gaceta Oficial de la República de Cuba.

Constitución Política de Colombia. (1991). Bogotá. Obtenido de https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (1917). México. Obtenido de https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf

Cuba. (2020). *Informe a la ONU Nota 422/2020.* Obtenido de https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/cuba2020-es.pdf

Cuba, C. d. (Junio-julio, de 1998). El Espíritu quiere soplar en Cuba. A todos los fieles católicos y a los cubanos de Buena Voluntad. Mensaje de los obispos católcios de cuba. *Revista Iglesia en Marcha*(71), 4-7.

Cuba, C. d. (2005). *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento final e instrucción pastoral d elos obispos de Cuba.* Mñexico, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.

Cuba, O. d. (2005). El amor todo lo espera. Documento pastoral. 8 de septiembre de 1993. En *La voz de la iglesia en Cuba. 100 Documentos Episcopales.* México. D.F: Obra Nacional de la Buena Prensa.

Cuba, O. d. (2005). *La voz de la Iglesia en Cuba. 100 Documentos Episcopales .* México . D.F: Obra Nacional de la Buena Prensa.

Cuba, P. C. (15 de marzo de 1990). Resolución Final del IV Congreso del PCC. *Granma*.

Cuba, P. C. (1991). *Este congreso es el más democrático.* La Habana: Editora Política.

Cultura, P. C. (1987). *Ley Calles.* Vaticano. Obtenido de https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=LEY_CALLES

(1992). *Decreto 121. Diario Oficial.* Decreto, Poder Ejecutivo Secretaría de Gobernación. Obtenido de https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_121_28ene92_ima.pdf

(1926). *Diario Oficial, Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos .* Ley. Obtenido de https://toaz.info/doc-view-3

Díaz, J. (22 de abril de 1998). Cardenal Ortega: "El padre Sullivan no fue expulsado". *ABC*.

Díaz, P. A. (1993). Los jóvenes y Juan Pablo II. *Vida Humana.*(9).

Díez, F. M. (1992). *La Nueva Evangelización ¿restauración o alternativa?* Madrid: Ediciones Paulinas.

Diputatos, C. d. (1992). *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.* Discusión de Ley, Suprema Corte de Justicia, Procesos Legislativos, México, D. F. . Recuperado el 2024, de https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=BHGCbWrG7ukiUiW/WEuu/p8LleK/aAiRW/NIyDBMGeDXRWE9FJg0P66vtVqHkvgg8N/j0Tze47v49gQmtwabRw==

DLF, R. (7 de diciembre de 2018). *De Urbano VIII a Francisco: Ellos fueron los Papas más guadalupanos .* Obtenido de Desde la Fe. Arquidiócesis de México.: https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/los-papas-que-mostraron-amor-a-la-virgen-de-guadalupe/

Documento crítico pone a pruevba la unidad de la Iglesia en Cuba. . (28 de septiembre de 1999). Obtenido de IPS Agencia de Noticias: https://ipsnoticias.net/1999/09/cuba-documento-critico-pone-a-prueba-unidad-de-iglesia-catolica/#google_vignette

Domínguez, D. C. (4 de Diciembre de 1996). *Hacia el Gran Jubileo del año 2000.* Obtenido de Aceprensa: https://www.aceprensa.com/religion/hacia-el-gran-jubileo-del-a-o-2000/

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina : medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).* Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional. Obtenido de https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf

ECO-ENEC, D. a. (Marz-abril de 1996). A los jóvenes de Cuba. *Amanecer, Año II*(6).

Editorial. (1993). Editorial. *Vida Humana.*(4).

Editorial. (septiembre - octubre de 1994). El amor todo lo espera. *Presencia.*(21).

Editorial. (Novimebre - Diciembre de 1995). El Cardenal Gantin en su visita a Cuba encuentra una Iglesia viva y llena de esperanza. *presencia, Año III*(28).

Editorial. (1996). El ECO del ENEC. *Amanecer, Año II*(6).

Editorial. (Mayo-Junio de 1996). El padre Félix Varela hacia los altares. *Revista Amanecer., Año II*(7), p. 2.

Editorial. (Julio-Agosto de 1997). Festival. *Presencia., Año VI*(38.).

Editorial. (Mayo-Junio de 1997). LAs mujeres se reunen... *Amanecer, Año III*(13).

Editorial. (1997). Noticias. *Amanecer, Año III*(11).

Editorial. (Noviembre-Diciembre de 1997). Noticias. *Pasos, Año 1*(1).

Editorial. (septiembre-octubre de 1997). Revista Presencia. *Año VI*(39).

Editorial. (Enero-Febrero de 1997). Sección Noticias. *Amanecer, Año III*(11).

Editorial. (1997). Seccióndn de Noticias. *Amanecer, Año III*(11), 23.

Editorial. (Novimebre - Dicimebre de 1998). Noticias. *Amanecer, Año IV*(22).

Editorial. (Novimebre - Dicimebre de 1998). Noticias. . *Amanecer, Año IV*(22).

Editorial. (Enero - Febrero de 1999). Preguntas al Cardenal Ortega durante la conferencia de prensa al final de la XXVII Reunión Interamericana de Obispos. *Vitral, Año V*(29).

El amigo americano. (agosto de 1992). *Revista Voces, Año 9*(27), 16-18.

El comunismo en Cuba amenaza con represalia a los católicos. (8 de abril de 1960). *Noticias católicas,, Año XIX,* (99).

El jesuita Miguel Agunstín Pro Juárez y el camino hacia la canonización. (23 de Novimebre de 2023). Obtenido de Jesuitas de México: https://jesuitasmexico.org/blog/2023/11/23/el-jesuita-miguel-agustin-pro-juarez-y-el-camino-hacia-la-canonizacion/

Elena Judith Ortiz Martínez, A. Q. (Enero-junio de 2012). Cáritas y el trabajo común organizado en el desarrollo rural desde el enfoque de economía solidaria. *Alteridades, 22*(43). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172012000100009

Elena Sada y el Regnum Christi: cómo sobrevivió al reino de Marcial Maciel. (1 de 10 de 2021). Obtenido de https://www.rfi.fr/es/programas/salud-y-bienestar/20211001-elena-sada-c%C3%B3mo-sobrevivi%C3%B3-al-reino-de-marcial-maciel-en-el-regnum-christi-ave-negra

(novimebre de 2023). Entrevista realizada con motivo al trabajo de campo en México. (C. C. Machado, Entrevistador)

Escobar., G. (Novimebre-Dicimebre de 1998). Testimonio. *Revista Amanecer, Año IV*(22), 4.

Espino, E. (1995). Testimonio. *Revista Amanecer, Año I*(3), 4-5.

Estrada, J. A. (2016). *¿Por qué Cuba necesita una nueva Constitución?* Obtenido de Yale Law School: https://law.yale.edu/sites/default/files/area/center/kamel/sela16_fernandez_cv_sp.docx.pdf

EZLN. (6 de enero de 1994). *Sobre el EZLN y las condiciones para el diálogo. .* Obtenido de Enlace Zapatista, : https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/06/sobre-el-ezln-y-las-condiciones-para-el-dialogo/

EZLN. (13 de enero de 1994). *Sobre nombramiento de Manuel Camacho.* Obtenido de Enlace Zapatista: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/13/sobre-nombramiento-de-manuel-camacho/

Familia, E. C. (2020). *María Visión. Canal que desde la ciudad de México quiere ser una clara vsión para la Nueva Evangelización.* Obtenido de Catholic.net: https://es.catholic.net/op/articulos/50769/mara-visin.html#modal

Fantappiè, C. (Abril de 2018). El Código de 1917. En la historia del derecho de la Iglesia. *Anuario de Derecho Canónico, 7* , 41-55. Obtenido de http://dialnet.unirioja.es.articulo.pdf

Fariñas, J. L. (2016). *El derecho de asociaciones en la legislación cubana.* Obtenido de Monografías.com: https://www.monografias.com/trabajos48/derecho-asociaciones-cubana/derecho-asociaciones-cubana2

Fazio, C. (1998). *Folleto Don diego Méndez Arceo y el 68. No quiero ser perro mudo.* . México.

Federación, D. O. (1992). *Ley de Asocaciones religiosas y culto público.* Ley, México, D.F:. Obtenido de https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf

Fernández, D. (30-32 de enero – febrero de 1999). Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Revista Vitral, Año V*(29).

Fernández, G. (Mayo - Junio de 1996). Una Encíclica Social. *Revista Aanecer, Año II*(7), 19-20.

Fernández, L. M. (Julio – Agosto de 1997). Misionando. *Revista Amanecer, Año III*(14), 16-17.

Fernández, L. M. (1998). Testimonio de Laura María Fernández en el Sínodo de la Américas. *Presencia, 41*.

Fernández, M. (1984). *Religión y Revolución en Cuba. Veinticinco años de lucha ateísta.* Miami – Caracas: Saeta Ediciones – Colección Realidades .

Fernández., M. (1984). *Religión y Revolución en Cuba. (Veninticinco años de lucha ateísta).* Miami – Caracas : Saeta Ediciones – Colección Realidades.

Fernández., R. (enero-febrero de 1997). Sección Valores:Patria, Religión y Familia. *Revista Amanecer, Año III*(11), 22.

Fernando Clavijo, c. (2000). *Reformas económicas en México (1982 - 1999).* México, D.f. : CEPAL y Fondo de Cultura Económica. Obtenido de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1754/S338972C617R_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Francisco. (5 de Abril de 2019). *Acta Apocalicae Sedis.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2019/acta-aprile2019.pdf

Franco, M. d. (1993). La vocación de defender la vida.. *Vida Humana*(10).

Fregoso, F. G. (Septiembre de 2002). Juan Pablo II, Superstar. *Chasqui.* (79). Obtenido de https://www.redalyc.org/pdf/160/16007902.pdf

Fuentes, L. R. (27 de abril de 2018). La historia de la virgen “desaparecida” dos veces. *Cubanet*. Obtenido de https://www.cubanet.org/la-historia-la-virgen-desaparecida-dos-veces/

Fuentes, Y. L. (6 de diciembre de 2021). *Actos de repudio: una forma de represión de las disidencias políticas en Cuba.* Obtenido de Distintas Latitudes: https://distintaslatitudes.net/destacado/actos-de-repudio

Galli, C. M. (1996). La Historia de la Iglesia a la luz de Tertio Millennio Adviente Teología. *Teología, 2*(68), 175-219.

Gálvez, M. A. (2021). Los avatares de la libertad religiosa en México durante las últiams décadas. En C. d. Autores, *Libertad religiosa, laicidad y derechos humanos. A veinticinco años de las reformas de 1992.* Ciudad de México: Institutos de Investigacioens Jurídicas.

García, C. M. (14 de Mayo de 2014). Sacro y profano. *La Jornada*. Obtenido de https://www.jornada.com.mx/2014/05/14/opinion/026a1pol

García, D. (1995). En diálogo con un nuevo obispo. *Revista Iglesia en Marcha*(58), 9-13.

García, S. (2021). Abel Sirra Madero: El país como centro de castigo. Entrevista. *HyperMedia Magazine*. Obtenido de https://www.hypermediamagazine.com/dosieres-hm/los-juicios-del-11j/abel-sierra-madero-entrevista/

García, S. R. (Agosto de 1993). *En esta hora de gracia,.* Obtenido de https://serapaz.org.mx/primera-carta-pastoral-de-samuel-ruiz-garcia-en-esta-hora-de-gracia

García, S. R. (agosto de 1993). *En esta hora de Gracia.* Obtenido de Servicios y Asesorías para la Paz (SERAPAZ): https://serapaz.org.mx/primera-carta-pastoral-de-samuel-ruiz-garcia-en-esta-hora-de-gracia

García, V. Á. (2022). Dos carismas: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) y Marcial Maciel (1920-2008) . *Signos históricos , 24*(48). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-442020220

Garnilla, J. (1996). Testimonio. *Revista Amanecer, Año II*(7), 4.

González, L. Á. (Noviembre - Dicimebre de 1997). Entrevista a Mons. Emilio Aranguren. *Revista Pasos, Año 1*(1), 1-10.

González, M. d. (1992). LAs relaciones de la iglesia y el Estado en Me´xico. En *Estudios jurídicos en torno a la Cosntitución mexicana de 1917 en su septuagésimo quinto aniversario.* México, D. F.: UNAM. Obtenido de http://ru.juridicas.unam.mx:80/xmlui/handle/123456789/19666

González., L. Á. (Novimebre - Dicimebre de 1997). Entrevista a Mons. Emilio Aranguren. . *Pasos, Año 1*(1).

Guilbert, A. C. (2005). *Cuba. Una fe que abre caminos. Quince años en el caminar de los católicos cubanos. Artículos periodísticos. .* Miami: Ediciones Universal.

Hernández., G. (agosto de 1991). Sobre el nuevo orden mundial y los medios masivos. Añoranzas de cualquier orden menos de este. *Revista Voces, Año 8*(222), 18-19.

Hernández, V. M. (2022). *La arquidiócesis de México con Luis María Martínez. El modus vivendi con el Estado mexicano (1937-1956). Tesis para obtener el título de Doctorado. .* Ciudad de México: INAH,.

Historia de la Academia de San Carlos. (s.f.). Recuperado el octubre de 2024, de Archivo de la Academia de San Carlos: https://academiasancarlos.unam.mx/conoce-la-academia/historia/

Histórico, D. G. (2003). Boletin 25 Relaciones Iglesia y Estado en México. *Boletin Informativo de la Dirección General del Archivo Histórico*. Obtenido de https://micrositios.senado.gob.mx/AHyML/files/Boletin_25.pdf

Houtart, F. (julio-septiembre de 1997). Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia: una perspectiva sociológica. *Temas*(11).

Houtart, F. (2007). *Mercado y Religión.* La Habana: Ciencias Sociales.

Houtart, F. (2008). La Iglesia y el Socialismo del Siglo XXI. Ponencia magistral dictada el jueves 11 de octubre de 2007 en el Auditorio Monseñor Leonidas Proaño de la Universidad Politécnica Salesiana, de Quito. *Alteridad*, 46-57.

II, J. P. (28 de enero de 1979). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla, México Domingo 28 de enero de 1979 Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Inauguración de la II CELAM, Puebla, México.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_1

II, J. P. (28 de enero de 1979). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Inauguración de la III Conferencia GEneral del Episcopado Latinoamericano.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html

II, J. P. (1983). *Código del Derecho Caónico.* Obtenido de https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html

II, J. P. (16 de mayo de 1990). *Audiencia General.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900516.html

II, J. P. (16 de Mayo de 1990). *II Audiencia General.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900516.html

II, J. P. (9 de agosto de 1992). *Angelus.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1992/documents/hf_jp-ii_ang_19920809.html

II, J. P. (26 de enero de 1992). *Angelus.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1992/documents/hf_jp-ii_ang_19920126.html

II, J. P. (23 de Novimebre de 1992). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II. A los peregrinos que particiapron en la ceremonia de beatificación de 25 mártires y una religiosa mexicanos.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/november/documents/hf_jp-ii_spe_19921123_beatificaz-martiri.html

II, J. P. (23 de novimebre de 1992). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II. A los peregrinos que participaron en la ceremonia de beatificación de 25 mártires y una religiosa mexicana.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/november/documents/hf_jp-ii_spe_19921123_beatificaz-martiri.html

II, J. P. (11 de Agosto de 1993). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II. Ceremonia de Bienvenida.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930811_welcome-messico.html

II, J. P. (11 de aagosto de 1993). *Discurso del Santo PAdre Juan Pablo II. Encuentro con las comunidades indígenas.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930811_izamal-indigeni.html

II, J. P. (10 de noviembre de 1994). *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente al episcopado, al clero y a los fieles como preparación del Jubileo del año 2000.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html

II, J. P. (29 de novimebre de 1994). *Discurso del Papa Juan Pablo II al Cardenal Jaime Lucas Ortega y Alamino, Arzobispo de San Cristóbal de La Habana.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941129_cardinale-ortega-alamino.html

II, J. P. (febrero de 1996). Mensaje enviado por Su Santidad el papa Juan Pablo II al Encuentro Conmemorativo (ECO) por el décimo aniversario del ENEC. *Amanecer, Año II*(6).

II, J. P. (1996). Mensaje enviado por su Santidad el papa Juan Pablo II al encuentro conmemorativo (ECO) por el décimo aniversario del ENEC. . *Revista Amanecer, Año II*(6), 2-3.

II, J. P. (25 de enero de 1998). *Dicurso del Santo Padre. Ceremonia de despedida.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/january/documents/hf_jp-ii_spe_19980125_lahavana-departure.html

II, J. P. (1998). *El papa habla a los cubanos. Visita Pastoral a Cuba del 21 al 25 de enero de 1998.* México. D.F: Obra de la Nueva Prensa .

II, J. P. (1999). *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in América.* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html

II, J. P. (23 de enero de 1999). *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II. Misa de clausura del Sínodo para América. .* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990123_mexico-guadalupe.html

III Semana Social Católica. (1997). *Revista Presencia, Año VI*(38), 7-8.

INICIATIVA CON PROYECTO DE DECRETO, DE REFORMAS A LOS ARTÍCULOS 24, 27 Y 130 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOSLa libertad de culto. (1990). Obtenido de Congreso de la Unión: https://cronica.diputados.gob.mx/Iniciativas/54/194.html

Interior, M. d. (1994). *Resolución No. 30/94.* Obtenido de https://www.gacetaoficial.gob.cu/es/gaceta-oficial-no003-ordinaria-de-1994

Interior, M. d. (1998). *Resolución No. 163/98.* La Habana: Gaceta Oficial de Cuba. Obtenido de https://www.gacetaoficial.gob.cu/es/gaceta-oficial-no041-ordinaria-de-1998

Interior, M. d. (1998). *Resolución No.004 Ordinaria .* La Habana: Gaceta Oficial de Cuba. Obtenido de https://www.gacetaoficial.gob.cu/es/gaceta-oficial-no004-ordinaria-de-1998

Internacional, C. t. (1987). *La fe y la inculturación*. Recuperado el 2019, de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html

Iriarte, G. (Octubre de 1999). La Deuda Externa y el Jubileo 2000. *Jubileo 2000*(5).

Iriarte, G. (1999). La Deuda Externa y el Jubileo 2000. . En *Folleto Jubileo año 2000. La Deuda Externa y el Jubileo 2000.* (Vol. 5).

Jara, E. T. (2008). *Historia de la Iglesia católica en Cuba. La Igelsia en las patrias de los criollos.* La Habana: Ediciones Boloña y Editorial Ciencias Sociales.

JEHOVÁ, S. O. (s.f.). *Aunque los testigos de Jehová respetan las ceremonias nacionalistas, ¿por qué no participan en ellas?* Obtenido de Testigos de Jehová: https://www.jw.org/es/testigos-de-jehov%C3%A1/preguntas-frecuentes/por-que-no-participan-ceremonias-nacionalistas-bandera/

La Iglesia investiga el milagro de Félix Varela, padre de la patria cubana. . (18 de Novimnbre de 2022). *El debate*. Obtenido de https://www.eldebate.com/religion/iglesia/20221118/posible-milagro-hara-beato-felix-varela-padre-patria-cuba_73645.html

La Nueva Evangelización. (Junio de 1992). *Revista Voces, Año 9*(26), 13-14.

La presencia de la Santa Sede y la finalidad de su actividad en las organizaciones y relaciones internacionales. (2013). Obtenido de Nunciatura Apostólica. Embajada de la Santa Sede en España: https://www.nunciaturapostolica.es/index.php/presencia-santa-sede/

Lamas, M. (2009). La despenalización del aborto en México. *Nueva Sociedad*(220). Obtenido de http://nuso.org/articulo/la-despenalizacion-del-aborto-en-mexico/

Latinoamericano, C. G. (1992). *Santo Domingo. Nueva Evangelización. Pormoción Human y cultura cristiana.* México, D.F.: Librería Parroquial de Claveria, S.A, de C.V.

Legorreta., J. d. (2003). *Cambio religioso y modernidad en México. .* México, DF.: Universidad Iberoamericana, .

Ley de Asociaciones (Ley 54/85). (1985). Obtenido de INFOMED: https://instituciones.sld.cu/socientificas/ley-de-asociaciones-ley-5485/#:~:text=1320%20de%2027%20de%20noviembre,por%20nuestro%20trabajadores%20manuales%20e

Liedo, A. M. (1992). Vida Humana y los jóvenes. *Vida Humana*(2).

Loeza, S. (Octubre Diciembre de 1991). La Iglesia católica mexicana y las Relacioens Internacionales del Vaticano,. *FI, XXXII*(2). Obtenido de https://repositorio.colmex.mx

López, S. L. (Octubre-novimebre-dicimebre de 1994). Programa de atención a pacientes de Síndrome de Down Entrevista con Dr. Sergio Luis González López. *Revista Renacer*.

Machado, C. C. (2009). *La religiosidad popular afrocubana desde la Teoría de la Representación Social. Acercamiento sociológico al fenómeno.* Santa Clara: Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Obtenido de https://dspace.uclv.edu.cu/bitstreams/83c66795-9751-4bfb-a9ca-1323499f452d/download

Makón, A. (2004). Métodos comparativos en ciencias sociales: algunas reflexiones en relación a sus ventajas y limitaciones. Buenos Aires. Obtenido de https://cdsa.aacademica.org/000-045/665.pdf?view

Mallimaci, F. (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. *Caravelle*(108), 15-33. Obtenido de https://journals.openedition.org/caravelle/2218

Manzo, E. G. (septiembre - diciembre de 2007). La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920–1940. *Argumentos, 20*(55). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952007000300005

Marlene Betancour, L. M. (julio – agosto de 1998). Educar, otra manera de servir. *Revista Amanecer, IV*(20), 30-31.

Martelli, S. (1999). Ni la secularización ni resacralización, más bien desecularización. La teoría sociológica de la religión ante el cambio actual. *Reliciones y sociedad, 7*.

Martin, M. (1991). *Las llaves de esa sangre.* México, D.F.: Lasser Press Mexicana, S.A.

Martín, R. (Enero-Febrero de 1996). Retos actuales de la iglesia cubana a las puertas del tercer milenio. *Revista Presencia, Año III*(29), 6-7.

Masonería en Cuba. (2015). Obtenido de Gadu.org: https://www.gadu.org/antologia/masoneria-en-cuba/#:~:text=Tercer%20periodo%20colonial:%20comienzo%20de,el%20H%C3%A9roe%20Nacional:%20Jos%C3%A9%20Mart%C3%AD.

Mayer, J. (2005). *La Iglesia católica en México 1925-1965* (Vol. 30). México, D.F.: Documentos de Trabajo del CIDE. Obtenido de https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/169/1/000060392_documento.pdf

Memoria del Coloquio "La Dimensión Feminista de la Fe a los 500 años de Evangelización". (1992).

Medina, U. R.-W. (novimebre de 2021). El Real Colegio de Cirugía de Nueva España, en la Ciduad de México: a 250 años de su fundación. *Cirugía y cirujanos, 87*(5). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2444-054X2019000500595#:~:text=Enrique%20Graue%20Wiechers12.,y%20la%20Cirug%C3%ADa%20de%20M%C3%A9xico.&text=Financiaci%C3%B3nNo%20se%20recibi%C3%B3%20patrocinio%20de,llevar%20a%20cabo%20este%20a

Méndez, J. M. (1960). *Anuario Social de Cuba.* La Habana.

Menocal., C. M. (Enero-Febrero de 1999). Érase una vez en La Habana. . *Revista Vitral, Año V*(29), 13-15.

Mexicana, C. (s.f.). *¿Quiénes somos?* Obtenido de Cáritas Mexicana: https://www.caritas.org/donde-trabajamos/america-latina-y-el-caribe/mexico/?lang=es#:~:text=Caritas%20Mexicana%20fue%20fundada%20en,de%20asistencia%20social%20y%20emergencias

Mexicano, C. d. (25 de Marzo de 2000). *Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos.* Obtenido de Diócesis de Tijuana: https://www.iglesiatijuana.org/enc_jesus.html

Mexicano, U. S. (22 de Enero de 2003). *Strangers no longer: Together on the Journey of Hope.* Obtenido de United States Conference of Catholic Bishops: https://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/immigration/strangers-no-longer-together-on-the-journey-of-hope

México, S. I. (6 de Abril de 2018). *Día del joven creyente en la arquidiócesis de México.* Obtenido de COPE: https://www.cope.es/religion/hoy-en-dia/iglesia-universal/noticias/abril-dia-del-joven-creyente-arquidiocesis-mexico-20180406_1855795

Mexico. Carta de los obispos al presidente Bush. (Octubre de 1989). *Revista Iglesia solidaria*(48), 40.

Milia, M. L. (2008). La sociología histírcia, una repuesta a un desafío: explicar estructuras y procesos complejos comparables en el tiempo. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos, 6*(24), 61-77. Obtenido de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496451239004

Moliner, I. (Julio - Agosto de 1993). La religiosidad popular y el identidad cubana. *PResencia*(15).

Mora, H. G. (2 de Abril de 2013). Religiones del Mundo. *El Occidental*. Obtenido de https://bernardobarranco.wordpress.com/2013/04/10/religiones-del-mundo/

Morales, A. B. (2010). *Las unidades de análisis en el método comparativo: un enfoque teórico cualitativo.* Ciudad de México: Instituto Polítécnico Nacional. Obtenido de https://www.repositoriodigital.ipn.mx/bitstream/123456789/6091/1/TESIS%20Adan_Benitez_Morales.pdf

Morelos, S. d. (2013). *Manual de Organización Dirección General de Asuntos Religiosos.* Cuernavaca. Obtenido de http://www.transparenciamorelos.mx/sites/default/files/Ejecutivo_Central/SEGOB/oca16/MANUALORGDGAR.pdf

Murice, P. (1998). *Saludo al Santo Padre de Mons. Pedro Meurice antes de comenzar la Santa Misa.* Recuperado el 20 de mayo de 2019, de http://www.catolicos.org/visita.htm

Nación, L. (15 de abril de 1998). Presionan a un sacerdote para que se vaya de Cuba. *La Nación*. Obtenido de https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/presionan-a-un-sacerdote-para-que-se-vaya-de-cuba-nid93655/

Nájar, A. (16 de febrero de 2016). ¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco en México? . *BBC Mundo*. Obtenido de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an

Nieto, J. J. (2010). La transformación del proyecto constitucional mexicano en el neoliberalismo. . *Política y Cultura* (33). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422010000100006

Níñez, A. P. (diciembre de 1992). Los actores y sus relaciones en al IV Conferencia. Un enfoque sistémico. *Revista Pastoral Popular., Año 43*(224-225), 9-13.

Noticias México. Denuncia a favor de la vida. (enero – marzo de 1990). *Revista Iglesia Solidaria, 6*(51).

Nuestra Historia. (2015). Obtenido de Legionarios de Cristo: https://legionariosdecristo.org/historia/

Obispos, S. G. (1997). *Instrumentum Laboris. Sínodo de los Obispos. Asamblea Especial para América.* . Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01091997_usa-instrlabor_sp.html

Ortega, J. (Febrero de 1998). Conferencia de prensa ofrecida por el Emmo. Sr. Cardenal Jaime Ortega en la tade del lunes 19 de enero de 1998. *Revista Pasos., Año II*(3), 7-10.

Ortega, J. (1 de Septiembre de 2015). Progrma: Con dos que se quieran 2. (A. Pérez, Entrevistador)

Otálora, C. C. (2006). La evangelización de la política. *Theologica Xaveriana*, 275-294. Obtenido de https://www.redalyc.org/pdf/1910/191017561004.pdf

Payá, A. (13 de Agosto de de 2003). *El Proyecto Varela y la Primavera de Cuba.* Obtenido de CADAL: https://www.cadal.org/articulos/

Payá, O. (31 de enero de 2010). *Oswaldo Payá y el Movimiento Cirstiano Liberación.* Obtenido de SlideShere: https://es.slideshare.net/slideshow/oswaldo-pay-y-el-movimiento-cristiano-liberacin-dic2009/3040685

Perea, E. A. (january de 1992). El IV Congreso del PCC . *America Latina Hoy*. Obtenido de https://www.researchgate.net/publication/26472253_El_IV_Congreso_del_Partido_Comunista_de_Cuba/link/0f31753c7a34ce3574000000/download

Pérez-Rayón, N. (marzo-agosto de 2015). Juan Pablo II y México. ¿Una relación especial en el contexto mundial? *Intersticios Sociales*(9).

Pino, E. E. (1996). Testimonio. *Amanecer, Año II*(6).

Polcari., M. R. (2003). *Historia de la Iglesia católica en Cuba.* (Vol. Tomo I.). Ediciones Universal.

Polcari., R. S. (2003). *Historia de la Iglesia católica en Cuba.* (Vol. Tomo II). Miami: Ediciones Universal.

Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2010). Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html

Por un comienzo de siglo libre de Deuda. (julio de 1998). *El Cuerno del Jubileo.*(2).

Prado, M. F. (Mayo – Junio de 1998). Padre y pastor. Entrevista a Monseñor Meurice. *Revista Amanecer, Año IV*(19), 5-9.

Prado, Y. (Enro - Febrero de 1997). Sección De la Historia: Espada, el obispo que nos quiso bien. *Revista Amanecer, Año III* (11. Año III), 10-11.

Prado, Y. (Septiembre-Octubre de 1997). Del sepulcro a la veneración. *Revista Amanecer, Año III*(15), 12-13.

Prado, Y. (Marzo-Abril de 1997). En la colina de la Historia. *Revista Amanecer, Año III*(12), 12-13.

Prado, Y. (septiembre-octubre de 1997). Sal y luz en el corazón del mundo. *Amanecer, Año III*(15).

Prego, F. (Enero - Febrero de 1997). Entrevista. Hablando con el Obispo. . *Revista Amanecer, Año III*(11), 4-6.

Preguntas al Cardenal Ortega durante la conferencia de presna al final de la XXVII Reunión Interamericana de obispos. (enero – febrero de 1999). *Revista Vitral, Año V*(29), 92-94.

Presentación. La Deuda Externa y el Jubileo 2000. (Octubre de 1999). *Folleto Jubileo año 2000*(5).

Pronunciamiento por la vida. (julio de 1989). *Revista Iglesia solidaria., 5,* (45), 34.

Protestan en Cuba contra manos ensangrentadas ante Martí,. (12 de febrero de 1960). *Noticias católicas, Año XIX*(83).

Ramos, A. (Noviembre - diciembre de 1995.). Testimonio: La historia de la UMAP también es de nuestra Iglesia. *Revista Presencia, Año III*(28).

Ratzinger, J. (6 de agosto de 1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación".* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_

Ravsberg, F. (23 de julio de 2012). *Adiós al padre del mayor movimiento de disidencia interna en Cuba .* Obtenido de BBC Mundo,: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/07/120722_americalatina_figura_oswaldo_paya_bd

Red de Mujeres Cristianas. (Primer Cuatrimestre de 1998). *Boletín Compañeras*(59).

(2003). *Reglamento de Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público.* México, D. F. . Obtenido de https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf

Reyes, A. N. (Septiembre - Octubre de 1996). Renovación carismática. Conversación con el p. Aurelio Navarro Reyes, párroco de la Ilgesia Cabezas. *Presencia, Año V*(33).

Reyes, A. P. (Mayo de 2004). El nuevo Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México. *RGDCEE,*(5). Obtenido de https://epikeia.leon.uia.mx/old/numeros/01/epikeia01-ley_sobre_el_culto.pdf

Ricardo, R. S. (2010). *Iglesia y Nación en Cuba (1868 - 1898).* Santiago de Cuba: Editorial de Oriente.

Richard, P. (diciembre de 1992). La Iglesia católica después de Santo Domingo. *Revista Pastoral Popular, Año 43*(224-225), 14-22.

Ricketts, J. C. (15 de agosto de 1996). *El Sínodo de 1974 y la Evangelii nuntiandi.* Obtenido de Dicastero por il Clero: https://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/30-15/dssin74.html

Ríos, M. (Marz-abril de 1996). Un llamado al corazón de los cristianos. Cáritas Cubana. *Revista Aanecer., Año II*(6), 12.

Rivera, L. (1996). Testimonio. *Revista Amanecer, Año II*(8), 6-7.

Roccaro, B. (30 de julio de 2019). Participación de la iglesia católica en la esfera pública cubana. Entrevista durante el trabajo de campo en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

Rodríguez, F. d., & Berruete, F. L. (2007). José Olallo Valdés, testigo de la misericordia. *Folletos con Él, 1*(284).

Rodríguez, M. R. (enero-febrero de 1999). La procesión va por dentro. *Revista Vitral, Año V,* (29), 35-36.

Rodríguez, R. (marzo de 1997). La religiosidad y el sincretismo popular de cara a la Nueva Evangelización. *Amanecer, Año II*(3).

Ruiz, M. R. (2006). Los programas religiosos en la radio del Valle de México: un primer acercamiento. . *Versión*(17), 289-305. Obtenido de https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/267/266

Ruiz, M. R. (Enero-junio de 2014). La religión mediada: sintonizando a Dios en la radio mexicana. . *Cultrua y Religión, VIII*(1), 65-82. Obtenido de https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/440/369

Ruiz, S. (1998). Mensaje de la Diócesis de San Cristobal de las Casas ante la presente situación. *Boletín Compañeras.*(59), 33-37.

Rumbo a la IV Conferencia general del Episcopado. (junio de 1992). *Revista Voces., Año 9.*(26.), 4-5.

Santalices, M. F. (1998). *Presencia en Cuba del catolicismo. Apuntes históricos del siglo XX.* Caracas: Fundación Konrad Adenauer, ODCA.

Sartori, G. (1994). *La comparación en las Ciencias Sociales.* Madrid: Alianza Editorial.

Schmal, R. G. (2021). COMENTARIOS SOBRE LAS REFORMAS CONSTITUCIONALES EN MATERIA RELIGIOSA DE 1992, 2012 Y 2013 . En *Estado LAico y Libertad Religiosa.* Ciudad de México: UNAM. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6356/14a.pdf

Schmal, R. G. (2021). Comentarios sobre las Reformas Cosntitucionales en materia religiosas de 1992, 2012 Y 2013 . En J. Saldaña Serrano, C. A. Pérez Cuevas, & A. Patiño Reyes, *Libertad religiosa, laicidad y derechos humanos. A veinticinco años de las reformas de 1992.* Ciudad de México: UNAM. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6356/14a.pdf

Semán, R. d. (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina.* Ciudad de México: CLACSO. Obtenido de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210203073629/Religiones-espacios.pdf

Service, I. P. (14 de Abril de 1998). *CUBA: Expulsión de sacerdote reabre conflicto Iglesia-Estado.* Obtenido de Inter Press Service: https://ipsnoticias.net/1998/04/cuba-expulsion-de-sacerdote-reabre-conflicto-iglesia-estado/

Social, C. E. (2012). *Directrices para la dimensión Justicia, Paz, Fe y Política.* México. Obtenido de https://es.slideshare.net/slideshow/directrices-justicia-y-paz/42566500

Sosa, G. (Febrero - Marzo de 2004). Triunfos de los concesionarios. *Revista de Comunicación, Año XVI*(85).

Sotomayor, D. (febrero de 2023). Entrevista durante el trabajo de campo sorbe las relacioens enre la Igelsia católcia y el Estado en Cuba. (C. C. Machado, Entrevistador)

Stella, B. (marzo – abril de 1999.). El primer camino de la Iglesia es el hombre. Homilía Misa de Despedida 21 de abril de 1999. *Revista Vitral., Año V*(30), 6-11.

Triana Cordoví, J. (1999). *Cuba 1998: la reanimación económica y las restricciones del crecimiento. Informe presentado en el Seminario Anual del Desempeño de la Economía Cubana, Centro de Estudios de la Economía Cubana.* La Habana.

Ugarte., M. E. (2010). *Poder político y religioso. México siglo XIX.* (Vol. Tomo I). Ciudad de México: UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO e INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES. Obtenido de https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/4414/1/Poder%20politico%20y%20religioso%20Mexico

Ulises Aquino, O. C. (enero - julio de 2015). Veinte años: la reforma constitucional (1992-2012). Panel realizado en el Centro Cultural Cinematográfico ICAIC, el 25 de octubre de 2012. *Revista Temas*(81-82), 11-123.

UNAM, A. H. (1959). *LIGA NACIONAL DEFENSORA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.* Obtenido de http://www.ahunam.unam.mx/consultar_fcu?id=3.16

Unión, C. d. (1992). *Ley de Asociaciones religiosas y Culto Público.* Obtenido de https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=BHGCbWrG7ukiUiW/WEuu/p8LleK/aAiRW/NIyDBMGeDXRWE9FJg0P66vtVqHkvgg8N/j0Tze47v49gQmtwabRw==

Unión, C. d. (15 de julio de 1992). *Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público.* Obtenido de Cámara de Diputados de la Unión: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf

Unión, H. C. (s.f). *Los principio coloniales: Evangelización, Real Patronato e Iglesia.* Obtenido de Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión: https://www.diputados.gob.mx/museo/s_prin3.htm

Valdespino, A. (diciembre de 1959). El mensaje del Congreso. *Revista Bohemia, Año 51*(49).

Valvo, P. (2023). *La Cristiada Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929).* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas. Obtenido de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6980/1.pdf

Varela, Á. P. (mayo – junio de 1998). Iglesia y Nacionalidad. *Revista Amanecer, IV*(19), 14-15.

Varela., Á. P. (mayo – junio de 1998). Iglesia y Nacionalidad. *Revista Amanecer, Año IV*(19), 14-15.

Vaticano. (2012). *XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA.* Obtenido de https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_sp.html#La_exigencia_de_una_%E2%80%9Cnueva_evangelizaci%C3%B3n%E2%80%9D

Vázquez, M. Z. (1992). *Inculturación*. Recuperado el 2019, de http://www.vicariadepastoral.org.mx/doc_ecucim/hojas/025_incult.htm

Vázquez, R. G. (Junio-julio de 1998). Mesa Redonda: Congregaciones Religiosas dedicadas a la enseñanza en Cuba. *Revista Iglesia en Marcha*(71), 16-20.

Vela, J. A. (2018). Nueva evangelización y educación en valores. *Revista Xaverianas*. Obtenido de http://revistas.javeriana.edu.co › teoxaveriana › article › viewPDF

Velasco., M. O. (2002). *La búsqueda de Juan Diego.* México: Plaza y Janés.

Vera, R. (15 de diciembre de 2013). Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo II. *Proceso*. Obtenido de https://bernardobarranco.wordpress.com/tag/luis-reynoso-cervantes/

Vera, R. (2006). La doble vida. . *Revista Proceso* , 103-105.

Vera, R. (13 de Dicimebre de 2013). Entrevista a Bernardo Barranco. *Proceso*.

Vera, R. (13 de julio de 2017). Norberto Rivera defendió hasta el delirio al abusador Maciel. *Revista Proceso*. Obtenido de https://www.proceso.com.mx/reportajes/2017/7/13/norberto-rivera-defendio-hasta-el-delirio-al-abusador-maciel-187713.html

Vera, S. R. (1996). *Carta Pastoral “Para que la justicia yla paz se encuentren”.* San Cristobal de las Casas: Diócesis de San Cristobal de las Casas.

VI, P. (8 de diciembre de 1975). *Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi".* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

Vicencio, T. H. (2011). El Partido Acción NAcional en la lucha por la no despenalización del aborto en el Distrito Federal. *Andamios, 8*(15). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000100014

Video de presentación de Cáritas de San Cristóbal al recibir el Reconocimiento "Compartir 2012" (2012). [Película]. Obtenido de https://www.caritasancristobal.org/quienes-somos/

Watch, H. R. (1999). *La Maquinaria Represiva de Cuba: Los Derechos Humanos Cuarenta Años Después de la Revolución.* New York. Obtenido de https://www.refworld.org/es/ref/inforpais/hrw/1999/es/126611

Weldon, J. M. (julio - dicimebre de 2014). Elecciones de 1988 en México: crisis del autoritarismo. . *Revista Mexicana de Opinión Pública*(17). Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-49112014000200165

Worldometer. (2025). *Población de Cuba (En vivo).* Obtenido de https://www.worldometers.info/es/poblacion-mundial/poblacion-cuba/#google_vignette

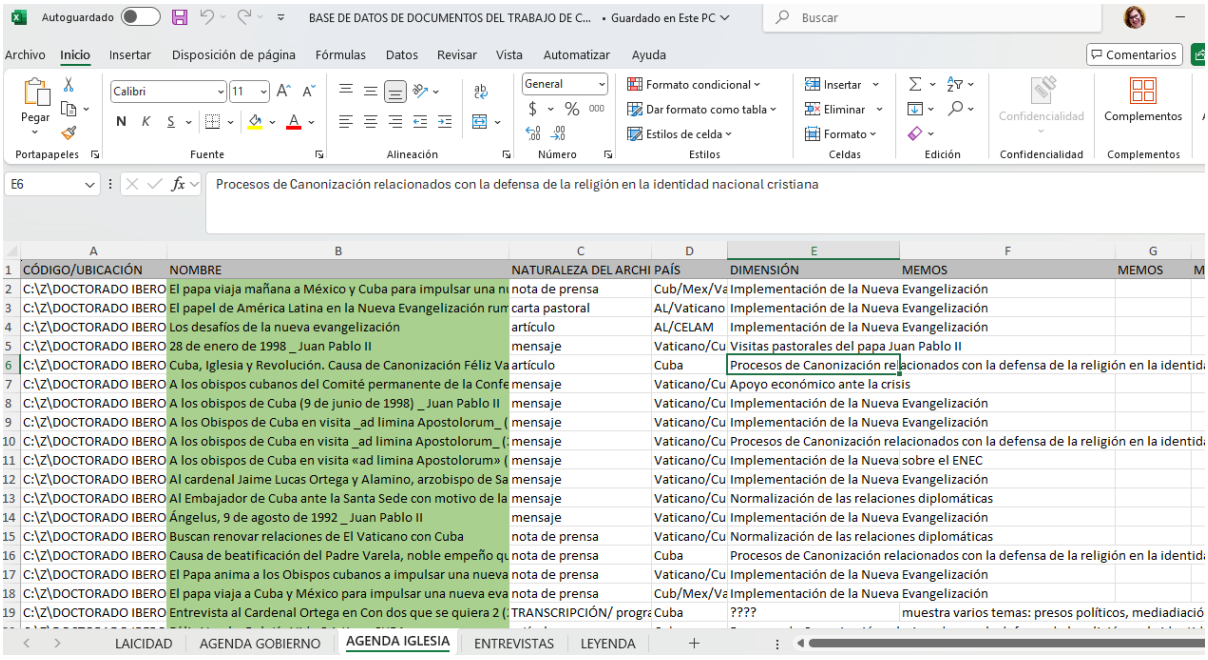
XVI, B. (21 de septiembre de 2010). *Carta Apostólica en Forma de "Motu Propio" Ubicumque et Semper con la cual se instituye el Consejo Potificio para la promoción de la Nueva Evangelización. .* Obtenido de The Holy See: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper.html

Zamora, H. (1996). Testimonio. *Revista Amanecer., Año II*(6), 6-7.

Zanetti, O. (2013). *Historia mínima de Cuba. .* Ciudad de México: El Colegio de México

ANEXOS

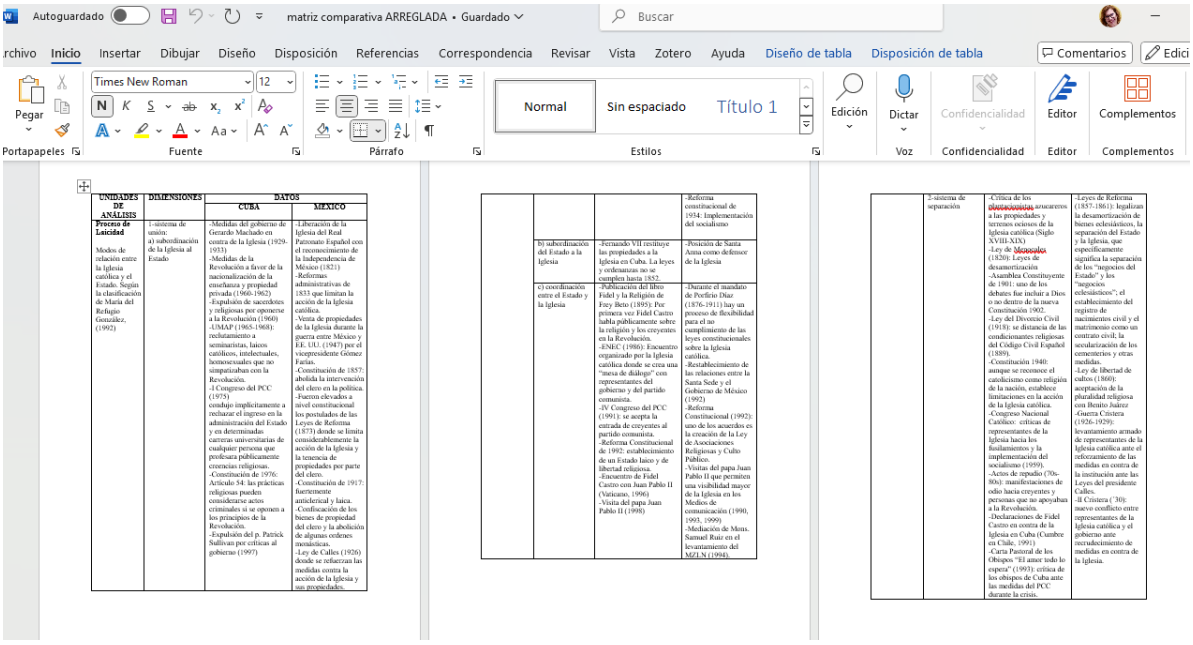
Anexo 1: Fragmento del procesador Excel para la tabulación de datos



	A	B	C	D	E	F	G
1	CÓDIGO/UBICACIÓN	NOMBRE	NATURALEZA DEL ARCHI	PAÍS	DIMENSIÓN	MEMOS	MEMOS
2	C:\Z\DOCTORADO IBERO	El papa viaja mañana a México y Cuba para impulsar una n	nota de prensa	Cub/Mex/Va	Implementación de la Nueva Evangelización		
3	C:\Z\DOCTORADO IBERO	El papel de América Latina en la Nueva Evangelización rum	carta pastoral	AL/Vaticano	Implementación de la Nueva Evangelización		
4	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Los desafíos de la nueva evangelización	artículo	AL/CELAM	Implementación de la Nueva Evangelización		
5	C:\Z\DOCTORADO IBERO	28 de enero de 1998 _ Juan Pablo II	mensaje	Vaticano/Cu	Visitas pastorales del papa Juan Pablo II		
6	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Cuba, Iglesia y Revolución. Causa de Canonización Féliz Va	artículo	Cuba	Procesos de Canonización relacionados con la defensa de la religión en la identid		
7	C:\Z\DOCTORADO IBERO	A los obispos cubanos del Comité permanente de la Confe	mensaje	Vaticano/Cu	Apoyo económico ante la crisis		
8	C:\Z\DOCTORADO IBERO	A los obispos de Cuba (9 de junio de 1998) _ Juan Pablo II	mensaje	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva Evangelización		
9	C:\Z\DOCTORADO IBERO	A los Obispos de Cuba en visita _ad limina Apostolorum_ (	mensaje	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva Evangelización		
10	C:\Z\DOCTORADO IBERO	A los obispos de Cuba en visita _ad limina Apostolorum_ (	mensaje	Vaticano/Cu	Procesos de Canonización relacionados con la defensa de la religión en la identid		
11	C:\Z\DOCTORADO IBERO	A los obispos de Cuba en visita «ad limina Apostolorum» (	mensaje	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva sobre el ENEC		
12	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Al cardenal Jaime Lucas Ortega y Alamino, arzobispo de Sa	mensaje	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva Evangelización		
13	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Al Embajador de Cuba ante la Santa Sede con motivo de la	mensaje	Vaticano/Cu	Normalización de las relaciones diplomáticas		
14	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Ángelus, 9 de agosto de 1992 _ Juan Pablo II	mensaje	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva Evangelización		
15	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Buscan renovar relaciones de El Vaticano con Cuba	nota de prensa	Vaticano/Cu	Normalización de las relaciones diplomáticas		
16	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Causa de beatificación del Padre Varela, noble empeño qu	nota de prensa	Cuba	Procesos de Canonización relacionados con la defensa de la religión en la identid		
17	C:\Z\DOCTORADO IBERO	El Papa anima a los Obispos cubanos a impulsar una nueva	nota de prensa	Vaticano/Cu	Implementación de la Nueva Evangelización		
18	C:\Z\DOCTORADO IBERO	El papa viaja a Cuba y México para impulsar una nueva eva	nota de prensa	Cub/Mex/Va	Implementación de la Nueva Evangelización		
19	C:\Z\DOCTORADO IBERO	Entrevista al Cardenal Ortega en Con dos que se quiera 2 (	TRANSCRIPCIÓN/ progra	Cuba	????	muestra varios temas: presos políticos, mediadiació	

Fuente: Elaboración propia

Anexo 2: Fragmento de la Matriz Comparativa



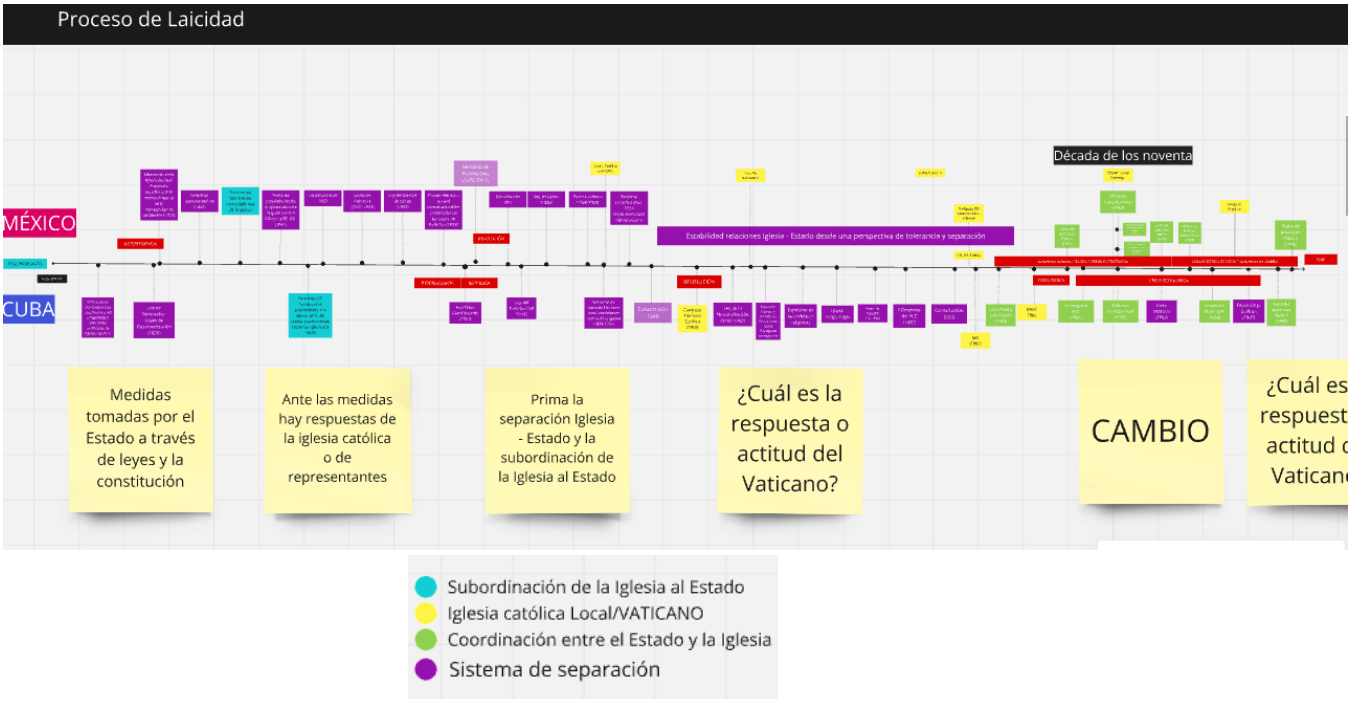
UNIDADES DE ANÁLISIS	DIMENSIONES	DATOS	
		CUBA	MÉXICO
Proceso de Laicidad Modos de relación entre la Iglesia católica y el Estado. Según la clasificación de María del Refugio González. (1992)	1-sistema de unión: a) subordinación de la Iglesia al Estado	-Medidas del gobierno de Gerardo Machado en contra de la Iglesia (1929-1933) -Medidas de la Revolución a favor de la nacionalización de la enseñanza y propiedad privada (1960-1962) -Expulsión de sacerdotes y religiosas por oponerse a la Revolución (1960) -UMAP (1965-1968): reclutamiento a seminaristas, laicos católicos, intelectuales, homosexuales que no simpatizaban con la Revolución. -I Congreso del PCC (1975) cerrando implícitamente a rechazar el ingreso en la administración del Estado y en determinadas carreras universitarias de cualquier persona que profesara públicamente creencias religiosas. -Constitución de 1976: Artículo 54: las prácticas religiosas pueden considerarse actos criminales si se oponen a los principios de la Revolución. -Expulsión del p. Patrick Sullivan por críticas al gobierno (1997)	-Liberación de la Iglesia del Real Patronato Español con el reconocimiento de la Independencia de México (1821) -Reformas administrativas de 1833 que limitan la acción de la Iglesia católica. -Venta de propiedades de la Iglesia durante la guerra entre México y EE. UU. (1947) por el vicepresidente Gómez Farías. -Constitución de 1857: abolida la intervención del clero en la política. -Fueron elevados a nivel constitucional los postulados de las Leyes de Reforma (1873) donde se limita considerablemente la acción de la Iglesia y la tenencia de propiedades por parte del clero. -Constitución de 1917: fuertemente anticlerical y laica. -Confiscación de los bienes de propiedad del clero y la abolición de algunas órdenes monásticas. -Ley de Calles (1926) donde se refuerzan las medidas contra la acción de la Iglesia y sus propiedades.

			-Reforma constitucional de 1934: Implementación del socialismo
b) subordinación del Estado a la Iglesia		-Fernando VII restituye las propiedades a la Iglesia en Cuba. La leyes y ordenanzas no se cumplen hasta 1852.	-Posición de Santa Anna como defensor de la Iglesia
c) coordinación entre el Estado y la Iglesia		-Publicación del libro Fidel y la Religión de Frey Beto (1895): Por primera vez Fidel Castro habla públicamente sobre la religión y los creyentes en la Revolución. -ENEC (1986): Encuentro organizado por la Iglesia católica donde se crea una "mesa de diálogo" con representantes del gobierno y del partido comunista. -IV Congreso del PCC (1991): se acepta la entrada de creyentes al partido comunista. -Reforma Constitucional de 1992: establecimiento de un Estado laico y de libertad religiosa. -Encuentro de Fidel Castro con Juan Pablo II (Vaticano, 1996) -Visita del papa Juan Pablo II (1998)	-Durante el mandato de Porfirio Díaz (1876-1911) hay un proceso de flexibilidad para el no cumplimiento de las leyes constitucionales sobre la Iglesia católica. -Restablecimiento de las relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno de México (1992) -Reforma Constitucional (1992): uno de los acuerdos es la creación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. -Visitas del papa Juan Pablo II que permiten una visibilidad mayor de la Iglesia en los Medios de comunicación (1990, 1993, 1999) -Mediación de Mons. Samuel Ruiz en el levantamiento del MLN (1994).

	2-sistema de separación	-Crítica de los anticlericales azucareros a las propiedades y terrenos ociosos de la Iglesia católica (Siglo XVIII-XIX) -Ley de Memoria (1820): Leyes de desamortización -Asamblea Constituyente de 1901: uno de los debates fue incluir a Dios o no dentro de la nueva Constitución 1902. -Ley del Divorcio Civil (1918): se distancia de las condicionantes religiosas del Código Civil Español (1889). -Constitución 1940: aunque se reconoce el catolicismo como religión de la nación, establece limitaciones en la acción de la Iglesia católica. -Congreso Nacional Católico: críticas de representantes de la Iglesia hacia los fusilamientos y la implementación del socialismo (1959). -Actos de repudio (70s-80s): manifestaciones de odio hacia creyentes y personas que no apoyaban a la Revolución. -Declaraciones de Fidel Castro en contra de la Iglesia en Cuba (Cumbre en Chile, 1991) -Carta Pastoral de los Obispos "El amor todo lo espera" (1993): crítica de los obispos de Cuba ante las medidas del PCC durante la crisis.	-Leyes de Reforma (1857-1861): legalizan la desamortización de bienes eclesiásticos, la separación del Estado y la Iglesia, que específicamente significa la separación de los "negocios del Estado" y los "negocios eclesiásticos"; el establecimiento del registro de nacimientos civil y el matrimonio como un contrato civil; la secularización de los cementerios y otras medidas. -Ley de libertad de cultos (1868): aceptación de la pluralidad religiosa con Benito Juárez -Guerra Cristera (1926-1929): levantamiento armado de representantes de la Iglesia católica ante el reforzamiento de las medidas en contra de la institución ante las Leyes del presidente Calles. -II Cristera (`30): nuevo conflicto entre representantes de la Iglesia católica y el gobierno ante recrudecimiento de medidas en contra de la Iglesia.

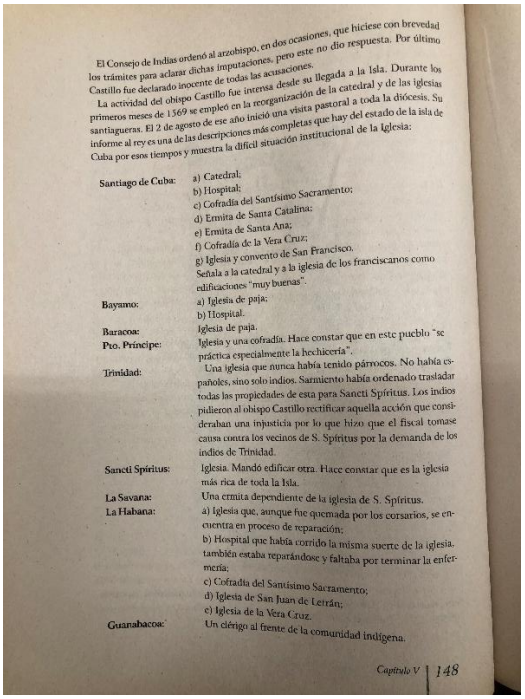
Fuente: Elaboración propia

Anexo 3: Gráficos de la línea de tiempo utilizando *Miró*



Fuente: Elaboración propia https://miro.com/app/board/uXjVNc5ullU=/

Anexo 4: Situación institucional de la Iglesia católica encuba durante la colonia



El Consejo de Indias ordenó al arzobispo, en dos ocasiones, que hiciese con brevedad los trámites para aclarar dichas imputaciones, pero este no dio respuesta. Por último Castillo fue declarado inocente de todas las acusaciones.

La actividad del obispo Castillo fue intensa desde su llegada a la Isla. Durante los primeros meses de 1569 se empleó en la reorganización de la catedral y de las iglesias santiagueras. El 2 de agosto de ese año inició una visita pastoral a toda la diócesis. Su informe al rey es una de las descripciones más completas que hay del estado de la isla de Cuba por esos tiempos y muestra la difícil situación institucional de la Iglesia:

Santiago de Cuba: a) Catedral;
b) Hospital;
c) Cofradía del Santísimo Sacramento;
d) Ermita de Santa Catalina;
e) Ermita de Santa Ana;
f) Cofradía de la Vera Cruz;
g) Iglesia y convento de San Francisco.
Señala a la catedral y a la iglesia de los franciscanos como edificaciones "muy buenas".

Bayamo: a) Iglesia de paja;
b) Hospital.

Baracoa: Iglesia de paja.

Pto. Príncipe: Iglesia y una cofradía. Hace constar que en este pueblo "se práctica especialmente la hechicería".

Trinidad: Una iglesia que nunca había tenido párrocos. No había españoles, sino solo indios. Sarmiento había ordenado trasladar todas las propiedades de esta para Sancti Spíritus. Los indios pidieron al obispo Castillo rectificar aquella acción que consideraban una injusticia por lo que hizo que el fiscal tomase causa contra los vecinos de S. Spíritus por la demanda de los indios de Trinidad.

Sancti Spíritus: Iglesia. Mandó edificar otra. Hace constar que es la iglesia más rica de toda la Isla.

La Savana: Una ermita dependiente de la iglesia de S. Spíritus.

La Habana: a) Iglesia que, aunque fue quemada por los corsarios, se encuentra en proceso de reparación;
b) Hospital que había corrido la misma suerte de la iglesia, también estaba reparándose y faltaba por terminar la enfermería;
c) Cofradía del Santísimo Sacramento;
d) Iglesia de San Juan de Letrán;
e) Iglesia de la Vera Cruz.

Guanabacoa: Un clérigo al frente de la comunidad indígena.

Capítulo V | 148

Fuente: Torres Cuevas, E.; Leiva Lajera, E. (2008): *Capítulo V La Iglesia en sus Inicios de la sociedad criolla.* En Historia de la Iglesia católica en Cuba. Editorial Ciencias Sociales, La Habana. p. 48.

Anexo 5: Juan Pablo II y el presidente Clinton

LA ULTIMA ADVERTENCIA

¡Se Acerca un Nuevo Orden Mundial!

- Los Líderes Mundiales lo Desean
- Tiene Muchos Partidarios
- Predicho Hace 2.000 Años
- Está Casi Aquí
- Cautivará al Mundo
- Cómo Evitar ser una Víctima
- Su Completo y Repentino Derrumbamiento Ha Sido Predicho
- Cómo y Cuándo Ocurrirá
- El Nuevo OrdenVerdadero

"Es una gran idea: un nuevo orden mundial, en el cual diferentes naciones se unen en una causa común . . . solamente los Estados Unidos de Norteamérica tienen, junto la categoría moral como los medios económicos para apoyarlo." George Bush, State of the Union Address, *Los Angeles Times*, 18 de febrero, 1991.

"Bajo el intrépido liderazgo del [illegible] Juan Pablo II, el Estado del Vaticano ha tomado su legítimo lugar en el mundo como una voz moral nacional. Es solamente justo que este país muestre respeto por el Vaticano, reconociéndolo diplomáticamente como un estado soberano." Dan Quayle, *Appeal to the Senate*, 22 de septiembre de 1991.

"Juan Pablo II] insiste en que los líderes no tienen una esperanza de crear un sistema político viable a menos que sea basado en el cristianismo católico romano." Malachi Martin, *Las Llaves de Esta Sangre*, pág. 494.

"De buena gana o no, preparados o no, todos estamos involucrados en una triple competencia global, intensa, sin reglas que la limiten. Sin embargo, la mayoría de nosotros no somos competidores. Somos las apuestas. Porque lo que está en competencia es quién establecerá el primer sistema mundial de gobierno que haya existido jamás en la sociedad de las naciones. . . . La competencia es intensa porque, ahora que se ha iniciado, no hay forma de revertirla ni detenerla." Malachi Martin, en *Las Llaves de Esta Sangre*, pág. 11.

"Dentes de las Naciones líderes de las naciones miembros del Consejo de estuvieron hoy en Nueva su primer reunión cumpara colocar a las Naciones al centro del nuevo al y forjar una política común en las áreas de los tratados de paz y el control de las armas. . . .

"La reunión de las 15 naciones que componen el Consejo de Seguridad señaló la primera vez que los países que componen el concilio, el cuerpo más importante de las Naciones Unidas, se reunió a su más alto nivel, desde que fue fundada como organización mundial en el año 1945." *Birmingham News*, 31 de enero de 1992.

"Aquellos de nosotros que tenemos menos de setenta años veremos por lo menos instaladas las estructuras básicas del nuevo gobierno mundial. Aquellos de nosotros de menos de cuarenta, seguramente vivirán bajo su autoridad y control legislativo, ejecutivo y judicial. De hecho, los tres rivales mismos—y, a medida que pasa el tiempo, muchos otros más—hablan de este nuevo orden mundial no como algo que está a la vuelta de una distante esquina del tiempo, sino como algo que es inminente." Malachi Martin en *Las Llaves de Esta Sangre*, pág. 12.

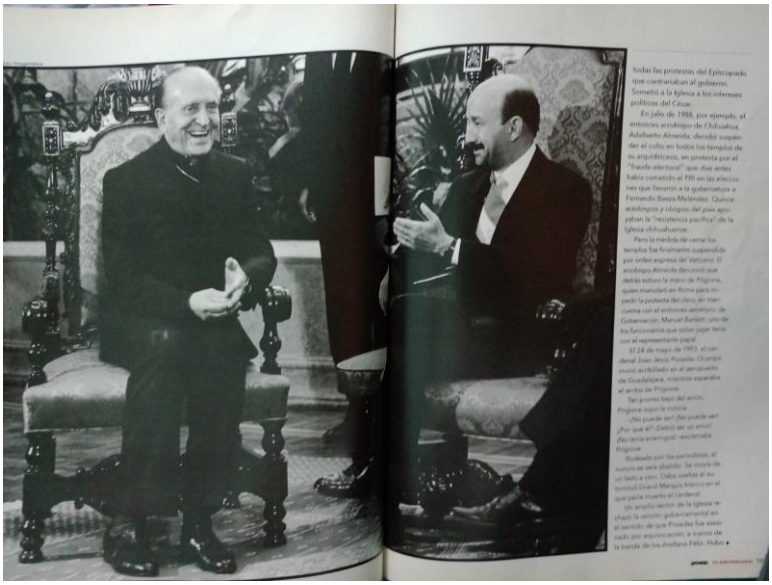
"El sueño de Orden. Como muchas ideas revolucionarias, una Europa Unida no es una nueva teoría sino el rena antigua. El sueño de orden y unidad que una vez estuvo personificado en la Roma de los Césares, siguió viviendo a través de la Edad Media (este período es denominado correctamente la Edad del Oscurantismo, no sólo en la Iglesia Católica Romana sino también en el Sacro Imperio Romano." *Time*, 6 de octubre de 1961.

"Lo que ha sido forjado bajo el Tratado de Roma en el Mercado Común Europeo, es una burocracia estrechamente unida, muy centralizada, estrictamente dirigida, muy controlada, la cual está obviamente tratando de restaurar en Europa la estructura económica del Sacro Imperio Romano." *Christian Science Monitor*, 1962.

stados Unidos de Norteamerica—El Papado—Las Naciones Unidas

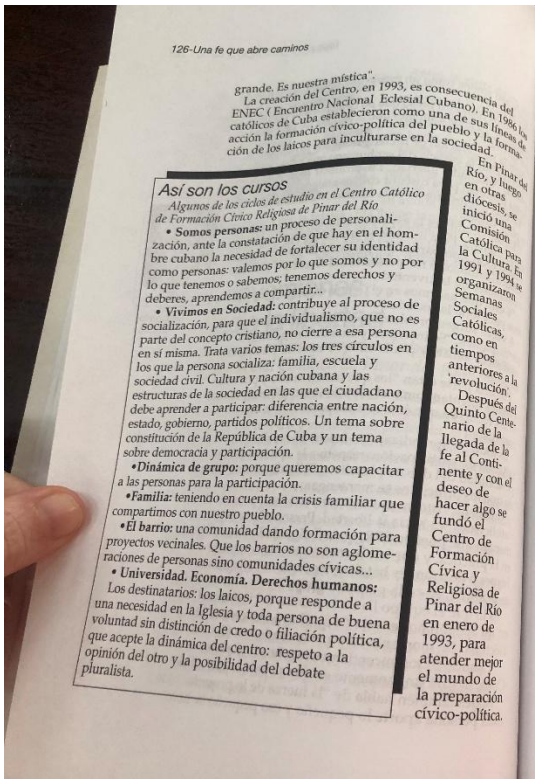
Fuente: Archivo de la Comunidad Teológica de México

Anexo 6: Mons. Prigione y presidente Salinas de Gortari



Fuente: Revista Proceso

Anexo 7: Cursos



126-Una fe que abre caminos

grande. Es nuestra mística".

La creación del Centro, en 1993, es consecuencia del ENEC (Encuentro Nacional Eclesial Cubano). En 1996 los católicos de Cuba establecieron como una de sus líneas de acción la formación cívico-política del pueblo y la formación de los laicos para inculturarse en la sociedad.

En Pinar del Río, y luego en otras diócesis, se inició una Comisión Católica para la Cultura. En 1991 y 1994 se organizaron Semanas Sociales Católicas, como en tiempos anteriores a la revolución. Después del Quinto Centenario de la llegada de la fe al Continente y con el deseo de hacer algo se fundó el Centro de Formación Cívica y Religiosa de Pinar del Río en enero de 1993, para atender mejor el mundo de la preparación cívico-política.

Así son los cursos

Algunos de los ciclos de estudio en el Centro Católico de Formación Cívico Religiosa de Pinar del Río

• **Somos personas:** un proceso de personalización, ante la constatación de que hay en el hombre cubano la necesidad de fortalecer su identidad como personas: valemos por lo que somos y no por lo que tenemos o sabemos; tenemos derechos y deberes, aprendemos a compartir...

• **Vivimos en Sociedad:** contribuye al proceso de socialización, para que el individualismo, que no es parte del concepto cristiano, no cierre a esa persona en sí misma. Trata varios temas: los tres círculos en los que la persona socializa: familia, escuela y sociedad civil. Cultura y nación cubana y las estructuras de la sociedad en las que el ciudadano debe aprender a participar: diferencia entre nación, estado, gobierno, partidos políticos. Un tema sobre constitución de la República de Cuba y un tema sobre democracia y participación.

• **Dinámica de grupo:** porque queremos capacitar a las personas para la participación.

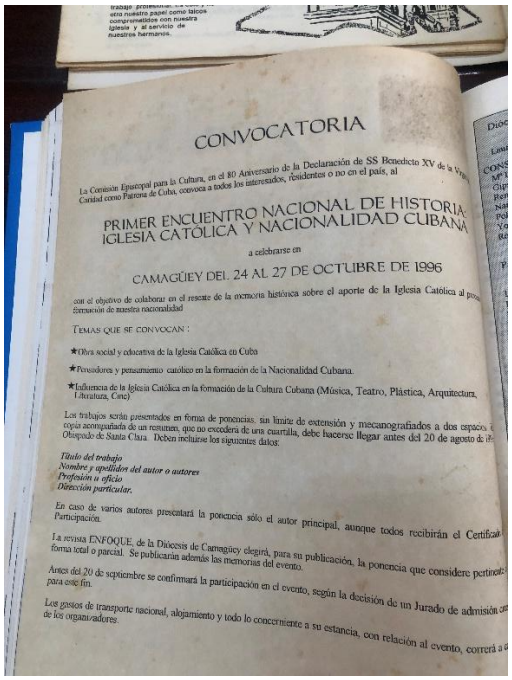
• **Familia:** teniendo en cuenta la crisis familiar que compartimos con nuestro pueblo.

• **El barrio:** una comunidad dando formación para proyectos vecinales. Que los barrios no son aglomeraciones de personas sino comunidades cívicas...

• **Universidad. Economía. Derechos humanos:** Los destinatarios: los laicos, porque responde a una necesidad en la Iglesia y toda persona de buena voluntad sin distinción de credo o filiación política, que acepte la dinámica del centro: respeto a la opinión del otro y la posibilidad del debate pluralista.

Fuente: Revista Vitral.

Anexo 8: Convocatoria al Primer encuentro Nacional de Historia



CONVOCATORIA

La Comisión Episcopal para la Cultura, en el 80 Aniversario de la Declaración de SS Benedicto XV de la Virgen de la Caridad como Patrona de Cuba, convoca a todos los interesados, residentes o no en el país, al

PRIMER ENCUENTRO NACIONAL DE HISTORIA: IGLESIA CATÓLICA Y NACIONALIDAD CUBANA

a celebrarse en

CAMAGÜEY DEL 24 AL 27 DE OCTUBRE DE 1996

con el objetivo de colaborar en el rescate de la memoria histórica sobre el aporte de la Iglesia Católica al proceso de formación de nuestra nacionalidad

TEMAS QUE SE CONVOCAN :

★Obra social y educativa de la Iglesia Católica en Cuba

★Pensadores y pensamiento católico en la formación de la Nacionalidad Cubana.

★Influencia de la Iglesia Católica en la formación de la Cultura Cubana (Música, Teatro, Plástica, Arquitectura, Literatura, Cine)

Los trabajos serán presentados en forma de ponencias, sin límite de extensión y mecanografiados a dos espacios, copia acompañada de un resumen, que no excederá de una cuartilla, debe hacerse llegar antes del 20 de agosto de 19... Obispado de Santa Clara. Deben incluirse los siguientes datos:

Título del trabajo
Nombre y apellidos del autor o autores
Profesión u oficio
Dirección particular.

En caso de varios autores presentará la ponencia sólo el autor principal, aunque todos recibirán el Certificado de Participación.

La revista ENFOQUE, de la Diócesis de Camagüey elegirá, para su publicación, la ponencia que considere pertinente, en forma total o parcial. Se publicarán además las memorias del evento.

Antes del 20 de septiembre se confirmará la participación en el evento, según la decisión de un Jurado de admisión creado para ese fin.

Los gastos de transporte nacional, alojamiento y todo lo concerniente a su estancia, con relación al evento, correrá a cargo de los organizadores.

Fuente: Revista Amanecer.

Anexo 9: Salmo de mujeres

También les queremos compartir el **SALMO DE MUJER** que hicimos en este Encuentro.

Mi ser camina de la mano de mi Dios
porque Él me regala sentirle en la alegría y en el dolor, en la lucha por compartir su rostro de mujer con mis hermanos y hermanas.

El paso de Dios lo voy experimentando en mi ser de mujer, en mi cuerpo, en mis sentimientos, en la energía divina y en la oscuridad.

Diosa ternura en mi cuerpo,
cántaro fecundo en mi ser,
valentía festiva,
dolor creativo,
danza colectiva,
energía de mi pueblo.

Se goza todo mi ser, porque ha hecho de mí, misionera fiel, solidaria, tierna, madre y cercana al pueblo pobre. Recreándome para ser sujeto.

27

Fuente: Archivo de la Comunidad Teológica de México

Anexo 10: Escudos de la Ciudad de Santa Clara

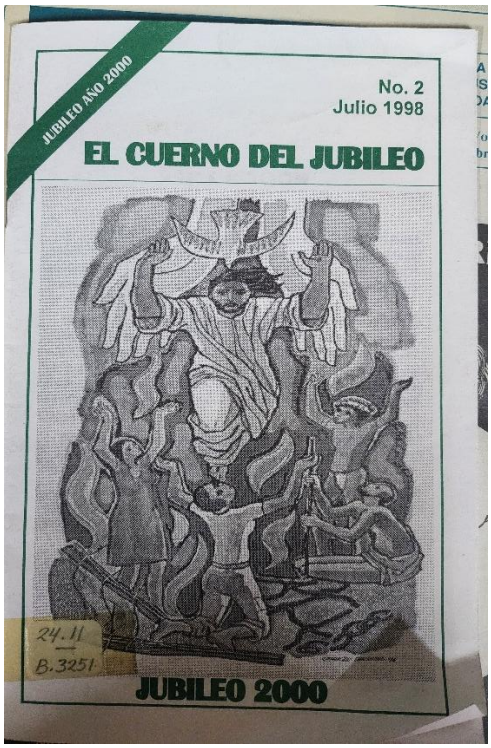
Fig.1: Monumento del Tamarindo.

Fuente: Foto personal.

Fig. 2: Escudo oficial de Santa Clara

Fuente: Santa Clara Nuestra. Sitio oficial.
https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1361670277662752&id=579836772512777&set=a.583420282154426&locale=ms_MY

Anexo 11: Folleto sobre el Jubileo 2000

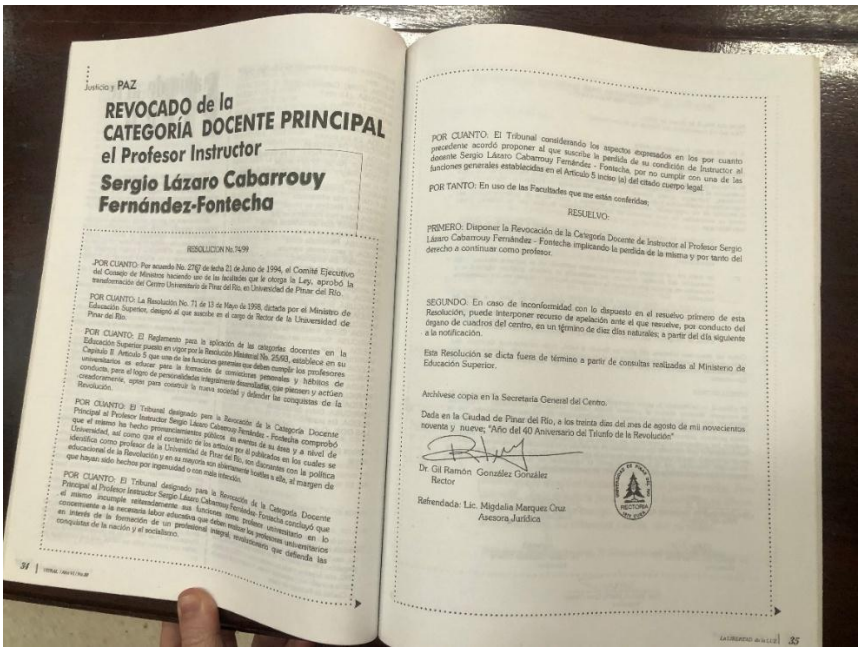


Fuente: Archivo de la Comunidad Teológica de México

Anexo 12: Mons. Prigione y presidente Carlos Salinas

Fuente: Revista Proceso

Anexo 13: Expulsión del centro de trabajo de Sergio Lázaro Cabarrouy



Justicia y PAZ

REVOCADO de la CATEGORÍA DOCENTE PRINCIPAL el Profesor Instructor

Sergio Lázaro Cabarrouy Fernández-Fontecha

RESOLUCION No. 74/99

POR CUANTO: Por acuerdo No. 2767 de fecha 21 de Junio de 1994, el Comité Ejecutivo del Consejo de Ministros haciendo uso de las facultades que le otorga la Ley, aprobó la transformación del Centro Universitario de Pinar del Río, en Universidad de Pinar del Río.

POR CUANTO: La Resolución No. 71 de 13 de Mayo de 1998, dictada por el Ministro de Educación Superior, designó al que suscribe en el cargo de Rector de la Universidad de Pinar del Río.

POR CUANTO: El Reglamento para la aplicación de las categorías docentes en la Educación Superior puesto en vigor por la Resolución Ministerial No. 210/93, establece en su Capítulo II Artículo 5 que una de las funciones generales que deben cumplir los profesores universitarios es esforzarse para la formación de convicciones personales y hábitos de conducta, para el logro de personalidades integralmente desarrolladas, que piensen y actúen creadoramente, aptas para construir la nueva sociedad y defender las conquistas de la Revolución.

POR CUANTO: El Tribunal designado para la Revocación de la Categoría Docente Principal al Profesor Instructor Sergio Lázaro Cabarrouy Fernández - Fontecha comprobó que el mismo ha hecho pronunciamientos públicos en eventos de su área y a nivel de Universidad, así como que el contenido de los artículos por él publicados en los cuales se identifica como profesor de la Universidad de Pinar del Río, son discrepantes con la política educacional de la Revolución y en su mayoría son directamente hostiles a ella, al margen de que hayan sido hechos por ingenuidad o con mala intención.

POR CUANTO: El Tribunal designado para la Revocación de la Categoría Docente Principal al Profesor Instructor Sergio Lázaro Cabarrouy Fernández - Fontecha constató que el mismo incumple reiteradamente sus funciones como profesor universitario en lo concerniente a la necesaria labor educativa que deben realizar los profesores universitarios en interés de la formación de un profesional integral, revolucionario que defienda las conquistas de la nación y el socialismo.

POR CUANTO: El Tribunal considerando los aspectos expresados en los por cuanto precedente acordó proponer al que suscribe la pérdida de su condición de Instructor al docente Sergio Lázaro Cabarrouy Fernández - Fontecha, por no cumplir con una de las funciones generales establecidas en el Artículo 5 inciso (a) del citado cuerpo legal.

POR TANTO: En uso de las Facultades que me están conferidas.

RESUELVO:

PRIMERO: Disponer la Revocación de la Categoría Docente de Instructor al Profesor Sergio Lázaro Cabarrouy Fernández - Fontecha implicando la pérdida de la misma y por tanto del derecho a continuar como profesor.

SEGUNDO: En caso de inconformidad con lo dispuesto en el resuelvo primero de esta Resolución, puede interponer recurso de apelación ante el que resuelve, por conducto del órgano de cuadros del centro, en un término de diez días naturales, a partir del día siguiente a la notificación.

Esta Resolución se dicta fuera de término a partir de consultas realizadas al Ministerio de Educación Superior.

Archívese copia en la Secretaría General del Centro.

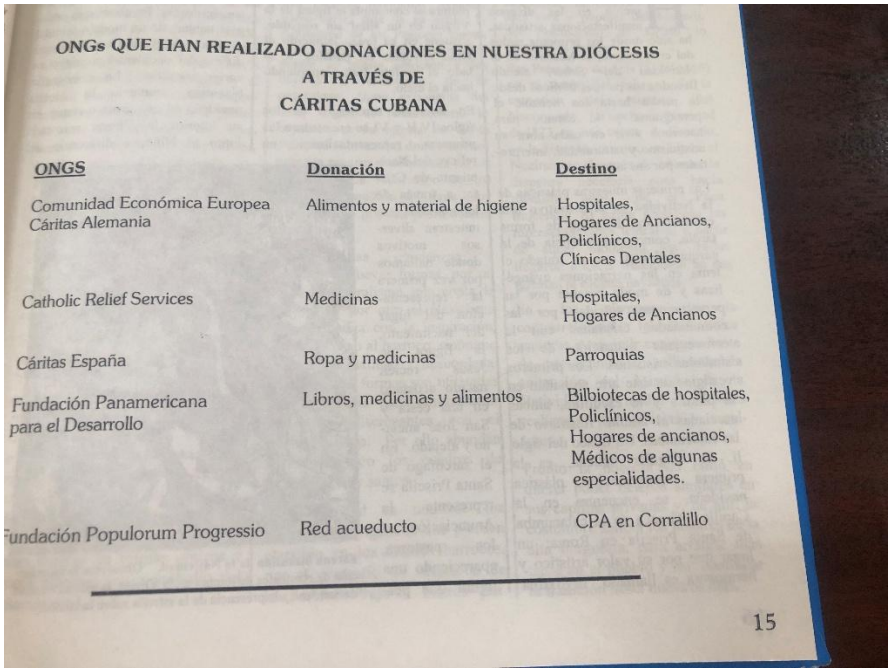
Dada en la Ciudad de Pinar del Río, a los treinta días del mes de agosto de mil novecientos noventa y nueve, "Año del 40 Aniversario del Triunfo de la Revolución"

Dr. Gil Ramón González González
Rector

Refrendada: Lic. Migdalia Marquez Cruz
Asesora Jurídica

Fuente: Revista Vitral

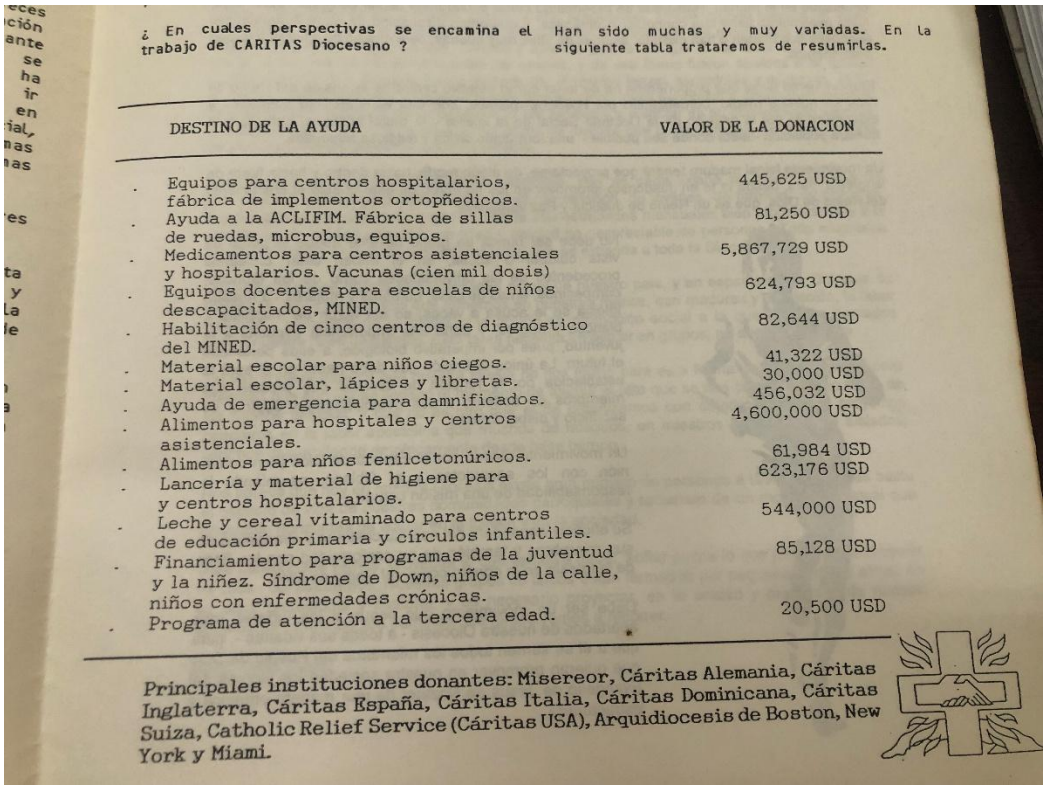
Anexo 14: Gestión de las donaciones de Cáritas al Estado cubano en la década de los noventa.



ONGs QUE HAN REALIZADO DONACIONES EN NUESTRA DIÓCESIS
A TRAVÉS DE
CÁRITAS CUBANA

ONGS	Donación	Destino
Comunidad Económica Europea Cáritas Alemania	Alimentos y material de higiene	Hospitales, Hogares de Ancianos, Policlínicos, Clínicas Dentales
Catholic Relief Services	Medicinas	Hospitales, Hogares de Ancianos
Cáritas España	Ropa y medicinas	Parroquias
Fundación Panamericana para el Desarrollo	Libros, medicinas y alimentos	Bilbiotecas de hospitales, Policlínicos, Hogares de ancianos, Médicos de algunas especialidades.
Fundación Populorum Progressio	Red acueducto	CPA en Corralillo

15

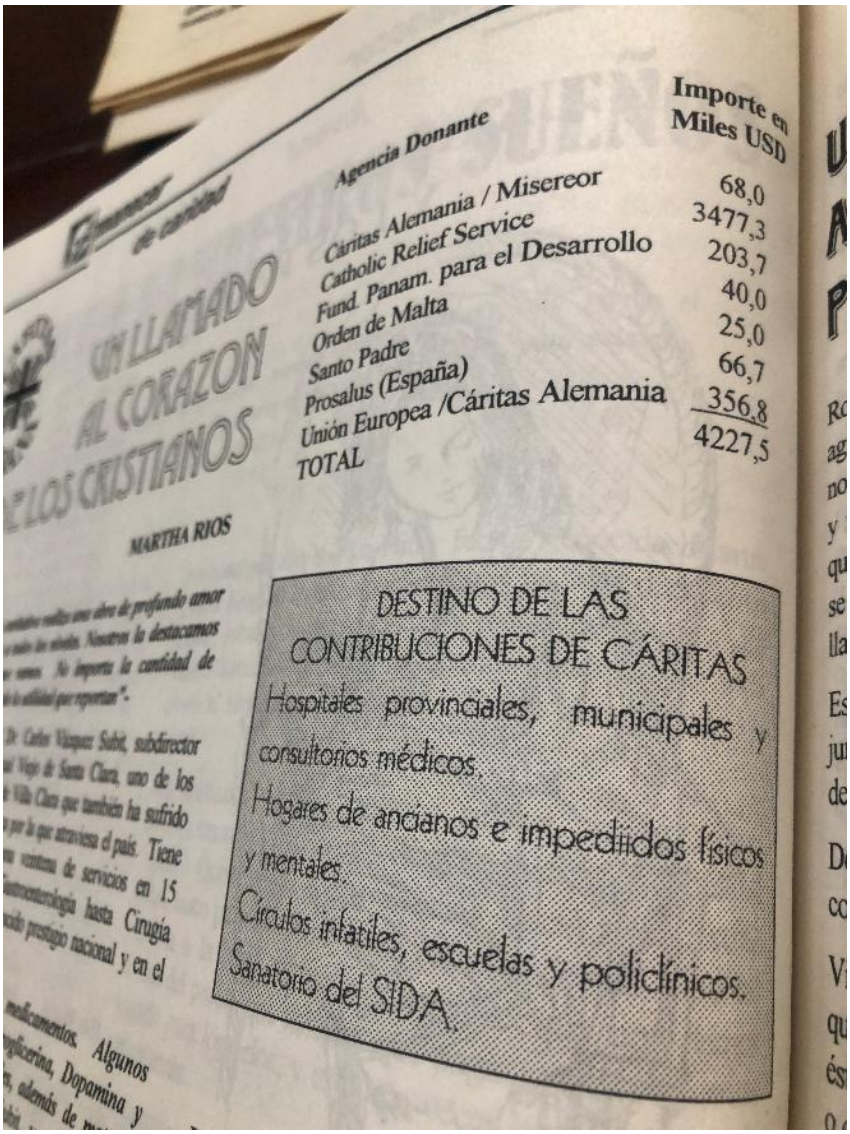


¿ En cuales perspectivas se encamina el trabajo de CARITAS Diocesano ?

Han sido muchas y muy variadas. En la siguiente tabla trataremos de resumirlas.

DESTINO DE LA AYUDA	VALOR DE LA DONACION
. Equipos para centros hospitalarios, fábrica de implementos ortopñedicos.	445,625 USD
. Ayuda a la ACLIFIM. Fábrica de sillas de ruedas, microbus, equipos.	81,250 USD
. Medicamentos para centros asistenciales y hospitalarios. Vacunas (cien mil dosis)	5,867,729 USD
. Equipos docentes para escuelas de niños descapacitados, MINED.	624,793 USD
. Habilitación de cinco centros de diagnóstico del MINED.	82,644 USD
. Material escolar para niños ciegos.	41,322 USD
. Material escolar, lápices y libretas.	30,000 USD
. Ayuda de emergencia para damnificados.	456,032 USD
. Alimentos para hospitales y centros asistenciales.	4,600,000 USD
. Alimentos para nños fenilcetonúricos.	61,984 USD
. Lancería y material de higiene para y centros hospitalarios.	623,176 USD
. Leche y cereal vitaminado para centros de educación primaria y círculos infantiles.	544,000 USD
. Financiamiento para programas de la juventud y la niñez. Síndrome de Down, niños de la calle, niños con enfermedades crónicas.	85,128 USD
. Programa de atención a la tercera edad.	20,500 USD

Principales instituciones donantes: Misereor, Cáritas Alemania, Cáritas Inglaterra, Cáritas España, Cáritas Italia, Cáritas Dominicana, Cáritas Suiza, Catholic Relief Service (Cáritas USA), Arquidiocesis de Boston, New York y Miami.



UN LLAMADO AL CORAZON DE LOS CRISTIANOS

MARTHA RIOS

Agencia Donante	Importe en Miles USD
Cáritas Alemania / Misereor	68,0
Catholic Relief Service	3477,3
Fund. Panam. para el Desarrollo	203,7
Orden de Malta	40,0
Santo Padre	25,0
Prosalus (España)	66,7
Unión Europea /Cáritas Alemania	356,8
TOTAL	4227,5

DESTINO DE LAS CONTRIBUCIONES DE CÁRITAS

Hospitales provinciales, municipales y consultorios médicos.

Hogares de ancianos e impedidos físicos y mentales.

Círculos infantiles, escuelas y policlínicos.

Sanatorio del SIDA.

Fuente: Revista Amanecer y Revista Pasos