

Un luz en la oscuridad: Analisis historico - teologico del proceso de la Reflexion Eclesial Cubana (REC) y el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC)

Author: Raúl José Arderí García

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:108869>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2020

Copyright is held by the author, with all rights reserved, unless otherwise noted.

BOSTON COLLEGE
SCHOOL OF THEOLOGY AND MINISTRY

UNA LUZ EN LA OSCURIDAD

Análisis histórico – teológico del proceso de la Reflexión Eclesial Cubana (REC)
y el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC)

Thesis Submitted as Partial Completion for the
License in Sacred Theology

by

Raúl José Arderí García S.J.

Primary Co-Mentor: Rafael Luciani
Co-Mentor: Margaret Eletta Guider O.S.F.

May 5, 2020

Índice

Siglas.....	3
Introducción.....	5
Capítulo 1 Contexto histórico de la Iglesia cubana hasta 1986.....	8
1.1 La etapa colonial (1492 – 1898).....	9
1.2 La etapa republicana (1902 – 1958).....	13
1.3 La etapa revolucionaria (1959 – 1986).....	17
1.3.1 Optimismo.....	18
1.3.2 Ruptura.....	19
1.3.3 Resistencia.....	21
1.3.4 Distensión y colaboración crítica.....	23
1.4 La recepción del Concilio en Cuba.....	27
1.5 Consideraciones finales.....	31
Capítulo 2 La REC como proceso de <i>consensus fidelium</i>.....	33
2.1 El itinerario de la REC.....	34
2.1.1 La idea inicial.....	35
2.1.2 El primer paso.....	35
2.1.3 La puesta en marcha.....	37
2.1.4 La organización.....	38
2.1.5 La consulta al pueblo de Dios.....	39
2.1.6 Las asambleas diocesanas.....	41
2.1.7 La preparación del ENEC.....	43
2.2 El <i>consensus fidelium</i>	44

2.2.1 <i>Sensus fidei fidelium</i> y <i>sensus fidei fidelis</i>	45
2.2.2 Interlocutores del <i>consensus fidelium</i>	47
2.3 La convergencia del <i>sensus fidelium</i> en la REC.....	53
2.3.1 El Documento de consulta y la diversidad del <i>sensus fidelis</i>	54
2.3.2 Las asambleas diocesanas y el diálogo como exigencia del <i>sensus fidelium</i>	57
2.4 Consideraciones finales.....	66
Capítulo 3 La celebración del ENEC desde la perspectiva de la REC.....	70
3.1 El itinerario del ENEC.....	71
3.1.1 El desafío de la reconciliación.....	76
3.2 El modelo sacramental del ENEC.....	82
3.3 Inclusión del paradigma pueblo de Dios en el modelo sacramental.....	88
3.4 Eclipse del pueblo de Dios en la eclesiología del ENEC.....	94
3.4.1 Consecuencias para la misión de la Iglesia.....	97
3.5 Consideraciones finales.....	102
Conclusiones.....	105
Bibliografía.....	111

Siglas

Iglesia católica en Cuba

AHAH	Archivo Histórico del Arzobispado de La Habana
AHSJ	Archivo Histórico <i>Societatis Jesu</i>
ACU	Agrupación Católica Universitaria
APJFP	Archivo Personal del P. José Félix Pérez
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
COCC	Conferencia de Obispos Católicos de Cuba
DAAH	Documento de aportes de la arquidiócesis de La Habana
DC	Documento de consulta
DF	Documento final
DT	Documento de trabajo
ENEC	Encuentro Nacional Eclesial Cubano
JOC	Juventud Obrera Católica
IT	Instrumento de trabajo
REC	Reflexión Eclesial Cubana

Concilio Vaticano II

AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i> sobre el apostolado de los laicos
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i> sobre la actividad misionera de la Iglesia
CD	Decreto <i>Christus Dominus</i> sobre el ministerio pastoral de los obispos
DV	Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre la divina revelación
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i> sobre la Iglesia en el mundo actual

LG	Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre la Iglesia
PO	Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> sobre el ministerio y la vida de los presbíteros
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre la sagrada liturgia
OT	Decreto <i>Optatam Totius</i> sobre la formación sacerdotal
UR	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> sobre el ecumenismo

Introducción

“Una luz en la oscuridad,
un arroyo de agua viva,
un cantar a la esperanza quiere ser tu Iglesia,
quiere ser tus manos,
quiere ser tu voz,
quiere ser tu imagen.”¹

La estrofa que encabeza esta introducción pertenece a un popular himno litúrgico elaborado por Tony Rubí en la década de los setenta y que refleja cómo la comunidad católica cubana se entendía a sí misma durante este periodo. El primer verso, que titula toda la canción, evoca los pasajes bíblicos de la misión cristiana como sal y luz del mundo (Mt 5:13 – 16) y también el combate entre la luz y las tinieblas que presenta el prólogo de cuarto evangelio (Jn 1:5). Ambas imágenes fueron fácilmente reconocidas por los católicos en Cuba en medio de las complejas circunstancias por las que atravesaba la Iglesia a partir de la Revolución de 1959. La canción, a pesar de todo, no refleja amargura o resentimiento sino que pretende entonar un “cantar a la esperanza” que convierta a la Iglesia en las manos, la voz y la imagen de Cristo en medio del pueblo cubano. Hemos elegido comenzar nuestra introducción con este texto por dos razones fundamentales. La primera razón es la importancia de las composiciones musicales autóctonas en la reforma litúrgica cubana a raíz del Concilio Vaticano II, acontecimiento eclesial en el que inscribe nuestro análisis. El segundo motivo, y más significativo, es que esta canción se convirtió en el himno de la Reflexión Eclesial Cubana (REC) y del Encuentro Nacional Eclesial

1 Tony Rubí, “Una luz en la oscuridad.” In *Cuba canta su fe: cantoral nacional*, ed. Conferencia Episcopal Cubana (México: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996), 52.

Cubano (ENEC), uno de los procesos más importantes de la Iglesia en la isla a lo largo de toda su historia y que constituye el tema de nuestro estudio.

Durante cinco años (1981 - 1986) la Iglesia cubana desarrolló un itinerario de diálogo y participación que involucró a todos sus miembros: laicos, religiosos, presbíteros y obispos, para definir las características de su misión en la Cuba socialista. El presente trabajo se propone analizar desde el punto de vista histórico – teológico del proceso de la REC y el ENEC, recuperar algunas de sus ideas centrales y examinar su desarrollo. Este itinerario no puede ser estudiado prescindiendo del impacto del Concilio Vaticano II en la isla, por lo que este trabajo también se inscribe en el estudio de la recepción conciliar en Cuba y el resto de América Latina.

Nuestro estudio se divide en tres capítulos. El primero intentará establecer un marco histórico para nuestra reflexión mostrando las particularidades de la Iglesia cubana durante los periodos colonial, republicano y revolucionario. Sin este breve análisis es difícil comprender las distintas fases por las que atravesaron las relaciones entre el gobierno socialista y la Iglesia, y cómo esta vio diezmadas no solo sus instituciones y agentes pastorales, sino también la participación de los fieles al inicio de la Revolución. Estas reflexiones nos permitirán delinear algunas características de la recepción conciliar en la isla y entender el contexto eclesial donde surgió y se desarrolló la REC, huyendo del peligro de homogeneizar la Iglesia cubana con el resto de América Latina. El segundo capítulo reconstruirá históricamente las distintas etapas de la REC así como algunas de sus ideas más importantes. En este momento utilizaremos la noción de *consensus fidelium* como la herramienta teológica que nos permitirá evaluar la interacción entre diversos actores de este proceso: fieles, teólogos y pastores. En el último capítulo nos detendremos en la celebración del ENEC para preguntarnos hasta qué punto este encuentro fue fiel al proceso de la REC y qué respuesta ofreció a los desafíos pastorales de la Iglesia en la isla.

También prestaremos atención al modelo eclesiológico propuesto por el ENEC desde la perspectiva del Concilio Vaticano II.

Hasta este momento, las pocas investigaciones realizadas sobre la REC y el ENEC describen de manera muy sucinta este recorrido o simplemente se enfocan en su punto de llegada: el Documento final y la Instrucción pastoral de los obispos de Cuba, redactados después de finalizado el ENEC.² La novedad de este estudio reside en el análisis de este proceso como un todo orgánico que nos permite comprender sus opciones teológicas – pastorales a la luz de todo el itinerario, superando una visión que reduce la REC al ENEC, y este último a su Documento final. Para ofrecer una perspectiva diversa hemos podido acceder a un considerable volumen de material de archivo, hasta ahora inédito. El número de citas del Documento final es intencionalmente reducido, con el objetivo de privilegiar el análisis del proceso más que la redacción final de sus conclusiones. No obstante, el Documento final en su inmensa mayoría solamente reproduce el Documento de trabajo discutido por los delegados del ENEC y que nosotros analizaremos en este estudio. Confiamos que el presente trabajo contribuya no solo a volver a las ideas centrales de la REC y el ENEC para evaluar su implementación en la actualidad, sino también para retomar el espíritu que caracterizó este proceso e hizo de la Iglesia cubana un espacio de comunión y participación.

2 Entre los estudios más importantes de la REC y el ENEC encontramos Rolando Cabrera García, “*Artífices de Reconciliación*”: *El Ser y La Misión Del Laico En El Magisterio y En La Praxis de La Iglesia En Cuba (1969-2000)* Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas theologiae (Roma, 2003); Petra Kuivala, *Never a Church of Silence: The Catholic Church in Revolutionary Cuba, 1959-1986* (University of Helsinki, 2019); Jesús Espeja, “Una Iglesia Viva En La Complejidad de La Revolución Cubana,” *Ciencia Tomista* 133, no. 3 (2006): 485–511.

Capítulo 1 Contexto histórico de la Iglesia cubana hasta 1986

Unos de los rasgos fundamentales de la modernidad es la conciencia histórica que penetra diversas áreas del saber humano. Esta comprensión también ha tenido consecuencias para la investigación teológica como lo reconocía Melchor Cano en su célebre tratado *De locis theologis* (1563). Para el dominico español la historia era uno de los lugares de autoridad “no propios sino ajenos” (*loci theologici alieni*) del pensar teológico. Este carácter de ajenidad no significaba un valor inferior con respecto a los *loci propii* (Escritura, Tradición apostólica, concilios, etc.) sino que los mismos no eran exclusivos de la investigación teológica.³ El Concilio Vaticano II integró esta nueva conciencia y por primera vez la historia adquirió explícitamente carta de ciudadanía en el magisterio eclesial.⁴ A través de tres conceptos claves: *aggiornamento* (puesta al día), desarrollo y *ressourcement* (volver a las fuentes), el Vaticano II rechazó una formulación de la verdad revelada según categorías estáticas, abstractas e inmutables.⁵

La conciencia histórica del Vaticano II implicó la superación del método teológico conocido como la manualística escolástica, en la cual los *loci propii* se utilizaban como simples pruebas de enunciados atemporales definidos con anterioridad. El Concilio propuso el método genético como alternativa capaz de detectar las complejidades históricas del desarrollo de la Tradición. Esta no es un depósito de contenidos inmutables, sino que como una realidad viva progresa con el tiempo.⁶ El método genético parte de la Escritura como alma de la teología y después analiza las contribuciones de los Padres de la Iglesia y los diferentes autores a lo largo de la historia. Por último busca comunicar los contenidos dogmáticos en el contexto

3 Carlos Schickendantz, “Una Elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*,” *Teología* 50, no. 110 (2013): 102.

4 Ya en las encíclicas papales sobre temas sociales desde León XIII los problemas contemporáneos habían sido objeto de reflexión por parte del magisterio.

5 John W. O’Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 36–43.

6 Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática Sobre La Divina Revelación *Dei Verbum*.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html, n. 8.

contemporáneo.⁷ No sin pocas resistencias el Vaticano II también ensayó un modo alternativo de hacer teología. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se distancia de la manualística escolástica y del método genético, comenzando su reflexión por las condiciones actuales del ser humano y el mundo. De esta manera el Vaticano II dio un “salto cualitativo” en la metodología teológica.⁸ No es solo la realidad la que viene iluminada por la revelación, sino que la misma revelación logra ser “mejor percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada” con la ayuda de los acontecimientos del mundo moderno.⁹ *Los signos de los tiempos*, por ello, no son simple descripciones del momento presente, sino verdaderos *loci alieni* no menos esenciales de los *loci propii* de la teología.

Para el estudio del proceso de la REC y el ENEC es necesario comenzar por un análisis de la historia de la Iglesia cubana. Este bosquejo nos permitirá comprender mejor los desafíos de su misión así como sus características propias. Dividiremos este capítulo en tres etapas, a saber, la Cuba colonial (1492 - 1898), la etapa republicana (1902 - 1958) y el periodo revolucionario hasta la celebración del ENEC (1959 – 1986). Al final de este capítulo nos detendremos en las peculiaridades de la recepción del Concilio Vaticano II en la isla como condición de posibilidad de este proceso eclesial.

1.1 La etapa colonial (1492 – 1898)

Desde la conquista de Cuba hasta la derrota española en la Guerra Hispanoamericana, el Patronato Regio fue la institución que modeló los destinos de la Iglesia según los intereses de

7 Concilio Vaticano II, “Decreto *Optatam Totius* Sobre La Formación Sacerdotal.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html, n. 16.

8 Schickendantz, “Una Elipse con dos focos,” 90.

9 Concilio Vaticano II, “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* Sobre La Iglesia En El Mundo Actual.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, n. 44.

España. Esta entidad se remonta a 1508 con la Bula *Universalis Ecclesiae* mediante la cual el Papa Julio II concedió prácticamente a la Corona el gobierno de todos los asuntos ordinarios de la Iglesia.¹⁰ Los Reyes de España no eran simplemente patronos de la Iglesia sino auténticos vicarios del Romano Pontífice con verdaderas facultades jurisdiccionales.¹¹ No es extraño que en este contexto muchos prelados consideraran la fidelidad a la monarquía como un sinónimo de su identidad católica.

En este periodo también existieron sacerdotes y obispos verdaderamente preocupados por el bienestar de los habitantes de la isla. El intervalo de 1685 a 1832 es definido por el historiador Manuel Maza como el siglo de oro de la Iglesia en Cuba, caracterizado por la alianza con las élites criollas de la isla, el aumento del clero nativo y la presencia de obispos visionarios que fundaron importantes instituciones.¹² Este lapso de tiempo se extiende desde la llegada a La Habana del obispo Diego Evelino de Compostela (1638 – 1704) hasta la muerte de Juan José Díaz de Espada y Landa (1756 – 1832). El historiador Rigoberto Segreo Ricardo sostiene que la alianza entre el clero y las élites criollas no debería ser entendida como un compromiso entre dos instituciones independientes, sino como una mutua compenetración donde los criollos eran parte dominante de la Iglesia y por lo tanto ella defendía los intereses de este grupo.¹³ La creación de la Cátedra de Constitución en el Seminario habanero por el obispo Espada y su encomienda al joven sacerdote Félix Varela y Morales (1788 – 1853) es un ejemplo de esta relación entre el clero y las élites criollas.¹⁴

10 La monarquía fue encargada de cobrar los diezmos, determinar los límites jurisdiccionales de las diócesis, presentar al Papa los candidatos para los cargos eclesiásticos, publicar los documentos pontificios, mediar la comunicación entre los obispos locales y Roma, controlar la actividad de las congregaciones religiosas y asumir el gobierno interino de las diócesis hasta que llegara la confirmación papal del candidato episcopal.

11 Manuel Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz: Cinco Ensayos Sobre Catolicismo e Historia Cubana* (Santo Domingo, RD: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, 1999), 26–27.

12 *Ibid.*, 40–44.

13 Rigoberto Segreo Ricardo, *Iglesia y nación en Cuba, 1868-1898* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2010), 18.

14 El venerable Félix Varela fue delegado electo a las Cortes españolas de 1822, autor de un proyecto para la abolición de la esclavitud en Cuba, independentista, hombre de ciencia, sacerdote entregado a los pobres y

A diferencia de otros países en América Latina las guerras de independencia en Cuba solo estallaron en la segunda mitad del siglo XIX (1868 - 1878 y 1895 - 1898). La actuación de la Iglesia durante este periodo dista de la fisonomía que había adquirido durante los tiempos del P. Varela y sus enseñanzas en el Seminario San Carlos y San Ambrosio. Con la muerte de Fernando VII en 1833 se iniciaron en España una serie de enfrentamientos entre dos facciones: la tradicional opuesta a la Ilustración y a la Revolución Francesa, y la liberal que aspiraba a crear una España moderna y libre de las influencias clericales. Paradójicamente las medidas de este último grupo fortalecieron el dominio colonial sobre Cuba desarticulando las instituciones de la burguesía criolla y rompiendo la alianza entre esta y el clero. Con la expropiación de los conventos, el cierre de los noviciados y la obligación de los religiosos de pasar al clero secular se puso fin a la autonomía económica y la influencia social que gozaba la Iglesia.¹⁵ Las principales instituciones educativas se subordinaron a los intereses de la metrópoli y se apartó de los altos cargos eclesiásticos a los sacerdotes criollos.¹⁶ El Concordato entre España y la Santa Sede de 1851 quiso poner fin a la compleja situación pastoral creadas por las medidas anteriores, pero fue un intento de restauración tradicional y al mismo tiempo un compromiso frente a la burguesía liberal, que consagró la dependencia económica e ideológica de la Iglesia frente la metrópoli.¹⁷ La reorganización de las estructuras eclesiásticas de 1852 no restauró la alianza entre el clero y las élites insulares sino que “cerró el ciclo de transformación de una Iglesia criolla en una Iglesia

migrantes, exiliado por sus ideas políticas en Estados Unidos. Llegó a ser vicario general de New York y candidato para esta sede episcopal. Como teólogo contribuyó a la redacción del Catecismo de Baltimore. Su causa de beatificación fue iniciada justamente durante la celebración del ENEC. Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 43.

15 Un ejemplo de esta política fue la expulsión de los jesuitas en 1767 como parte de un proceso cuya finalidad era eliminar la gran autonomía de la Iglesia Católica. Las propiedades jesuitas en Cuba ascendía a 3 ingenios, 3 estancias y 12 haciendas de ganado. Solo el ingenio San Ignacio de Río Blanco contaba con 242 esclavos. Todas las propiedades fueron valoradas en más de medio millón de pesos. Rigoberto Segreo Ricardo, *La Iglesia En Los Orígenes de La Cultura Cubana* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2016), 246, 260.

16 Segreo Ricardo, *Iglesia y nación en Cuba, 1868-1898*, 35.

17 *Ibid.*, 45-45.

española, iniciado por la secularización [de las órdenes religiosas].”¹⁸ El clero nativo fue sustituido por religiosos de procedencia peninsular. Esta nueva élite eclesial promovió la fidelidad de los habitantes de la isla a España de quien había recibido “civilización, lengua y fe.”¹⁹ El Seminario San Carlos y San Ambrosio fue restringido a los jóvenes que perseguían la carrera eclesiástica y de sus cátedras desaparecieron o fueron mutilados los cursos de Economía Política, Derecho, Física Experimental y Matemática. Es comprensible que durante la Guerra de los Diez Años (1868 – 1878) la mayoría del clero apoyara a la Corona, aunque algunos sacerdotes se alzaron en armas con las tropas independentistas y otros fueron deportados e incluso uno murió fusilado por sus ideas contra España. En la Guerra de 1895 la situación no fue diferente, con la mayoría de la jerarquía eclesiástica apoyando la causa española como un modo de contrarrestar la influencia de liberales y masones.²⁰

En menos de un siglo la imagen de la Iglesia había cambiado radicalmente en la isla. La época gloriosa del Seminario San Carlos donde estudiaron importantes próceres de la independencia, del Padre Varela y del obispo Espada, parecían simples recuerdos de antaño. Con la derrota española en la Guerra Hispanoamericana la jerarquía de la Iglesia fue considerada como una aliada del bando perdedor y por lo tanto antagonista de los verdaderos intereses del pueblo cubano. El propio arzobispo Francisco Sáenz de Urtri y Crespo (1842 – 1903) explicó su renuncia a la sede de Santiago de Cuba por considerar a sus propios fieles como enemigos políticos.²¹

Ante la negativa norteamericana de incorporar a los líderes cubanos en la firma del armisticio y permitir la entrada de las tropas independentistas en Santiago de Cuba, el Estado

18 Ibid., 50.

19 Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 47.

20 El propio León XIII encomendó a su Nuncio impartir la bendición papal a las tropas que partían hacia Cuba. Para un cuadro más detallado Ibid., 211–235.

21 Ibid., 219.

Mayor del Jefe del Ejército Oriental, general Calixto García, celebró una misa por Cuba libre el 8 de septiembre de 1898 en el Santuario de la Virgen de la Caridad. Aunque este acontecimiento es considerado como la “primera expresión pública de la libertad en Cuba,”²² esto no significó que el catolicismo, en sus estructuras oficiales, haya sido considerado como un elemento constituyente en la identidad de la nueva nación. Un obispo habanero reconocía este hecho en 1880 en un informe al Ministro de Ultramar: “de las doscientas mil almas que cuenta la Habana no oyen Misa ni tres mil... En este país no ha habido nunca base religiosa, es decir, que los españoles fuimos aquí tan poco afortunados, que lo que nos es característico y llevamos a todas partes, que es la Religión, no la trajimos aquí.”²³ El Delegado Apostólico de la Santa Sede durante la intervención norteamericana, Placide Chapelle (1842 – 1905), reconoció la abierta hostilidad de los sectores más educados de la sociedad habanera, la inmoralidad del clero secular y la indiferencia religiosa de los obreros, los blancos pobres y los mulatos de la isla.²⁴ Los enconados debates de 1901 sobre la inclusión del nombre de Dios y la separación Iglesia – Estado en la Constitución serían simplemente un reflejo del poco arraigo del catolicismo oficial en las élites políticas de la República naciente.

1.2 La etapa republicana (1902 – 1958)

El final de la guerra con España no condujo automáticamente a la independencia de Cuba. La intervención militar de Estados Unidos se extendió de 1898 a 1902 y su retirada estuvo condicionada a la aprobación por la Asamblea Constituyente de la Enmienda Platt. El principal desafío de la Iglesia en este periodo fue adquirir una verdadera fisonomía cubana en medio de

22 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento final e instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, Segunda edición. (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006), 63.

23 Citado en: Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 214.

24 Citado en: *Ibid.*, 221.

una sociedad indiferente en materia religiosa o profundamente anticlerical. De 1903 a 1912 la infraestructura eclesiástica pasó de dos a seis obispados, de los cuales algunos fueron ocupados por preladados nacidos en la isla. Un factor decisivo para lograr la *cubanización* de la Iglesia fue la promoción de un clero y una jerarquía criolla, aunque este propósito alcanzó resultados parciales.²⁵ En 1959 la mayoría del clero no era cubano sino proveniente fundamentalmente de España y estaba distribuido desigualmente a lo largo de toda la geografía.²⁶

La devoción a la Virgen de la Caridad del Cobre merece una especial atención durante el periodo republicano ya que la misma se erigió como símbolo que entrelazaba la cubanidad y la religión. Esta imagen se encuentra desde inicios de la colonia en el poblado minero de El Cobre, muy cerca de Santiago de Cuba. El culto de esta virgen morena pasó de los esclavos negros y mulatos del Cobre a la oligarquía criolla para luego ser promovida por la propia jerarquía, que en sus inicios la veía con recelo y promovía otras devociones marianas. La veneración a la Virgen del Cobre se extendió en el siglo XVIII a la región central y con las guerras de independencia del siglo XIX a toda la isla.²⁷ En 1915 un grupo de veteranos solicitó y obtuvo del Papa Benedicto XV que la Virgen de la Caridad del Cobre fuera declarada Patrona de Cuba y para ello apelaron a la devoción que le profesaban las filas del Ejército Libertador desde la Guerra de los Diez

25 En esta dirección resalta Manuel Arteaga y Betancourt (1879 – 1963), arzobispo de La Habana (1941) y primer Cardenal cubano (1946). Arteaga procedía de una familia conocida por su apoyo al independentismo y él mismo acompañó en Venezuela a un tío sacerdote exiliado por sus ideas políticas. Otra figura de singular relieve fue Enrique Pérez Serantes (1883 – 1968), obispo de Camagüey (1922 - 1948) y arzobispo de Santiago de Cuba (1949-1968). Aunque nacido en España, Pérez Serantes emigró a la isla muy joven donde fue ordenado sacerdote luego de sus estudios en Roma. Como arzobispo de Santiago utilizó su autoridad moral para interceder ante las autoridades militares por la vida de Fidel Castro y otros asaltantes al cuartel Moncada el 26 de julio de 1953. Ignacio Uría, *Iglesia y Revolución en Cuba: Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2011); Mons. Enrique Pérez Serantes, “Paz a los muertos” (29 de julio de 1953). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 34–35; Mons. Enrique Pérez Serantes, “Carta al coronel Del Rio Chaviano” (30 de julio de 1953). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 36–37.

26 En 1955 había en Cuba 220 sacerdotes diocesanos (solo 95 cubanos de nacimiento), 461 sacerdotes religiosos (30 cubanos) y 1872 religiosas (551 cubanas). La arquidiócesis de Santiago de Cuba, con un tercio de la población solo tenía 94 sacerdotes en 1953. Uría, *Iglesia y Revolución en Cuba*, 171, 175.

27 Segre Ricardo, *La Iglesia En Los Orígenes de La Cultura Cubana*, 91–105.

Años.²⁸ No obstante, en 1859 el Cuarto Batallón de Voluntarios que luchaba en el bando español también había elegido a la Virgen como su patrona por lo que esta figura no pertenece exclusivamente a uno de los bandos enfrentados de la Cuba colonial. Como reconoce un importante estudioso del mundo político y eclesiástico de la isla, “ni en tiempos de la Colonia, ni en la República... los católicos han constituido un cuerpo político (y cultural) homogéneo.”²⁹

Durante la primera mitad del siglo XX la Iglesia cubana conoció una efervescencia de movimientos laicales impulsados por los pontificados de este periodo y desarrolló una amplia red asistencial y educativa.³⁰ Desde la creación de la República hasta 1940 los colegios dirigidos por comunidades religiosas pasaron de 4 a 112. La separación entre la Iglesia y el Estado, que imposibilitaba la subvención de las escuelas religiosas, provocó que estas no pudieran ser accesibles económicamente para la mayoría de la población cubana.³¹ Por otro lado, la Constitución de 1901 prohibía la enseñanza religiosa en las escuelas públicas aunque garantizaba el respeto de la moralidad cristiana. La acción educativa de la Iglesia insular se ubicaba entre las “dos Cubas” de entonces, la liberal y la tradicional. La primera, “laicista, recelosa de la influencia que iba adquiriendo la Iglesia en el área educativa, la moral pública y la cultura... Del otro lado, estaba la Cuba tradicional que trataba con simpatía a las decenas de religiosos españoles.”³² A partir de la década de 1920 la Iglesia recuperaría su influencia en sectores de la mediana y alta burguesía con la llegada de nuevas órdenes que ofrecían una mejor educación que el clero español. Al mismo tiempo la sociedad cubana conoció la formación de agrupaciones que

28 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *Encuentro Nacional Eclesial Cubano*, 73.

29 Mons. Carlos Manuel de Céspedes García-Menocal, “¿Puede Afirmarse Que El Pueblo Cubano Es Católico o No?,” *Temas*, no. 4 (October 1995): 18.

30 En 1925 se fundaron los Caballeros Católicos (asociación masculina), en 1928 la Federación de Juventudes Católicas, en 1931 la Agrupación Católica Universitaria (ACU) y en 1943 quedaron establecidas las cuatro ramas de la Acción Católica. Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *Encuentro Nacional Eclesial Cubano*, 64–65.

31 Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 52–53.

32 Manuel Maza Miquel, *El clero cubano y la independencia: las investigaciones de Francisco González del Valle (1881-1942)* (Santo Domingo, RD: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, S.J., 1993), 78.

se opusieron a este influjo eclesiástico como La Liga Anticlerical, fundada por el líder universitario Julio Antonio Mella.³³

La jerarquía, que en la segunda mitad del siglo XIX se había identificado con los intereses de España, guardó silencio frente a los graves problemas políticos y económicos de la Cuba republicana.³⁴ Este modo de proceder fue notorio durante el golpe de estado de 1952 con el cual Fulgencio Batista interrumpió el curso democrático de la República. La Iglesia, no obstante, a través de sus laicos se opuso a esta usurpación y participó activamente para poner fin a la dictadura de Batista. Una figura emblemática de esta postura fue José Antonio Echeverría, líder universitario quien murió mientras dirigía el fallido asalto al Palacio Presidencial en 1956. A pesar de los significativos avances en el orden social, Cuba era un país de numerosos contrastes en 1959. La isla tenía uno de los ingresos per cápita más altos de América Latina, pero el desempleo absoluto junto al trabajo precario (solamente en determinados periodos del año) alcanzaba la tercera parte de la población. La República logró importantes indicadores económicos: paridad monetaria con el dolar, grandes infraestructuras, número de médicos y automóviles por habitantes, desarrollo de los medios de comunicación y publicidad a la vanguardia de Latinoamérica, etc. El reverso de esta situación era la inmensa desigualdad entre la población urbana, donde se concentraba la mayoría de la clase media, y los habitantes del campo. En este último sector que representaba dos tercios de la población, la miseria era una característica frecuente.³⁵

33 Leonardo Fernández Otero, *La Compañía de Jesús En Cuba Entre El Real Patronato y El Estado Laico (1853 - 1933)*. (Universidad de la Habana, 2018), 30.

34 Con muy pocas excepciones, los obispos mantuvieron en este ámbito una cierta neutralidad, lo cual les permitió mantenerse al margen de las luchas entre los partidos políticos pero que al mismo tiempo hizo sus voces irrelevantes para orientar a la población en estos asuntos. Aunque con raras excepciones que confirman un juicio general, los obispos cubanos nunca se han “distinguido históricamente por sus dotes para dirigir – pastorear – la dimensión política de la vida de la Iglesia, ubicada en el marco de su esencial misión evangelizadora.” de Céspedes García-Menocal, “¿Puede Afirmarse Que El Pueblo Cubano Es Católico o No?,” 19; Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 55.

35 Uría, *Iglesia y Revolución en Cuba*, 203–204.

Aunque el catolicismo logró recuperarse de la dura crisis de la derrota española y su identificación con el régimen colonial, su influencia no se extendió homogéneamente en todos los estratos de la sociedad cubana. Las numerosas agrupaciones laicales que hemos mencionado muestran una consolidación en sectores profesionales, educativos y de la vida pública, pero no así entre las clases populares y campesinas.³⁶ Una encuesta realizada en 1954 por la Agrupación Católica Universitaria mostró que aunque la población cubana se consideraba creyente, no podía ser clasificada como practicante.³⁷ Al analizar estos datos Mons. Carlos Manuel de Céspedes llega a la conclusión que el cubano es un pueblo mayoritariamente religioso pero minoritariamente católico.³⁸ Ello permite situar en su justa medida la influencia de la jerarquía en el pueblo cubano y la postura de este ante el conflicto de la Iglesia con el nuevo gobierno.

1.3 La etapa revolucionaria (1959 – 1986)

No es una tarea sencilla analizar las relaciones entre el gobierno revolucionario y la Iglesia cubana de 1959 a 1986. La relevancia política de este periodo “fundacional” para el gobierno cubano, su relativa cercanía cronológica y el deseo de no reavivar viejos conflictos, hacen que muchos de los archivos que permitirían una visión objetiva de este periodo permanezcan clasificados por ambas partes.³⁹ A la anterior dificultad se suma la carga ideológica

36 La simpatía y el respeto que muchos practicantes de las religiones afrocubanas sienten hacia la Iglesia católica e incluso la pertenencia simultánea en ambas realidades distingue el sincretismo religioso en Cuba. Esto ha hecho posible que la Iglesia mantenga una base popular en los sectores más marginados de la sociedad cubana. Esta presencia es ambigua pero real, lo que le ha facilitado a la Iglesia desarrollar su misión evangelizadora en estos ambientes, aunque no siempre halla sabido cómo afrontar pastoralmente el fenómeno del sincretismo religioso. de Céspedes García-Menocal, “¿Puede Afirmarse Que El Pueblo Cubano Es Católico o No?,” 17.

37 El 72,5% de los encuestados se declaraban católicos. De ellos, el 27% admitían que nunca habían visto un sacerdote y solamente asistían frecuentemente a la misa dominical el 24% (17,4% de toda la población). “Encuesta nacional sobre el sentimiento religioso en el pueblo de Cuba,” citada en: Mateo Jover Marimón, “The Church.” In *Revolutionary Change in Cuba*, ed. Carmelo Mesa-Lago (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974), 400–401.

38 de Céspedes García-Menocal, “¿Puede Afirmarse Que El Pueblo Cubano Es Católico o No?,” 21.

39 Dos trabajos pioneros en la revisión de los archivos de la Iglesia cubana pueden ser considerados: Cabrera García, *Artífices de Reconciliación*; Kuivala, *Never a Church of Silence*.

de muchos análisis históricos que tienden a responsabilizar absolutamente a una de las partes por el enfrentamiento de este periodo. Para una mejor comprensión de este fenómeno hemos dividido esta etapa según la posición de la Iglesia hacia el Estado socialista. Debemos tener en cuenta que no todos los individuos involucrados en la relación Iglesia – Estado asumieron de la misma manera ni con igual intensidad las posturas que intentamos describir con el título de cada intervalo.

1.3.1 Optimismo

La Iglesia cubana acogió con júbilo el triunfo revolucionario de enero de 1959, como expresó Mons. Pérez Serantes, quien incluso pronunció un discurso en el recibimiento de Fidel Castro a la entrada de las tropas rebeldes en Santiago de Cuba.⁴⁰ Para muchos laicos y miembros de la jerarquía, la Revolución era el contexto adecuado para recuperar el orden constitucional y construir una nación según la Doctrina Social de la Iglesia. Esta postura entusiasta se reforzó con la designación de algunos laicos comprometidos en el nuevo gobierno. Varios obispos ofrecieron su apoyo a la Ley de Reforma Agraria (una de las primeras medidas revolucionarias), aunque reconociendo el derecho a la indemnización de los antiguos propietarios y el peligro de un excesivo control de la propiedad por parte del Estado.⁴¹ La ACU distribuyó miles de ejemplares de una investigación realizada en 1957 donde justificaba la necesidad de esta medida a favor del campesinado cubano.⁴² Una parroquia habanera aportó un tractor como contribución local a este

40 Mons. Enrique Pérez Serantes, “Carta Pastoral Vida Nueva” (3 de enero de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 53–59. Augusto Montenegro González, “Historia e Historiografía de La Iglesia En Cuba (1959-1976),” *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 263.

41 Mons. Alberto Martín Villaverde, “La Reforma Agraria Cubana y la Iglesia Católica” (3 de julio de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 80–83; Mons. Enrique Pérez Serantes, “La Reforma Agraria y el Arzobispado de Santiago de Cuba” (21 de julio de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 84–86.

42 Montenegro González, “Historia e Historiografía de La Iglesia En Cuba (1959-1976),” 265.

proyecto, mostrando que el apoyo a la Reforma Agraria también se dio a nivel popular.⁴³ No se puede obviar que en 1959 la Iglesia no era una gran propietaria de tierras, porque ellas habían sido expropiadas desde la segunda mitad del siglo XIX.

La jerarquía eclesial se consideraba representante de la mayoría del pueblo y por lo tanto rechazaba cualquier proyecto político que ignorara al catolicismo como sinónimo de cubanidad. El Primer Congreso Nacional Católico de Cuba en diciembre de 1959 fue el mejor ejemplo de esta postura triunfalista (o ingenua) de la jerarquía. Todos los católicos y la población en general fue invitada a participar en el mismo como una demostración de la vitalidad de la Iglesia y de rechazo a la influencia comunista. Nuevamente la Virgen de la Caridad fue presentada como símbolo de cubanidad para reforzar el vínculo indisoluble entre patriotismo y religión. Los numerosos contactos entre la jerarquía y el gobierno con vista a preparar este evento muestran que a finales de 1959 todavía los obispos buscaba influir en el proceso revolucionario mediante la Doctrina Social de la Iglesia.⁴⁴ Este deseo se desvaneció rápidamente en el transcurso de los primeros meses del año siguiente.

1.3.2 Ruptura

Desde la segunda mitad de 1959 fue evidente un acercamiento del gobierno cubano a la Unión Soviética pero esta postura se hizo notoria con la visita del Primer Ministro ruso Anastas Mikoyan en febrero de 1960. La presencia mayoritaria del clero español en Cuba, que leía estos acontecimientos desde la experiencia de la Guerra Civil y la condena de Pío XI del comunismo como una doctrina intrínsecamente mala, fueron los lentes que usó la jerarquía para juzgar estos acontecimientos.⁴⁵ Mons. Pérez Serantes publicó la carta pastoral *Por Dios y por Cuba*, donde

43 Kuivala, *Never a Church of Silence*, 83.

44 *Ibid.*, 90.

45 Papa Pío XI, “Carta Encíclica *Divini Redemptoris* Sobre El Comunismo Ateo” (19 de Marzo de 1937). http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-

reconocía que “el enemigo... está dentro, hablando fuerte, como quien está en su propio predio.”⁴⁶ Durante este año se sucedieron diferentes pronunciamientos episcopales para exponer la incompatibilidad entre las ideas comunistas y la fe cristiana.⁴⁷ El clima de tensión y agresión verbal y física llegó a tal punto que los obispos escribieron una carta pública a Fidel Castro, entonces Primer Ministro y líder supremo de la Revolución, denunciando una campaña antirreligiosa a lo largo de toda la isla y solicitando que tomara partido ante esta situación.⁴⁸ La respuesta de Fidel no se hizo esperar y el 16 de diciembre declaró que “ser anticomunista era ser antirrevolucionario, lo mismo que ser antirrevolucionario era ser anticatólico... [porque se pretendía] dividir al pueblo cubano.”⁴⁹ La invasión de Bahía de Cochinos el 17 de abril de 1961 y la presencia entre las tropas de tres sacerdotes y numerosos dirigentes laicos ofreció al gobierno la prueba de la vinculación de la Iglesia con el movimiento contrarrevolucionario.⁵⁰ En junio del mismo año fue nacionalizada la enseñanza privada, por lo que la Iglesia perdió la propiedad de dos universidades y 324 escuelas. Durante este periodo también los medios de comunicación pasaron a manos del gobierno. En septiembre de 1961 fueron expulsados en el vapor Covadonga

redemptoris.html, n. 60.

- 46 Mons. Enrique Pérez Serantes, “Por Dios y por Cuba” (mayo de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 107.
- 47 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Circular Colectiva del Episcopado Cubano,” (7 de agosto de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 115–118; Mons. Enrique Pérez Serantes, “Ni Traidores ni Parias” (24 de septiembre de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 126–130; Mons. Eduardo Boza Masvidal, “¿Es Cristiana la Revolución Social Que Se Está Verificando en Cuba?” (30 de octubre de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 131–134; Mons. Enrique Pérez Serantes, “Roma o Moscú” (noviembre 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 135–141; Mons. Enrique Pérez Serantes, “Vivamos en Paz” (21 de noviembre 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 142–145.
- 48 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Carta Abierta del Episcopado Cubano al Primer Ministro Dr. Fidel Castro” (4 de diciembre de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 146–150.
- 49 Citado en: Manuel Maza Miquel, “Perderse En Cuba. Apuntes Sobre La Iglesia En La Revolución Cubana (1959-1992),” *Sal Terrae* (October 1992): 564.
- 50 Ismael Lugo (capuchino), Tomás Macho (jesuita) y Segundo de Las Heras (escolapio). Enrique López Oliva, “La Iglesia Católica y La Revolución Cubana,” *Temas*, no. 55 (September 2008): 141.

un obispo y 131 agentes de pastoral entre sacerdotes y religiosas alegando los disturbios ocurridos durante las celebraciones de la Virgen de la Caridad. Muchos otros sacerdotes y religiosas abandonaron el país por el temor de represalias y/o la pérdida de sus antiguas instituciones que anulaba prácticamente su trabajo apostólico.⁵¹ Al final de este periodo prácticamente toda la infraestructura no parroquial había pasado a manos del Estado y la Iglesia había perdido su poder de movilización de la opinión pública.⁵² Muchos laicos también decidieron abandonar el país como respuesta a las medidas del gobierno revolucionario mientras que otros se apartaron de la Iglesia por sus ideas políticas o debido a presiones externas.⁵³ Una minoría siguió reconociendo públicamente su identidad católica a pesar de estas dificultades.

1.3.3 Resistencia

La década de 1962 a 1969 es caracterizada por muchos como la “Iglesia del silencio.” Esta posición es vista como una estrategia de la jerarquía para sobrevivir y evitar ulteriores enfrentamientos con el régimen socialista. La Iglesia de este periodo es descrita volcada “puertas adentro del templo” y confinada a su dimensión cultural, según el historiador y filósofo Enrique Dussel.⁵⁴ La ausencia de documentos magisteriales durante este intervalo en la recopilación oficial *La voz de la Iglesia en Cuba* parecería reforzar esta teoría.⁵⁵ No obstante, *Iglesia del silencio* es una categoría importada de la experiencia comunista en Europa del Este que no corresponde exactamente a la realidad cubana por varias razones históricas. Maximiliano Trujillo ha recuperado una circular de Pérez Serantes dirigida a todos los párrocos de la arquidiócesis de

51 En este éxodo masivo de sacerdotes y religiosas influyó los recuerdos de la Guerra Civil Española y el ajusticiamiento de numerosos miembros del clero.

52 De 723 sacerdotes y 2225 religiosas en 1960 solo quedaron 225 curas y 191 monjas en 1965, solo el 15% del total de agentes pastorales. Jover Marimón, “The Church,” 402.

53 Alrededor de 200 000 cubanos abandonaron la isla entre 1960 y 1962, de una población de casi 7 millones.

54 Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* (Madrid; México, D.F.: Mundo Negro; Esquilla Misional, 1992), 259.

55 Cabrera García, *Artífices de Reconciliación*, 22; Maza Miquel, “Perderse En Cuba. Apuntes Sobre La Iglesia En La Revolución Cubana (1959-1992),” 565–566; Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 259.

Oriente con motivo del ciclón Flora en 1963. En ella se organiza una colecta para los damnificados y se elogia el papel del gobierno en la atención a las víctimas.⁵⁶ En el mismo periodo hay constancia de una comunicación epistolar directa entre Pérez Serantes y destacados dirigentes de la Revolución como Raúl Castro y Celia Sánchez para resolver algunas dificultades puntuales de la arquidiócesis.⁵⁷

Aunque discreta, la Iglesia nunca estuvo ausente en el espacio público mediante los frecuentes artículos sobre temas religiosos del P. Ignacio Biaín y el P. Carlos Manuel de Céspedes en el periódico *El Mundo*.⁵⁸ En 1962 surge en la Iglesia Parroquial Mayor de Sancti Spiritus el boletín *Vida Cristiana*, que desde enero de 1963 alcanzó una tirada nacional y se convirtió en el órgano oficioso de la Iglesia. Durante la celebración del Concilio Vaticano II, *Vida Cristiana* y la sección del P. Carlos Manuel informaron sobre los debates y las conclusiones de este acontecimiento.⁵⁹ En este periodo tampoco se interrumpieron los encuentros de la Conferencia Episcopal ni de sus grupos de trabajo. Los obispos continuaron visitando sus comunidades, sobre todo durante las fiestas patronales. Las parroquias continuaron funcionando y ofreciendo espacios de formación sobre el matrimonio, la catequesis, liturgia, etc. Todo ello demuestra que el aparente silencio no significó la ausencia de la Iglesia cubana del espacio público sino una resistencia activa en medio de grandes presiones para que sus miembros abandonaran la práctica religiosa. Un actor importante en este periodo fue Mons. Cesare Zacchi (1914 – 1991), Encargado de Negocios del Vaticano en Cuba desde 1962, cuya relación personal

56 Maximiliano Francisco Trujillo Lemes, *El pensamiento social católico en Cuba en la década de los 60* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2011), 154.

57 Uría, *Iglesia y Revolución en Cuba*, 527–530.

58 Los artículos, siempre anónimos, de Mons. Carlos Manuel de Céspedes fueron aprobados por el gobierno y la jerarquía eclesial. Esto se debió a un doble compromiso. Por un lado se mostraba una actitud dialogante con el nuevo modelo político y por otro no se comprometía demasiado con el mismo. Trujillo Lemes, *El pensamiento social católico en Cuba en la década de los 60*, 128–129.

59 Kuivala ofrece una lista de los artículos de *Vida Cristiana* referentes al Concilio. Esta publicación aunque pertenecía a la Compañía de Jesús y contaba con licencia eclesiástica, debía pasar por la censura gubernamental. Kuivala, *Never a Church of Silence*, 128.

con algunos funcionarios del gobierno ayudó a mantener abierto un canal de comunicación entre la Iglesia y el Estado.

1.3.4 Distensión y colaboración crítica

El año 1968 estuvo marcado por importantes acontecimientos para la Iglesia cubana y latinoamericana. En agosto de este año se celebró en Medellín, Colombia, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que impulsó la recepción del Vaticano II en el continente. Unos meses atrás moría en Santiago de Cuba el arzobispo Pérez Serantes, siendo sustituido por el cubano Pedro Meurice Estiú (1932 – 2011). En el transcurso de pocos años también fueron nominados Francisco Oves – Fernández (1928 – 1990), Fernando Prego Casal (1927 – 1999) y Héctor Peña Gómez (1929) como obispos respectivos de La Habana, Cienfuegos y auxiliar de Santiago de Cuba. Con estos nombramientos se logró un episcopado enteramente cubano. En abril de 1969, coincidiendo con el aniversario de la invasión de Bahía de Cochinos, fue leído en todas las misas dominicales un Comunicado de la Conferencia Episcopal. Este fue el primer pronunciamiento colectivo de los obispos desde la Carta Abierta a Fidel Castro en diciembre de 1960. Los obispos invitaban a los fieles a una conversión de la moral social cristiana que considere el desarrollo de los pueblos y la red de relaciones nacionales e internacionales como verdaderos *signos de los tiempos* a los que la Iglesia no puede ignorar. El documento también señalaba la dimensión espiritual del trabajo y el testimonio que en él los cristianos estaban llamados a ofrecer como sal de la tierra y luz del mundo. Este aspecto buscaba establecer un base común para el diálogo entre cristianos y comunistas en torno a la importancia del trabajo como motor del desarrollo del país. La parte del Comunicado que más impacto causó fue la vinculación entre la opción por los pobres y la condena al embargo económico de los Estados Unidos. Los obispos denunciaron el “injusto bloqueo que contribuye a sumar

sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo... [Al mismo tiempo apelaron] a la conciencia de cuantos están en condiciones de resolverla para que emprendan acciones decididas y eficaces destinadas a conseguir el cese de esta medida.”⁶⁰

La comunidad católica mostró reacciones divididas ante la publicación del Comunicado. Algunos saludaban la nueva postura episcopal y otros la consideraban una traición a la antigua política de resistencia frente al gobierno. Sin dudas este documento se alejaba de los intereses de un sector mayoritario del catolicismo cubano del exilio y ponía en primer lugar los problemas del pueblo cubano en la isla. Esta situación obligó a los obispos a publicar en septiembre un nuevo Comunicado para explicar con más detalles las reflexiones de Medellín y del Vaticano II. La Iglesia reconocía que el proceso revolucionario no era simplemente una tormenta pasajera sino un fenómeno estable, por lo tanto ella debía buscar posibles caminos de diálogo con esta realidad.⁶¹ Esta postura significaba una crisis de maduración y crecimiento que comportaba “morir a algo para adquirir elementos nuevos.”⁶² La Iglesia cubana enfrentaba tres alternativas posibles.⁶³ La primera era el enfrentamiento irreconciliable con el nuevo modelo político. Frente a la disolución de los partidos políticos y la persecución de cualquier intento de disidencia, muchos esperaban que la Iglesia fuera el nuevo grupo de oposición, a pesar de que esta no contaba ni con los medios ni con el respaldo popular para hacerlo. La segunda alternativa era la abstención en la participación de cualquier iniciativa promovida por el gobierno. Los hechos demuestran que la Iglesia nunca abandonó la esfera pública ni los contactos con líderes

60 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba ‘A Nuestros Sacerdotes y Fieles’” (10 de abril de 1969). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 175–176.

61 El largometraje cubano *Los Sobrevivientes* (1979) de Tomás Gutiérrez Alea muestra la decadencia de una familia de la alta burguesía que decide encerrarse en su mansión hasta que el experimento revolucionario cese. La presencia entre ellos de un sacerdote muestra la existencia de esta mentalidad entre algunos miembros de la Iglesia cubana.

62 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba ‘A Nuestros Sacerdotes y Fieles’” (3 de septiembre de 1969). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 185.

63 Jover Marimón, “The Church,” 406–407.

revolucionarios. Para los laicos católicos era además imposible aislarse socio – económicamente en un sistema donde no existían espacios alternativos de sociedad civil. La tercera alternativa era la colaboración pragmática sobre valores compartidos con la Revolución, aun manteniendo una actitud crítica frente a ciertos aspectos de la ideología socialista. Como señala Manuel Maza, “si la España liberal de 1830 y 1840 cerró los noviciados, expulsó a los religiosos y confiscó las propiedades de la Iglesia... [y ello no impidió] el Concordato de 1851”⁶⁴ ¿por qué debía ser diferente en 1969?

Después de la publicación de los Comunicados de 1969 existieron varios signos de mejoría en la relación entre la Iglesia y el gobierno revolucionario. Durante la visita a Chile en 1971 Fidel Castro se reunió con un grupo de sacerdotes y con el Cardenal Silva Henríquez, encuentro que generó muchas críticas pero fue apoyado por el arzobispo habanero Francisco Oves.⁶⁵ En 1974 el entonces Secretario de las Relaciones con los Estados del Vaticano, Agostino Casaroli visitó la isla y se reunió por dos horas con Fidel en la Nunciatura. A pesar de estos avances en 1976 se aprobó la nueva Constitución que consagró el carácter ateo del Estado cubano. Aunque el artículo 54 de la misma garantiza la libertad de culto, también se promovía la enseñanza del materialismo dialéctico con el fin de erradicar la religión por ser considerada como un prejuicio anti-científico. El año anterior se había celebrado el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) que excluía de sus filas a cualquier persona con ideas religiosas. En 1976 ocurrió un atentado terrorista contra un avión cubano en Barbados donde murieron 73 personas y al que los obispos condenaron directamente.⁶⁶ En 1978 se desarrolló en

64 Maza Miquel, “Perderse En Cuba. Apuntes Sobre La Iglesia En La Revolución Cubana (1959-1992),” 561.

65 Francisco Oves fue una de los sacerdotes expulsados en 1961 en el vapor Covadonga. Regresó a Cuba en 1965. En 1969 fue nominado obispo auxiliar de Cienfuegos y en 1971 arzobispo de La Habana. Fue uno de los redactores principales de los comunicados de 1969 y figura clave en el diálogo con el gobierno. En 1980 renunció a su cargo por problemas de salud y murió en 1990. Sus restos descansan en la Catedral de La Habana. Kuivala, *Never a Church of Silence*, 176.

66 Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Nota del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Cuba, No al Terrorismo” (6 de noviembre de 1976). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 202–203.

La Habana la I Conferencia La Nación y la Emigración, para dialogar con sectores de la comunidad cubana en el extranjero. El tema de la migración había sido muy polémico desde los inicios de la Revolución, pues el abandonar Cuba era considerado como una traición a la Patria. En una nota de la Conferencia Episcopal, la jerarquía católica apoyó esta iniciativa recordando que espiritualmente la Patria se encuentra dondequiera que existan hijos de la Virgen de la Caridad.⁶⁷ Esta declaración también respaldó la liberación de los presos políticos y la posibilidad de estos de emigrar a otras naciones con sus familias, un tema considerado sensible para el gobierno.

La década de los ochenta continuó el clima de distensión que caracterizó las relaciones entre la Iglesia y el gobierno cubano. El II Congreso del PCC aunque no eliminó la “concepción científico materialista del universo, [omitió] todo lo referente a la lucha ideológica por la erradicación de las creencias religiosas.”⁶⁸ En el verano de 1985 se celebró en La Habana el Encuentro de la Deuda Externa, donde fueron invitados el presidente y el secretario de la Conferencia Episcopal. En un mensaje a los católicos de la isla los obispos destacaron que por primera vez la jerarquía había sido invitada y había aceptado participar en un evento organizado por el gobierno.⁶⁹ El segundo acontecimiento fue publicación del libro *Fidel y la Religión* en enero de 1985, sin lugar a dudas el suceso que marcó un antes y un después en la percepción del

67 Frente al binomio oficial Patria – Socialismo, los obispos insisten en ofrecer la alternativa Cubanidad – Virgen de la Caridad. No obstante, al final del documento se intenta justificar teológicamente la opción de no emigrar como parte del compromiso bautismal de aquellos que la Providencia ha destinado a en Cuba. Ante el éxodo de 1980 la Iglesia reconocerá igualmente el derecho de cada ciudadano a emigrar por diferentes razones. Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Declaración del Episcopado Cubano Sobre el Diálogo con la Comunidad Cubana Residente Fuera de Nuestro País,” (21 de noviembre de 1978). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 209–212.

68 Cabrera García, *Artífices de Reconciliación*, 35.

69 Esta participación reconocen los obispos “no puede dejar de sorprender a no pocos católicos, de alegrar a muchos, de llenar de esperanza a la mayoría y, tal vez de preocupar a alguno.” Maza Miquel, *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz*, 66 Las cursivas son nuestras.

fenómeno religioso en la isla.⁷⁰ Este libro - entrevista del teólogo de liberación brasileño Frei Betto al líder de la Revolución fue un verdadero suceso editorial en Cuba y significó sorpresivamente para la inmensa mayoría de la población el retorno de la religión a la esfera pública. Lo más inaudito para los ideólogos del marxismo – leninismo fue que el mismo Fidel rompiera este silencio y diera publicidad a un tema considerado hasta ese momento tabú. La pregunta que se generó entre muchos lectores y la población en general fue si también ellos podían hablar abiertamente de sus creencias religiosas y volver a frecuentar sin miedos los templos.⁷¹

1.4 La recepción del Concilio en Cuba

Una idea correlativa a la Iglesia del silencio es la escasa *recepción* del Concilio Vaticano II en la Cuba revolucionaria. La Iglesia de la isla, según este discurso, estaba tan ensimismada en garantizar su sobrevivencia que apenas pudo asimilar la renovación conciliar.⁷² No obstante, desde el punto de vista histórico se puede probar la existencia en Cuba de grupos de estudios conjuntos entre miembros del clero y el laicado para analizar los documentos que el Concilio iba produciendo.⁷³ Así mismo hay constancia de la correspondencia entre los obispos cubanos en Roma y algunos laicos de la isla donde se informaba sobre la evolución de este evento.⁷⁴ Dos obispos cubanos, que jugarían un papel clave en el proceso que da título a esta tesis, participaron como padres conciliares y se preocuparon por difundir las enseñanzas de este evento a su regreso

70 Fidel Castro and Frei Betto, *Fidel y la religión: conversaciones con Frei Betto* (La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985).

71 Kuivala, *Never a Church of Silence*, 279–280.

72 Margaret E. Crahan, “Cuba: Religion and Revolutionary Institutionalization,” *Journal of Latin American Studies* 17, no. 2 (November 1985): 319–340; Raúl Gómez Treto, *The Church and Socialism in Cuba* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988); Felipe Pérez Valencia, “La Iglesia Católica Cubana: Entre El Vaticano II y La Revolución Marxista (1959 - 1966),” *Cultura y Religión* 13, no. 1 (2019): 4–23.

73 Kuivala, *Never a Church of Silence*, 127.

74 *Ibid.*, 142–43.

a la isla. Ellos fueron Adolfo Rodríguez (1924 – 2003) de Camagüey y Fernando Azcárate SJ. El propio Pérez Serantes, que poseía una marcada formación preconiliar y alegó problemas de salud para no viajar a Roma supo acoger la novedad del Vaticano II, divulgarla en su diócesis y organizar en la catedral santiaguera una jornada de reflexión ecuménica en colaboración con el rector del Seminario Bautista Oriental.⁷⁵

Desde el punto de vista teológico tampoco es acertado homogeneizar el fenómeno de la recepción conciliar en América Latina. Con ello se negaría el principio conciliar que reconoce el valor de la diversidad entre las distintas comunidades locales y el surgimiento de una Iglesia mundial no uniforme.⁷⁶ Si tomamos exclusivamente como parámetros de la recepción conciliar en el continente el surgimiento de la Teología de Liberación, la creación de las Comunidades Eclesiales de Base y la radicalización hacia la izquierda política de una parte significativa del clero y la feligresía católica, evidentemente el impacto del Concilio en la isla durante los años sesenta fue muy precario.⁷⁷ Desde otra perspectiva si consideramos el contexto cubano podemos afirmar que la mayoría de las comunidades eclesiales eran tan reducidas que en ellas acontecía el “trato personal fraterno entre sus miembros” que Medellín auspiciaba para las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).⁷⁸ El Comunicado episcopal de 1969 fue un ejemplo de la aplicación de *Gaudium et Spes*, Medellín y *Populorum Progressio* a Cuba, mostrando que el fenómeno de la pobreza tampoco era ignorado por la Iglesia en la isla.

La *recepción* teológica, no es la simple obediencia de las decisiones tomadas por la jerarquía o el Papa. Al contrario, este fenómeno puede ser considerada como “el *proceso*

75 Uría, *Iglesia y Revolución en Cuba*, 529–530.

76 Karl Rahner, “A Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council.” In *Theological Investigations*, vol. 20 (New York: Crossroad, 1981), 77–89.

77 Tesis defendida por Pérez Valencia, “La Iglesia Católica Cubana,” 5. Este juicio tampoco considera la progresión temporal del fenómeno de la recepción, a saber, la mayoría de estos indicadores fueron catalizados después de la Conferencia de Medellín en 1968.

78 Consejo Episcopal Latinoamericano, “Documento de Medellín.” In *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá, Colombia: CELAM San Pablo Paulinas, 2014), 199.

mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que *conviene* a su vida.”⁷⁹

Esta definición dada por Yves Congar reconoce que este fenómeno no es automático y en él tienen una importancia significativa las condiciones específicas de la Iglesia local. La recepción conciliar en la isla puede ser reconocida en dos ideas principales, a saber, *participación* y *testimonio*, que necesitan ser entendidas a partir del contexto cubano.

Contrario a lo expuesto por López Oliva, la Iglesia después de la Revolución no vivió un proceso de “clericalización y deslaicización” que la orientó en una dirección opuesta a la recepción conciliar del resto de América latina.⁸⁰ La disolución de antiguas organizaciones laicales como la Juventud Obrera Católica (JOC) se debió al contexto de inseguridad política de 1961 pero esto no significó que el laicado se convirtiera en un “apéndice controlado por la jerarquía y el clero.”⁸¹ Después de la deportación de numerosos agentes de pastoral o su salida voluntaria de la isla, los laicos asumieron la responsabilidad de la mayoría de las actividades parroquiales, incluso en roles administrativos y litúrgicos que anteriormente eran reservados al ministerio ordenado. Esto provocó un fuerte sentido de pertenencia y corresponsabilidad comunitaria. La nueva eclesiología del Vaticano II le ofreció al contexto cubano una oportuna argumentación teológica en la cual los católicos de la isla se podían reconocer y por lo tanto *recibir* esta doctrina como “una regla que conviene a su vida”. *Sacrosanctum Concilium* consagró la idea de *actuosa participatio* como *leitmotiv* de toda la renovación litúrgica y con ello anticipó la eclesiología del pueblo de Dios que desarrollaría *Lumen Gentium*.⁸² No es casual que precisamente el culto cristiano haya sido una de las áreas donde mayor desarrollo tuvieron las

79 Yves Congar, “La Recepción Como Realidad Eclesiológica,” *Concilium* 77 (1972): 58. Énfasis nuestros.

80 López Oliva, “La Iglesia Católica y La Revolución Cubana,” 142–143.

81 *Ibid.*, 143.

82 Concilio Vaticano II, “Constitución *Sacrosanctum Concilium* Sobre La Sagrada Liturgia.”

[http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html)

[ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html) nn. 11, 14, 19, 21, 27, 30, 41, 50, 79, 113, 114, 121, 124.

ideas conciliares en Cuba, también debido a que esta dimensión fue de las menos afectadas por los conflictos con el nuevo sistema político. La intención del Concilio fue superar el rol de los fieles como “como extraños y mudos espectadores,” exactamente lo que necesitaba los católicos en la isla para mantener viva una Iglesia donde los ministros ordenados eran muy escasos.⁸³ Este nuevo modo de concebir el culto cristiano “implícitamente se extendió más allá de la liturgia a la iglesia en general... La liturgia, por así decirlo, tenía implicaciones y ramificaciones eclesiológicas.”⁸⁴

El *testimonio callado* es la otra clave para entender la acción eclesial a partir de la década de los sesenta según la historiadora Petra Kuivala.⁸⁵ En un contexto donde el clero y laicos sufrían por igual el estigma social y los riesgos que implicaba su fe, el testimonio callado constituyó un modo privilegiado de evangelización y resistencia. Este concepto implicaba al mismo tiempo asumir con entereza las dificultades que se tenían por ser cristiano y mostrar con el propio ejemplo de vida las implicaciones de fe que se profesaba. Este testimonio, aunque silencioso, no significaba simplemente pasividad u ocultamiento, sino que también podía ser interpretado como un signo de resistencia ante un sistema ideológicamente hostil. El peligro de esta postura era crear en los católicos una mentalidad de gueto que los incapacitara para reconocer cómo este mismo contexto podría iluminar la vivencia de la propia fe. La superación de esta tentación, que analizaremos con más detalles en el tercer capítulo, no ocurrió sin tensiones entre diversas generaciones en el seno de la comunidad católica.

Al igual que con la noción de *participación*, los católicos cubanos encontraron un apoyo en el Vaticano II y su desarrollo del *testimonio* como medio de evangelización. Este vocablo aparece a través de toda la obra conciliar de diferentes variantes usando los sustantivos latinos

83 Ibid., n. 48.

84 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, 141.

85 Kuivala, *Never a Church of Silence*, 161–173.

testimonium, *testis* y el verbo *testificare*.⁸⁶ Incluso en los fragmentos donde estos vocablos no son explícitos, su significado es latente en la descripción de la misión eclesial en los diversos ámbitos de la existencia. La categoría de testimonio le permitió a la Iglesia evolucionar en su comprensión de la evangelización que no puede ser ejercida usando mecanismos de control sobre las realidades temporales, como formulaba Pío IX en el *Syllabus*, sino a través de “las energías [el testimonio]... de la fe y la caridad aplicadas a la vida práctica.”⁸⁷ Una especial atención merece un pasaje de *Ad Gentes* que puede ser aplicado al contexto cubano como ayuda para superar una lectura que podría considerar estéril esta respuesta eclesial: “En ocasiones, se dan *tales circunstancias* que no permiten, por algún tiempo, proponer directa e inmediatamente el mensaje del Evangelio; entonces las misiones pueden y deben dar *testimonio al menos de la caridad y bondad de Cristo* con paciencia, prudencia y mucha confianza, preparando así los caminos del Señor.”⁸⁸ Afirmaciones como estas le permitían a los católicos de la isla no sentirse extraños de sus hermanos de otras latitudes que recibían el Concilio privilegiando otros aspectos del mismo.

1.5 Consideraciones finales

A diferencia de otros países latinoamericanos la Iglesia cubana de 1986 era una realidad numéricamente muy reducida.⁸⁹ Sin influencia política y con escasos medios materiales para

86 Ormond Rush, *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019), 525–526.

87 Papa Pío IX, “Carta Encíclica *Quanta Cura* y *Syllabus* de Errores” (8 de Diciembre de 1864), <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-dicembris-1864.html>; GS, n. 42.

88 Concilio Vaticano II, “Decreto *Ad Gentes* Sobre La Actividad Misionera de La Iglesia.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html, n. 6. Énfasis nuestros.

89 Esta apreciación solo considera los miembros que participaban activamente en la vida eclesial, aunque muchos otros cubanos mantenían sus creencias religiosas en un plano estrictamente privado o familiar. El Anuario Pontificio de este año ofrecía como cifra de católicos (bautizados) a 3 973 000 cubanos de un total de 10 484 000 habitantes. La Conferencia Episcopal estimaba en 150 000 (1%) los creyentes activos en la Iglesia. Crahan, “Cuba,” 335, nota 58.

desarrollar su opción evangelizadora, las comunidades cristianas tenían un fuerte sentido de pertenencia y de fraternidad entre sus miembros. En medio de un ambiente ideológicamente hostil, el ser católico era considerado casi como un suicidio social al tener que enfrentar numerosas limitaciones en el plano personal y la vida cotidiana. Es comprensible que en estas circunstancias el testimonio callado fue el modo por excelencia para evangelizar la sociedad. La coherencia entre una vida ejemplar y la fe que se profesaba era el recurso por excelencia para derribar los prejuicios antirreligiosos. Esta situación no implicó necesariamente una comunidad retraída en la dimensión cultural pero sí temerosa del anuncio explícito del evangelio, una desconfianza también compartida por sus interlocutores. Los católicos cubanos podían padecer una especie de complejo de inferioridad ante un sistema que los consideraba como ciudadanos de segunda categoría, para los cuales la incorporación plena a la sociedad era prácticamente imposible. Al mismo tiempo, aquellos creyentes que habían optado por la adhesión al proceso revolucionario se sentían marginalizados del ámbito eclesial. Diversos signos de distensión en las relaciones Iglesia – Estado mostraban que era posible un camino diferente. En este contexto, cuando muchos vaticinaban que la Iglesia se extinguiría en cuestión de años, surgió la iniciativa de un proceso de reflexión y participación que desembocó en el ENEC y mostró la vitalidad de la Iglesia cubana.

Capítulo 2 La REC como proceso de *consensus fidelium*

Uno de los aspectos más valorados por los católicos cubanos en la década de los ochenta era la unidad de la Iglesia: unidad entre la jerarquía y los fieles, entre el clero y los obispos, en el seno de la Conferencia Episcopal, entre la vida religiosa y la Iglesia en general, etc. Esta unidad *afectiva* estaba fomentada por el reducido número de fieles y pastores, lo cual facilitaba el conocimiento personal y el intercambio frecuente. La poca diversidad de instituciones formativas posibilitaba además que los agentes pastorales tuvieran un itinerario de preparación común al ministerio, lo cual reforzaba la familiaridad entre ellos. También se debe reconocer que la cohesión de la comunidad cristiana fue un mecanismo de defensa ante un sistema político considerado hostil que limitaba la participación de los creyentes en la vida social.

Para el Nuevo Testamento, la unidad de la Iglesia brota del Espíritu quien libremente distribuye los carismas para la edificación del cuerpo (1 Cor 12; Rom 12:3-8). Hasta el siglo XII, siguiendo a San Agustín, el Espíritu Santo fue considerado el artífice del vínculo eclesial. Cristo era considerado el elemento que enriquecía la Iglesia mediante la gracia capital pero el Espíritu era quien posibilita la unidad entre los miembros y la cabeza.⁹⁰ En esta línea Yves Congar señala que el artículo del Credo que se refiere a la Iglesia era leído como parte de la profesión de fe en la tercera persona de la Trinidad: *creo in Spiritum Sanctum vivificantem Ecclesiam* pero del mismo modo *unientem, sanctificantem, catholicizantem, apostolicizantem*.⁹¹ Esta unidad se manifiesta en la diversidad de creyentes e Iglesias locales (*communio fidelium* y *communio ecclesiarum* respectivamente). Según el modelo de unidad a partir de la diversidad, la Iglesia no es nunca la copia exacta de un ideal platónico universal que existe independientemente de los

90 Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995), 467.

91 Yves Congar, "Pneumatology or Christomonism in the Latin Tradition." In *Spirit of God: Short Writings on the Holy Spirit* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018), 192.

contextos históricos y culturales. La unidad de la Iglesia tiene su paradigma en la comunión divina, no en un monoteísmo *pretrinitario* que “que se refleja o prolonga en una visión monárquico – piramidal de la Iglesia. [En él] todo queda determinado conforme a una línea vertical descendente, con lo que se tiene una base sumisa y más o menos pasiva.”⁹² A partir de esta comprensión bíblica cabría preguntarse si la unidad *efectiva* de la Iglesia cubana no reflejaba en cierto sentido la uniformidad que caracterizaba el ordenamiento socio – político de un sistema totalitario, como si ella hubiese adquirido por ósmosis esta característica.⁹³ El objetivo fundamental de este capítulo es analizar el proceso de la REC desde la perspectiva del *consensus fidelium* y mostrar los aciertos y limitaciones de este diálogo intraeclesial.

2.1 El itinerario de la REC

La realización del Concilio Vaticano II con la recuperación del *sensus fidelium* y la colegialidad entre los obispos impulsó a nivel global un movimiento de sínodos locales, nacionales y regionales. Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín y Puebla se inscriben en este proceso, aunque en sus realizaciones se hayan privilegiado más la colegialidad episcopal a nivel continental que la participación de todo el pueblo de Dios. Cuba no fue ajena a esta “sinodalidad ambiental” que se verificó en el continente americano.⁹⁴

92 Yves Congar, *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de la salvación y liberación* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976), 106.

93 Avery Dulles describe en su célebre obra cómo la Iglesia asume características de los sistemas socio-políticos en los que vive. Esto se manifestó especialmente en la forma de gobierno eclesial católico-romana durante la época patristica y medieval. Avery Dulles, *Models of the Church*, Expanded ed. (New York, NY: Image Books, 2002), 155.

94 Rafael Luciani, “Medellín Como Acontecimiento Sinodal: Una Eclesialidad Colegiada Fecundada y Completada,” *Horizonte* 16, no. 50 (May 2018): 486–491.

2.1.1 La idea inicial

A inicios de 1979 se celebró en Puebla, México, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Entre los delegados de la isla estuvieron el arzobispo Francisco Oves y el carmelita Marciano García (1934 – 2017), quien presentaron una visión menos dramática de la situación de los cristianos en la isla y las posibilidades de la Iglesia para ejercer su misión en un contexto socialista.⁹⁵ A su regreso de este encuentro, durante una reunión del clero de Matanzas, el P. Marciano propuso la idea de celebrar un “Puebla para Cuba.” El obispo diocesano José Domínguez (1915 – 1986) le transmitió esta sugerencia al jesuita Fernando Azcárate (1912 – 1998) quien a su vez la propuso en el encuentro nacional del clero de julio de 1979 en el Cobre. La idea del “Pueblita cubano” obtuvo la aprobación general de los participantes y se convertiría en la simiente de la REC y el ENEC.⁹⁶ Un año más tarde, en la siguiente edición del encuentro sacerdotal, se constató que este proyecto seguía generando adhesiones entre el clero pero no se habían dados pasos concretos para su realización. En agosto de 1980, la Conferencia Episcopal pidió a Mons. Azcárate que explicara este proyecto y nombró una comisión presidida por Mons. Adolfo Rodríguez para recoger los deseos, inquietudes y esperanzas que contenía tal propuesta.⁹⁷

2.1.2 El primer paso

La Comisión Antepreparatoria se reunió el 19 de abril de 1981 en Camagüey para darle forma al proceso que se pretendía iniciar, redactando un documento que pasó a ser conocido por

95 Esta postura ubicó a la delegación cubana en sintonía con grupos de reflexión cercanos a la Teología de Liberación que asesoraban a obispos de la Conferencia. Marciano García, *Cuba en busca del reino* (Burgos, España; Santo Domingo, RD: Editorial Monte Carmelo; EDECA, Editorial de Espiritualidad del Caribe, 2004), 143–159.

96 *Ibid.*, 207.

97 Este grupo fue nominado como Comisión Antepreparatoria y además de Mons. Adolfo Rodríguez, obispo de Camagüey, fue integrado por otros ocho sacerdotes.

el nombre de esta ciudad. La importancia del Documento de Camagüey reside en que formaliza las líneas guías del Pueblita cubano y por primera vez emerge cómo la eclesiología del pueblo de Dios será la rectora en todo el proceso, aunque posteriormente se utilice el modelo eclesiológico de Iglesia – sacramento como veremos en el tercer capítulo. En Camagüey se concluyó que no se necesitaba un documento más o un estudio teológico sino “una Reflexión Eclesial con la mayor participación de toda la Iglesia cubana, sobre la evangelización en el presente y el futuro del pueblo cubano, en el contexto latinoamericano, a la luz del Vaticano II, de Medellín y de Puebla.”⁹⁸ Toda la Iglesia sería el sujeto de este proceso que explícitamente se refiere al Concilio y las Conferencias del Episcopado Latinoamericano como sus fuentes de inspiración. Para comenzar este camino el Documento de Camagüey propuso elaborar una encuesta para motivar la reflexión de las comunidades y al mismo tiempo para escuchar sus opiniones.⁹⁹ Por último animó a realizar “asambleas diocesanas y nacionales, representativas del pueblo de Dios en nuestra patria [que] recogería[n] las conclusiones con vistas al espíritu que debe animar la vida eclesial a partir de esa fecha.”¹⁰⁰

El Documento de Camagüey propuso pasar de un antagonismo político con un sistema marxista – leninista a una pastoral de reconciliación y evangelización de la realidad cubana. También soñó con superar el testimonio callado, que es calificado como tímido, inseguro y ambiguo, por una actitud profética que no teme parecer imprudente. En sintonía con Medellín y Puebla, Camagüey pidió discernir quiénes eran los pobres en Cuba. A ellos la Iglesia debía servir de modo privilegiado haciéndose ella misma pobre como Cristo. Por último se hicieron votos por superar la improvisación que provocaba el desaliento en muchos agentes pastorales con la

98 “Documento de Camagüey,” April 19, 1981, 1, AHAH REC. Énfasis en el original.

99 Ibid., 5.

100 Ibid. Énfasis en el original.

tentación adyacente de abandonar el país.¹⁰¹ La Conferencia Episcopal acogió favorablemente este documento en noviembre de 1981 y nombró una Comisión Preparatoria encabezada por Mons. Azcárate para continuar los trabajos.

2.1.3 La puesta en marcha

En coherencia con lo acordado en Camagüey, la Comisión Preparatoria decidió involucrar a toda la Iglesia cubana en la REC.¹⁰² Este grupo coordinador fue ampliado posteriormente incluyendo 7 laicos, 4 religiosas y 12 sacerdotes, divididos en tres subcomisiones: de historia, de encuestas y de teología. En septiembre de 1982 se reunieron los sacerdotes y religiosas de la comisión en el hogar de ancianos Santovenia, La Habana, donde elaboraron las preguntas que recogerían el sentir de la Iglesia y decidieron realizar un esbozo de la historia de la evangelización en Cuba. Esta reunión impulsó además un estudio sobre la formación de los agentes pastorales: seminaristas, sacerdotes y religiosos; la situación de las comunidades y la administración de los sacramentos. Las preguntas de este sondeo se agruparon en diez encuestas dirigidas a públicos diversos.¹⁰³ A pesar de las deficiencias metodológicas de esta consulta, ella logró impulsar un proceso capilar de reflexión y participación en toda la Iglesia cubana.¹⁰⁴

101 El fenómeno de la migración de sacerdotes, seminaristas y agentes de pastoral en general ha sido poco estudiado en la Iglesia cubana. La novedad de Camagüey es que no ubica su origen en el simple (y legítimo) deseo de mejorar sus condiciones de vida o huir de un contexto ideológicamente hostil, sino que hace una autocrítica eclesial.

102 La primera reunión de la Comisión Preparatoria se celebró en el Hogar San Rafael, de La Habana, el 9 de marzo de 1982. “La Reflexión Eclesial Cubana Camino Al ENEC,” n.d., 1, AHAH REC.

103 Las Encuestas I y II estaban dirigidas a todos los fieles. La encuesta I recogían los rasgos de la idiosincrasia cubana, las acciones de evangelización de la Iglesia y las preocupaciones de los creyentes. La encuesta II buscaba identificar los miedos de los católicos, los valores de la Iglesia cubana y sus deficiencias. La encuesta I-b versaba sobre la evolución cuantitativa y cualitativa de las comunidades y estaba dirigida a los sacerdotes. Las demás encuestas analizaban aspectos específicos de la vida de la Iglesia: vida religiosa, seminaristas, administración de los sacramentos y el modelo sacerdotal que se deseaba para Cuba. “Carpeta 3.1 Informe de La Sub-Comisión de Encuestas,” n.d., 1, AHAH REC.

104 Estas encuestas, sobre todo en los formularios I,II y Ib, fueron elaborados sin una verdadera metodología científica por lo que sus preguntas fueron consideradas poco precisas. Tampoco existió uniformidad en el modo de proceder porque cada responsable diocesano siguió la propia iniciativa. En algunos lugares se trabajó

En noviembre de este año, Mons. Azcárate se reunió con los laicos de la Comisión Preparatoria, que no habían podido participar en el encuentro de Santovenia, para estudiar el Documento de Camagüey y manifestar sus propias ideas. De esta reunión merecen ser recuperados tres aspectos. En primer lugar no se emitió ninguna opinión sobre la necesidad de superar la confrontación con la ideología marxista – leninista y asumir una pastoral de la reconciliación. En su lugar se propuso elaborar una “teología de la esperanza” que mostrara el aporte específico de la Iglesia a la realidad nacional.¹⁰⁵ En segundo lugar los laicos describieron a los pobres del contexto cubano como aquellos que “por conveniencia, presiones, miedo, no se siente dueño y responsable de su propia persona y resulta esclavo de las acciones y fuerzas externas a él, comunicando esto muchas veces a su familia, parientes y amigos.” También se incluyen a los que no conocen la fe y los que son víctimas de los “sedientos de poder.”¹⁰⁶ Esta descripción puede ser leída como una crítica explícita al modelo ideológico imperante, por lo que resulta plausible la ausencia de la teología de la reconciliación que pudiera servir de excusa para justificar esta realidad. En tercer lugar, el acta del encuentro explicita dos temores respecto a la REC, a saber, que al constatar los límites de la Iglesia cubana se indujera a un desánimo paralizante y que las conclusiones de la REC se juzgaran “no convenientes” y todo el proceso quedara en una “buena reflexión.”¹⁰⁷

2.1.4 La organización

En febrero de 1983 se reunieron en el Cobre los miembros de la Comisión Preparatoria y la Conferencia Episcopal. Este encuentro decidió que la Comisión Preparatoria se denominara

comunitariamente en las respuestas y en otros de forma individual por algunos sujetos. Tampoco existió una formación previa para los encuestadores y sus colaboradores a nivel nacional. Ibid., 2.

105 “Reunión de Los Seglares de La Comisión Preparatoria de La Reflexión Eclesial Cubana (REC),” November 21, 1982, 7, AHAH REC.

106 Ibid., 4–5.

107 Ibid., 5.

Comisión Central y fuera presidida por Jaime Ortega.¹⁰⁸ También se definió el cronograma del proceso y se designó un secretariado estable del mismo que funcionaría en el Seminario San Carlos y San Ambrosio de La Habana. Con la aprobación de todos los obispos cubanos y los sacerdotes, religiosas y laicos asistentes, se decidió que aunque pareciera un proyecto abrumador la REC se desarrollaría “según la dinámica de Puebla promoviendo la participación de todos los miembros y buscando la comunión de todo el pueblo de Dios.”¹⁰⁹ Nadie en la Iglesia cubana quedaría fuera de este proceso: obispos, comisiones episcopales, vida religiosa, seminaristas, sacerdotes, comunidades cristianas. Estas instancias no solo deberían ser sujetos del proceso de encuestas, sino de todo el desarrollo de la REC.

2.1.5 La consulta al pueblo de Dios

En junio de este año la Sub – comisión de Encuestas se reunió en Camagüey para analizar los datos del sondeo realizado. A partir de la experiencia se propuso un nuevo ciclo de debates en las comunidades, organizado por animadores debidamente preparados y con una mayor información sobre las personas involucradas. El Instrumento de trabajo (IT), que guiaría esta nueva etapa, buscaba argumentar los datos cuantitativos recogidos en las encuestas iniciales. En el primer apartado del IT se pedía reflexionar sobre la influencia de los valores positivos y negativos de la idiosincrasia cubana en la Iglesia, así como los medios para potenciar los primeros y promover la conversión de los segundos.¹¹⁰ También se clarificó qué se entiende por evangelización, cuáles oportunidades encontraba la Iglesia para ello y se pidió enunciar tres

108 Jaime Ortega y Alamiño (1936 - 2019) fue obispo de Pinar del Río (1979 – 1981) y posteriormente arzobispo de La Habana (1981 - 2016). Fue creado Cardenal por Juan Pablo II en 1994. Como presidente de la Comisión Central de la REC tuvo un rol protagónico en este proceso.

109 “Acta de Reunión de La Comisión Central de La REC Con Los Miembros de La Conferencia Episcopal, El Cobre,” February 20, 1983, 10, AHAH REC.

110 “Informe Sobre Los Trabajos Efectuados En La Reunión de La Sub-Comisión de Encuestas Celebrada En Camagüey,” June 4, 1983, 3, AHAH REC.

medidas prioritarias para desarrollar esta misión cuyos destinatarios incluían a los católicos no – practicantes y a los no creyentes.¹¹¹ Más del 90% de las respuestas iniciales de la Encuesta I mostraban una preocupación por “conservar y mantener la fe” en medio de un ambiente hostil. El IT buscó entonces priorizar medios concretos para lograr este objetivo, que incluía abrirse a nuevas realidades.¹¹² Sobre los miedos de los católicos cubanos recogidos en la Encuesta II, el IT propuso agrupar estos según su procedencia intraeclesial o extraeclesial. Luego se intentó promover la reflexión de los creyentes sobre su cuota de responsabilidad en las dificultades y con el contexto sociopolítico y de qué forma el testimonio cristiano podía ser percibido como reconciliador. En este punto el IT ayudó a los creyentes a no considerarse simples víctimas sino a trabajar de modo proactivo para superar sus miedos. Los valores más importante en la Iglesia cubana fueron la unidad entre obispos, sacerdotes y laicos así como el crecimiento del espíritu comunitario. El IT pidió reflexionar sobre el problema histórico de la ausencia de una pastoral de conjunto, que parecía no preocupar a los fieles por su ausencia en los resultados de las encuestas.¹¹³ Cada comisión de la Conferencia Episcopal fue informada sobre los resultados de estos trabajos con el objetivo de involucrarlas en este proceso de reflexión.

En septiembre de 1983 y febrero de 1984 la Comisión Central se reunió en Villa Mazzarello (Peñalver), La Habana, para evaluar el proceso y a partir del material recibido de las reflexiones comunitarias del IT determinar las líneas de fondo que guiarían la REC. Estos primeros datos fueron organizados y argumentados teológicamente en el Documento de consulta (DC) que fue enviado nuevamente para su discusión a las distintas comunidades.¹¹⁴ El fruto de estos debates fue recogido por cada diócesis en un documento de aportes, que sirvió de base para

111 Ibid., 4–5.

112 En este punto el IT no especifica qué realidades podrían ayudar al mantenimiento de la fe, no obstante, el próximo aspecto pudiera responder a esta interrogante. Ibid., 6.

113 Ibid., 7.

114 Los autores de este documento fueron los sacerdotes Rodolfo Lamas, Juan de Dios Hernández y Antonio Rodríguez. “La Reflexión Eclesial Cubana Camino Al ENEC,” 3.

las discusiones de las asambleas diocesanas.¹¹⁵ En cada uno de ellos se integraron las propuestas de modificar, suprimir, añadir, cambiar de posición o refrendar los diversos números del DC. El Archivo Histórico de la Arquidiócesis de La Habana (AHAH) conserva los documentos de aportes y las actas de las asambleas de cuatro de las siete diócesis de la isla: La Habana, Pinar del Río, Matanzas y Cienfuegos – Santa Clara. En este trabajo nos detendremos en el estudio del proceso en la arquidiócesis de La Habana, la cual agrupaba en esos momentos a la mitad de los católicos y el clero de la isla. Puntualmente nos referiremos también al proceso desarrollado en otras diócesis.¹¹⁶

2.1.6 Las asambleas diocesanas

Esta nueva etapa de la REC se benefició del amplio proceso de consulta que involucró a las comunidades católicas en tres momentos sucesivos y ayudó a fomentar la conciencia de participación eclesial. La mayoría de estos encuentros se desarrollaron durante un fin de semana aunque la asamblea de Matanzas se desarrolló en dos sesiones, mostrando la ventaja de disponer de un mayor espacio de tiempo para discutir todos los asuntos contenidos en los respectivos documentos de aportes.¹¹⁷

115 “Documento de Aportes de La Arquidiócesis de La Habana,” May 10, 1985, AHSJ REC; “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985, AHAH REC.

116 El Documento de aportes de la arquidiócesis de La Habana (DAAH) consta de 122 páginas mecanografiadas divididas en 8 bloques que agrupan diversos sectores de la Iglesia y áreas del apostolado, cada uno de ellos analizados según la metodología Ver, Juzgar y Actuar. Las distintas secciones son: Bloque A (Obispos, Sacerdotes, Seminarios y Vocaciones, Vida Consagrada), Bloque B (Piedad popular, No creyentes, Hermanos separados, Medios de comunicación social), Bloque C (Catequesis y niños, Jóvenes, Adolescentes, Mujer, Enfermos, Ancianos), Bloque D (Familia), Bloque E (Laicos), Bloque F (Apostolado Seglar Organizado), Bloque G (Atención a las comunidades, Consejo de Comunidad, Sacramentos, Liturgia), Bloque H (Finalidad del ENEC, Comunión, Misión de la Iglesia, Campesinos). Además se incluyen dos apéndices: Líneas de Fuerzas y un Pequeño Glosario. Este documento fue redactado antes de la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* de Juan Pablo II en 1996, en el cual la vida consagrada no es sinónimo de la vida religiosa sino que abarca otras experiencias como los Sociedades de Vida Apostólica. En el presente estudio mantendremos la terminología de la REC y el ENEC y consideraremos ambos términos como equivalentes.

117 “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Matanzas, Primera Sesión,” May 12, 1985, AHAH REC; “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Matanzas, Segunda Sesión,” May 26, 1985, AHAH REC.

La asamblea de La Habana nos puede servir como ejemplo para entender la dinámica de estos encuentros. La misma tuvo lugar en el convento dominico San Juan de Letrán desde el 21 hasta el 23 de junio de 1985. En ella participaron 122 delegados: laicos, sacerdotes y religiosas, el arzobispo diocesano Jaime Ortega y el auxiliar emérito Fernando Azcárate. La participación activa de toda la Iglesia local en este encuentro se experimentó con la presencia de grupos de niños de distintas comunidades que llegaron hasta San Juan de Letrán para alegrar con su presencia y cantos breves pausas en medio de los debates. También se recibieron mensajes de fieles y comunidades de la arquidiócesis.

Los participantes se dividieron en doce grupos de trabajo, los cuales a su vez fueron organizados en cuatro conjuntos. En la noche del viernes 21 estos conjuntos, cada uno formado por tres grupos, analizaron los cuatro primeros bloques del DAAH. La ventaja de este modelo fue la agilidad organizativa pero a costa de que cada delegado no podía reflexionar y discutir en su grupo todos los bloques del DAAH. A partir de estos debates se podía sugerir la aprobación, el rechazo, la modificación, la inclusión de nuevos aportes o su envío a la comisión de redacción. En la mañana del sábado 22 los cuatro conjuntos de delegados se reunieron en sub-plenarias para discutir los Bloques A, C, D y H respectivamente, así como para votar las conclusiones del trabajo de la noche anterior. Este procedimiento fue repetido en la segunda mitad de la mañana con los bloques B, E, F y G. Todas las conclusiones de las sub-plenarias fueron procesadas por comisiones especializadas que presentaron sus resultados en las diversas sesiones plenarias de toda la asamblea. En estas sesiones se discutió y llevó a votación los aportes que habían generado opiniones divergentes.¹¹⁸ Antes de la votación en el plenario se daba la oportunidad de escuchar diversas opiniones sobre las proposiciones y los párrafos aprobados por mayoría

118 Gráfico de la Dinámica de Trabajo. “Carpeta de Mons. Jaime Ortega En La Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985, AHAH REC.

absoluta pasaban a integrar los aportes diocesanos al Documento de trabajo (DT) que sirvió como base para las discusiones del ENEC.¹¹⁹ El estadio final de estas asambleas fue la elección de una parte de los delegados al encuentro nacional mientras que otros participarían por derecho propio o fueron designados por el obispo local.¹²⁰

2.1.7 La preparación del ENEC

Una vez celebradas todas las asambleas diocesanas y aprobados los diferentes aportes de cada una de ellas, se reunieron en agosto de 1985 los miembros de la Comisión de Redacción del DT con representantes de cada diócesis. Ellos tuvieron la doble tarea de agrupar los aportes diocesanos por temas y descubrir las convergencias para incluirlas en el DT. Una Sub – comisión de Redacción analizó las contribuciones de cada diócesis y elaboró el DT, el cual fue sometido nuevamente a la aprobación de la Comisión de Redacción.¹²¹ Este trabajo terminó a principios de noviembre de 1985.¹²² Aunque no poseemos su fecha de redacción ni conocemos sus autores, existe un análisis del DT por parte la arquidiócesis de Santiago de Cuba que muestra cómo este documento fue examinado y criticado por otras instancias eclesiales teniendo en cuenta su coherencia con las discusiones de la REC.¹²³ Podemos suponer que tal reflexión se extendió a las otras diócesis. En el próximo capítulo discutiremos hasta qué punto estas evaluaciones fueron tenidas en cuenta para modificar el DT. A finales del mes de enero de 1986 se reunió en Peñalver la Comisión Central de la REC, los miembros de la presidencia del encuentro nacional y los

119 “Documento de Trabajo,” n.d., AHAH REC.

120 “Relato de La Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985, AHAH REC.

121 Esta Sub – comisión estuvo integrada por Mons. Jaime Ortega, Mons. Carlos Manuel de Céspedes, P. René David, P. Juan de Dios Hernández SJ., P. José Conrado Rodríguez, Dagoberto Valdés, Gustavo Andújar, Sor Concepción Pegudo y el P. Bruno Roccaro.

122 “La Reflexión Eclesial Cubana Camino Al ENEC,” 4, n. 14.

123 Aunque el título de este documento se refiere al ENEC, su contenido revela el análisis del DT antes de realizado este encuentro. “Visión Global Del Documento Del ENEC, Santiago de Cuba,” n.d., AHAH REC.

responsables de las ponencias que tendrían lugar en este encuentro para ultimar todos los detalles.

2.2 El *consensus fidelium*

El *consensus fidelium* es una categoría que nos ayudará a comprender y evaluar, desde el punto de vista teológico, el proceso de la REC. Este *consensus* debe ser entendido como el itinerario eclesial “que llega a un pronunciamiento formal de la autoridad jerárquica del magisterio, en diálogo con los teólogos y el *sensus fidelium*.”¹²⁴ Esta última noción fue recuperada en el Concilio Vaticano II permitiendo una mejor comprensión del rol de todos los bautizados en la Iglesia. Aunque muchas veces el *sensus fidelium* ha jugado un rol marginal en la práctica eclesial, el mismo pertenece a la común tradición de Oriente y Occidente.¹²⁵ El teólogo italiano Darío Vitali describe la relación entre los fieles y la jerarquía como un *proceso circular* donde los segundos no pueden ser considerados como una élite separada del cuerpo eclesial. Para la eclesiología de *pueblo de Dios* desarrollada por *Lumen Gentium*, los pastores son en primer lugar fieles y por lo tanto participan del *sensus fidelium* en virtud de su condición bautismal.¹²⁶ La infalibilidad papal definida en el Concilio Vaticano I, fue presentada en el Vaticano II en el contexto más amplio de la infalibilidad *in credendo* de todo el pueblo de Dios gracias a la unción

124 Ormond Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation* (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2009), 9.

125 Toda la comunidad y cada bautizado posee la “conciencia de la Iglesia” (*ekkesiastike syneidesis*) que en latín se traduce por *sensus fidelium*. Por ello, cada creyente (y no solo los obispos) ejercita una forma de autoridad en el Cuerpo de Cristo y es responsable de la fe profesada en el Bautismo. Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, “*The Ravenna Document*” (October 13, 2007).
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html, n. 7.

126 “El hecho de que también los pastores formen parte de la *universitas fidelium*, lejos de vaciar la función del *sensus fidelium* en favor del magisterio, muestra que en la Iglesia no tiene prioridad el ejercicio de las funciones – de servicio y de poder –, sino la vida de fe como lugar de la salvación cristiana y por eso también como factor de inteligencia de la fe.” Darío Vitali, “La circularidad entre el *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia.” In *La Reforma y las reformas en la Iglesia*, ed. Antonio Spadaro and Carlos María Galli (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2016), 213.

del Espíritu (1 Jn 2:20.27).¹²⁷ De esta manera se recuperó una noción que se había invertido con el paso de la Edad Media a la Modernidad, a saber, “la indefectibilidad de la Iglesia – de la *congregatio fidelium* asistida por el Espíritu Santo – [es] la que constituye el fundamento de la infalibilidad del papa, y no al revés.”¹²⁸ La consecuencia directa de este nuevo equilibrio eclesial es la superación de la estricta distinción entre la Iglesia que enseña (*ecclesia docens*) y la Iglesia que aprende (*ecclesia discens*).¹²⁹ Si bien es cierto que los obispos han recibido el “carisma cierto de la verdad” esta no es una posesión exclusiva y estática de los pastores, sino que ha sido confiada a toda la Iglesia mientras peregrina en la historia y avanza hacia “la plenitud de la verdad divina.”¹³⁰ Por ello, la escucha y el aprendizaje recíproco no es una concesión del magisterio a los fieles producto de la nueva mentalidad democrática, sino una necesidad teológica del mismo oficio de enseñar de los pastores.¹³¹

2.2.1 *Sensus fidei fidelium* y *sensus fidei fidelis*

El *sensus fidei fidelium* no puede ser confundido con el *sensus fidei fidelis*, aunque ambos elementos están fuertemente relacionados. El sentido personal de la fe (*sensus fidei fidelis* o simplemente *sensus fidelis*) tiene un doble significado. Este es a la vez el sentido eclesial para la comprensión, interpretación y aplicación del mensaje revelado así como la comprensión que resulta de estas operaciones. En la primera acepción el *sensus fidelis* es un instinto u órgano *para* la fe; en la segunda, es la tematización de esta experiencia *de* fe.¹³² Análogamente al *sensus*

127 Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática Sobre La Iglesia *Lumen Gentium*.”

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, n. 12.

128 Vitali, “La circularidad entre el *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia,” 220.

129 Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei En La Vida de La Iglesia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 17.

130 DV, n. 8.

131 Con ello no negamos el carácter de signo de los tiempos y la importancia teológica de esta mentalidad.

132 Rush, *The Eyes of Faith*, 67.

fidelis, el sentido de la fe de los creyentes (*sensus fidei fidelium* o simplemente *sensus fidelium*) puede ser comprendido de dos formas, a saber, como el instinto de todo el pueblo de Dios que lo capacita *para* la relación con Dios y la expresión comunitaria *de* este encuentro.¹³³

Ormond Rush destaca tres aspectos (entre otras características) del *sensus fidelis* como instinto para la fe, a saber, el carácter relacional, el cognitivo - práctico y el eclesial.¹³⁴ En primer lugar el *sensus fidelis* se desarrolla en el encuentro personal con Dios revelado como Trinidad. Este Dios que se manifiesta como comunión de tres personas introduce al creyente en esta relación de amor. Esta dimensión de la fe, que implica el aspecto soteriológico, es conocida en la tradición como *fides qua creditur*. El segundo elemento es el aspecto cognitivo – práctico de la fe. Muchas veces este se expresa de manera intuitiva o narrando la historia de relación del ser humano con Dios más que en conceptos articulados. Este conocimiento connatural es el que permite la recepción (entender, interpretar y aplicar) de los contenidos de la fe, *fides quae creditur*. La dimensión cognitiva está unida a la práctica en la medida que el obrar influye sobre el conocer y viceversa. Gracias al *sensus fidelis* el creyente desarrolla un sentido moral (*phronesis* o sabiduría práctica) que le permite reconocer el bien y realizarlo aún en medio de la lucha inherente a su condición pecadora. Esto implica la dimensión crítica de la fe que habilita al bautizado para reconocer posibles interpretaciones que oscurecen la verdad del evangelio.¹³⁵ Al mismo tiempo el *sensus fidelis* tiene una función autocrítica donde el creyente es interpelado por la persona de Jesús e invitado a la conversión constante. Por último se debe reconocer que el *sensus fidelis* nunca se da aislado del contexto comunitario. La fe normalmente crece y se

133 Ibid., 240.

134 Rush describe ocho aspectos: personal, heurística, cognitiva, práctica, soteriológica, integral, sentido crítico y eclesial. Para las siguientes reflexiones ver: Ibid., 238–240.

135 John Henry Newman ha mostrado como en el cuarto siglo la función de ‘*ecclesia docens*’ estuvo temporalmente suspendida debido a la confusión doctrinal reinante entre los obispos y la fe expresada en el Concilio de Nicea se mantuvo gracias a los fieles. John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (London: GChapman, 1961).

alimenta con la experiencia de otros. Ella misma ofrece vitalidad a otros creyentes y necesita ser confrontada con una visión más amplia para enriquecerse o ser corregida (Cf. Gal 2:1-10).

El *sensus fidelium* no anula, sino que supone, el *sensus fidelis* porque la dimensión personal de la fe debe abrirse al horizonte comunitario como una exigencia intrínseca del ser cristiano. La Iglesia no es la simple agregación de miembros que comparten un sentimiento religioso o satisfacen necesidades individuales. La imagen paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo implica una visión mucho más orgánica, donde ningún creyente es independiente de los restantes o autosuficiente en su camino de seguimiento de Jesús. La dimensión comunitaria de la fe cristiana será desarrollada en el próximo capítulo bajo el modelo de la Iglesia como sacramento de salvación. El Vaticano II sostiene igualmente la preeminencia de la dimensión comunitaria de la fe en la formación del pueblo de Dios sobre una comprensión privada o individualista de la misma.¹³⁶ Es el mismo Espíritu quien sostiene el sentido de la fe de los individuos y de toda la Iglesia como *communio fidelium*. Ella posee un “órgano corporativo... que permite a la única iglesia en todo el mundo recibir la revelación fielmente y de modo significativo, para luego transmitirla de modo efectivo.”¹³⁷

2.2.2 Interlocutores del *consensus fidelium*

Rush propone varias fuentes para determinar el contenido del *sensus fidelium* y alcanzar el *consensus fidelium* mediante un proceso de diálogo y escucha recíproca. Estos lugares teológicos (*topoi* en la terminología de Melchor Cano) se organizan como círculos concéntricos dependiendo del grado de participación de los fieles en la Iglesia.¹³⁸ El primer interlocutor está constituido por la diversidad de *sensus fidelis* de aquellos que viven habitualmente su

136 “Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente.” LG, n. 9.

137 Rush, *The Eyes of Faith*, 241.

138 Ibid., 244–245.

compromiso sacramental dentro de la Iglesia Católica. Tal diversidad no implica necesariamente la negación de las enseñanzas del magisterio sino que obedece al carácter personal del acto de fe basado en el encuentro con Dios y a la legítima pluralidad de tradiciones.¹³⁹ Una fuente secundaria serían aquellos creyentes que de manera eventual participan en la vida de la comunidad eclesial pero que aún se consideran católicos de alguna manera. Como tercer lugar auxiliar podemos considerar a los fieles de otras confesiones cristianas con los cuales nos une un mismo bautismo y el anuncio de Cristo resucitado. Aunque al determinar el *sensus fidelium* se prioriza la fuente primaria esto no significa que deban ignorarse las voces proféticas que surgen de las otras dos. A menudo los creyentes inactivos que han abandonado la práctica religiosa o que han sido marginados de ella plantean preguntas que pueden ser genuinos llamados a una mayor fidelidad evangélica.¹⁴⁰ Debemos reconocer que aunque solo podamos hablar de *sensus fidei* en sentido estricto en el ámbito de los bautizados, *Gaudium et Spes* reconoce que el diálogo con el mundo (sin especificar filiación religiosa de ningún tipo) contribuye a profundizar la comprensión del evangelio.¹⁴¹ Esta certeza amplía el rango de interlocutores del *consensus fidelium* a todos los hombres.

Dentro del grupo primario de diálogo para dilucidar el *sensus fidelium* Rush propone escuchar a tres sectores específicos: los laicos, los teólogos y los obispos. El *sensus laicorum*, el *sensus theologorum* y el *sensus episcoporum* corresponderían al *sensus fidei* que proviene de cada uno de estos sectores del pueblo de Dios. Cada uno de ellos tiene una responsabilidad específica en el proceso del *consensus fidelium*.¹⁴² Es crucial para este autor no restringir el

139 El Concilio reconoce una legítima pluralidad de experiencias espirituales, disciplinas, ritos litúrgicos en incluso formulaciones teológicas. Concilio Vaticano II, “Decreto *Unitatis Redintegratio* Sobre El Ecumenismo.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html, n. 4.

140 Rush, *The Eyes of Faith*, 248.

141 GS, n. 44.

142 Rush, *The Eyes of Faith*, 247.

sensus fidelium al *sensus laicorum* porque también los obispos y los teólogos pertenecen al pueblo de Dios y por lo tanto deben incluirse en la primera categoría. A diferencia del movimiento gnóstico, en la Iglesia no existe un grupo que sea depositario exclusivo de la verdad revelada. En este sentido el Vaticano II sostiene explícitamente que existen tres actores responsables del progreso de la Tradición bajo la acción del Espíritu: los teólogos, el *sensus fidelium* y el magisterio.¹⁴³ El orden de estos elementos no es fortuito e implica que la determinación de los contenidos de la fe no se obtiene por la simple obediencia a los obispos sin prestar atención a las otras dos instancias.¹⁴⁴

La experiencia de los laicos en la determinación del *sensus fidelium* ofrece una contribución única, incluso dentro del oficio magisterial de la Iglesia. *Lumen Gentium* reconoce el *munus propheticum* de toda la Iglesia y particularmente de los laicos como una consecuencia de su consagración bautismal en “la vida diaria, familiar y social.”¹⁴⁵ El Espíritu Santo también concede a los laicos numerosos carismas orientados a la construcción del Cuerpo de Cristo, el cual no se edifica exclusivamente a través del ministerio ordenado.¹⁴⁶ Sería erróneo considerar los dones jerárquicos por un lado y carismáticos por otro, como si el Espíritu solo animara los segundos y los primeros tuvieran una simple función de control para que la comunidad no degenerara en el caos. El principio carismático de la Iglesia, en efecto, no es un polo en relación dialéctica con su fundamento institucional y al mismo nivel que este. Al contrario, la acción del Espíritu es “la primera y definitiva característica inherente a la misma naturaleza de la Iglesia”

143 La Tradición progresa “ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad.” DV, n. 8.

144 Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (London: Burns & Oates, 1980), 149–147.

145 LG, n. 35.

146 Usamos el término carisma no como un don extraordinario que se concede solamente a algunos cristianos según la comprensión del Movimiento Carismático. Carisma en nuestro trabajo, al igual que en el Vaticano II, es sinónimo de un don espiritual que se pone al servicio de la comunidad, aun siendo este aparentemente muy sencillo.

donde todos sus ministerios y funciones deben ser considerados carismáticos.¹⁴⁷ Por lo tanto es un derecho y un deber de los laicos ejercer sus carismas y ser agentes activos de la misión de la Iglesia.¹⁴⁸ El compromiso de los fieles en las responsabilidades temporales le confiere además un valor único al *sensus laicorum*. Esta experiencia le permite a los laicos interpretar sus vidas cotidianas a la luz del Evangelio e interpretar el Evangelio a la luz de su experiencia y su contexto.¹⁴⁹ La relevancia del *sensus laicorum* no reside, por lo tanto, en su capacidad para desarrollar sofisticadas formulaciones doctrinales sino en ser una “síntesis viva” de la fe cristiana en la vida cotidiana.¹⁵⁰ Los laicos pueden detectar los elementos del contexto que enriquecen la comprensión del Evangelio así como las formulaciones de la fe que necesitan ser reformuladas para dar frutos. Sin embargo, no es necesario ni a menudo posible, que los laicos lleguen a una opinión unánime sobre las opciones que el Evangelio exige en un determinado contexto. *Gaudium et Spes* reconoce la legitimidad de una pluralidad de posiciones dentro de la Iglesia haciendo que el diálogo no sea superfluo sino, por el contrario, imprescindible.¹⁵¹

Dentro de la diversidad de carismas en la Iglesia, el teológico (ejercido por laicos o ministros ordenados) ocupa un lugar especial. Este se caracteriza por la capacidad de articular la fe de manera plausible y con ello auxiliar la misión de toda la Iglesia en su transmisión a cada contexto cultural. La misión eclesial del teólogo está enraizada en su fe individual y comunitaria. Rush señala que el *sensus theologorum* debe sostenerse en el *sensus fidei* de una comunidad específica.¹⁵² A menudo este último permanece en el nivel intuitivo, y por lo tanto el teólogo

147 Karl Rahner, “Observations on the Factor of the Charismatic in the Church.” In *Theological Investigations*, trans. David John Bourke, vol. 12 (London: Darton, Longman and Todd, 1974), 97.

148 Concilio Vaticano II, “Decreto *Apostolicam Actuositatem* Sobre El Apostolado de Los Laicos.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html, n. 3.

149 Rush, *The Eyes of Faith*, 255.

150 GS, n. 43.

151 Ibid., n. 43.

152 Sobre la necesaria vinculación de la teología con la Revelación y la realidad, en especial con los conflictos de nuestro tiempo superando el simple ámbito eclesial, ver Papa Francisco, “Carta Del Santo Padre Con Ocasión Del Centenario de La Facultad de Teología de La Universidad Católica Argentina” (3 de Marzo de 2015).

debe explicitarlo a la luz de la escritura, la tradición y otras ciencias humanas. Por otra parte, el quehacer teológico no es una actividad solitaria sino que también se inserta en una comunidad científica por dos razones fundamentales. En primer lugar, cada elaboración teológica parte inevitablemente de un contexto particular el cual es una fuente de riqueza para la reflexión pero al mismo tiempo una limitación que debe ser complementada por otras visiones. En segundo lugar, la inmensa diversidad de bibliografía y métodos teológicos hace prácticamente imposible que un solo pensador domine todas las perspectivas. Cuando la legítima diversidad de posiciones teológicas convergen en la comprensión colectiva de una determinada cuestión de fe y de moral podemos hablar de una verdadera autoridad de enseñanza en la Iglesia.¹⁵³ Este es el caso cuando el sentir de los teólogos (*sensus theologorum*) se transforma en el sentido de la teología (*sensus theologiae*).¹⁵⁴

Rush considera el *sensus episcoporum* como la tercera instancia del diálogo intraeclesial para determinar una formulación auténtica del *sensus fidelium*. La ordenación episcopal no borra la pertenencia al pueblo de Dios y, por lo tanto, el *sensus fidei fidelis* de los obispos como creyentes individuales. Ello supone la conversión constante como resultado de la dimensión autocrítica del *sensus fidei* y el sentido eclesial de la fe que necesita la constante escucha de la comunidad cristiana y el parecer teológico. Además el oficio episcopal no exige necesariamente el carisma de la reflexión teológica sino del liderazgo pastoral.¹⁵⁵ Como guía de una Iglesia local el obispo tiene que estar cerca de su pueblo para nutrirse del *sensus fidelium* del mismo. Si el modelo de *societas perfecta* no concebía que la jerarquía pudiera aprender de los fieles, bajo el

http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

153 Sobre la autoridad de enseñar de los teólogos basta recordar que la escolástica distinguía entre la *cathedrae doctoralis* de estos y la *cathedrae pastoralis* de los obispos. Vitali, “La circularidad entre el *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia,” 219.

154 Rush, *The Eyes of Faith*, 268.

155 Ibid., 270 No es una novedad reconocer que la formación teológica de muchos prelados permanece al nivel elemental de los cursos recibidos en el seminario.

nuevo paradigma del pueblo de Dios los obispos también puede considerarse como *Ecclesia discens*. La escucha recíproca del *sensus laicorum* y del *sensus theologorum* permite a los obispos enriquecer el *sensus fidelis* de su condición de creyentes.¹⁵⁶ Este proceso puede ocurrir en asambleas regionales, nacionales o incluso a nivel global.¹⁵⁷ El Concilio Vaticano II fue un ejemplo paradigmático de cómo la diversidad del *sensus episcoporum* podía ser enriquecida por el *sensus theologorum* y arribar a una opinión convergente después de un largo (y a menudo fatigoso) proceso de diálogo.¹⁵⁸ Cuando esto sucede, podemos hablar del *sensus magisterii* (el sentido del magisterio) por encima del criterio de un obispo individual.¹⁵⁹ La etapa final del *consensus fidelium* ocurre cuando el *sensus magisterii* se expresa en una declaración formal sobre la fe o la moral. Ejerciendo una prerrogativa propia el magisterio es el único capaz de pronunciarse con autoridad sobre la fe de la Iglesia pero siempre respecto a esta y nunca por encima de ella. Después de la declaración del *sensus magisterii* es necesario un proceso de recepción activa que involucre a las tres autoridades mencionadas anteriormente.¹⁶⁰

En la práctica son muy pocos los pronunciamientos episcopales que involucran la totalidad del Colegio Episcopal y por lo tanto el *sensus magisterii* en un sentido estricto. Es necesario reflexionar en este punto sobre el nivel de autoridad de los obispos como pastores de una Iglesia local que es *portio* y no *pars* de la Iglesia universal, “en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica,” lo cual los convierte en verdaderos “vicarios y legados

156 Frente a la prohibición vaticana de permitir a los laicos predicar en funciones litúrgicas Bernard Sesboüé recupera como Orígenes, siendo un laico, fue invitado a predicar ante una asamblea de obispos. El obispo de Alejandría (su ordinario) protestó indignado, pero los demás mostraron argumentando que esta costumbre era común en otros lugares. Bernard Sesboüé, *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy* (Santander: Sal Terrae, 1998), 183.

157 Rush, *The Eyes of Faith*, 271.

158 En honor a la verdad debemos reconocer que a menudo encontramos en los documentos del Concilio no solo una convergencia de posturas sino también una yuxtaposición de enunciados teológicos que buscaban la aprobación de los documentos por distintos grupos de obispos. Antonio Acerbi, *Due Ecclesiologie: Ecclesiologia Giuridica Ed Ecclesiologia Di Comunione Nella “Lumen Gentium”* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975).

159 Rush, *The Eyes of Faith*, 272.

160 Ibid., 283.

de Cristo” y no en simples “vicarios de los Romanos Pontífices.”¹⁶¹ También se necesita seguir indagando en la naturaleza de las conferencias episcopales como órganos efectivos de colegialidad y auténtica autoridad doctrinal, un “deseo [que] no se realizó plenamente [después del Concilio].”¹⁶²

No podemos pretender que todos los procesos de diálogos intraeclesiales lleguen rápidamente a un consenso tal que pueda transformarse en acción. También sería erróneo considerar la teoría y la práctica, la doctrina y la pastoral, como dos etapas cronológicamente sucesivas sin ninguna influencia recíproca. Karl Rahner reconocía que incluso un diálogo en el seno de la Iglesia, “que parece continuar de modo interminable sin resultado, tiene una fecundidad propia. Suponiendo la buena voluntad de todas las partes, la escucha recíproca educa en la modestia intelectual y la prudencia. Este diálogo aparentemente infinito puede enriquecer las opiniones y da mayor precisión a las ideas, aunque, generalmente las partes continúen difiriendo en sus opiniones y actitudes.”¹⁶³

2.3 La convergencia del *sensus fidelium* en la REC

Para comprender correctamente el proceso de *consensus fidelium* de la REC es imprescindible profundizar en la evolución de los grandes temas que surgieron durante esta reflexión. Aunque el estudio pormenorizado de todo el material producido durante la REC desbordaría los límites de esta investigación, nos concentraremos en tres puntos esenciales que nos permitirán comprender las intuiciones de la Iglesia cubana para desarrollar su misión en el

161 LG, nn. 23, 27. Énfasis nuestros.

162 Papa Francisco, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* Sobre El Anuncio Del Evangelio En El Mundo Actual” (24 de Noviembre de 2013).

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, n. 32.

163 Karl Rahner, “Dialogue in the Church.” In *Theological Investigations*, trans. David John Bourke, vol. 10 (London: Darton, Longman and Todd, 1973), 113.

contexto socialista. Estos aspectos son: la misión e identidad de los laicos, el ministerio ordenado y el modelo de Iglesia propuesto.

2.3.1 El Documento de consulta y la diversidad del *sensus fidelis*

El primer material de la REC que elaboró una síntesis de toda las informaciones recogidas en las comunidades fue el DC, dividido en tres momentos: Ver, Juzgar y Actuar. Esta metodología había guiado la reflexión de Medellín y a su vez había sido heredada de la JOC. El DC posee unas cuarenta páginas mecanografiadas de las cuales la mitad corresponden al primer momento, unas quince al segundo y apenas cinco al tercero.¹⁶⁴ El apartado correspondiente al momento Actuar solo ofrece algunas pistas de teología pastoral encarnadas en la isla y posibles rasgos de la idiosincrasia cubana que podrían servir como plataformas del trabajo pastoral. El DC formula desde la misma introducción que “la búsqueda de la COMUNIÓN con Dios y con el pueblo cubano, del que formamos parte, es el gran objetivo y la clave de interpretación: constituye la razón teológica en la que se basa todo el proceso del ENEC.”¹⁶⁵ La eclesiología de comunión emergió como idea rectora y horizonte de todo este proyecto, lo cual es comprensible por la unidad que caracterizaba la Iglesia de la isla y el reto que suponía profundizar la relación con el resto del pueblo cubano no – practicante o no – creyente. La primera parte del momento Ver, está destinada a recuperar la memoria histórica de la Iglesia cubana, deteniéndose en cada una de las etapas históricas para evaluar cómo se construyó la comunión en los diversos momentos. No obstante, el análisis del periodo histórico 1959 – 1977 es sorprendentemente parco, sin entrar en la descripción de los conflictos ocurridos entre la Iglesia y el Estado socialista. Solamente se reconoce que durante esta ruptura “ninguna de las dos partes se

164 “Documento de Consulta,” June 1984, AHSJ REC.

165 Ibid., 1, n. 4. Énfasis del documento original.

encontraba preparada para asumir la convivencia.”¹⁶⁶ Una de las principales carencias de esta sección es la ausencia de un verdadero análisis sociológico sobre el contexto cubano, a diferencia de lo acaecido en Medellín donde todo el encuentro fue influido por la ponencia inicial de Affonso Gregory sobre la realidad demográfica, económica, social y religiosa del continente.¹⁶⁷ Tampoco existe ninguna mención del fenómeno de la pobreza en Cuba, ni aparece ninguna crítica al sistema socio – político imperante.¹⁶⁸ El DC prosigue utilizando la información de las encuestas para describir las características de los obispos, presbíteros, seminario y vocaciones, vida consagrada, laicado, atención pastoral de las comunidades, piedad popular, cristianos no-católicos, no creyentes y los medios de comunicación social a los que la Iglesia tiene acceso. En muchos de estos apartados no solo se enumeran los rasgos de la Iglesia, sino que también se evidencian los deseos de los fieles. Esta decisión tiende a solapar las secciones Ver y el Actuar en detrimento del segundo momento, ignorando (quizás inconscientemente) que estos anhelos podrían traducirse en acciones oportunas. Esta deficiencia será notada y corregida durante las discusiones en las comunidades.

EL DC subraya el celo pastoral de los obispos, su constancia y sacrificio, pero al mismo tiempo se reconoce que muchas veces están más preocupados por las dificultades materiales que en promover la santidad del clero y los fieles. También se pide mayor orientación sobre algunos aspectos de la vida cotidiana y la formulación de una pastoral de conjunto.¹⁶⁹ Entre otras cualidades, los debates de las comunidades muestran los rasgos ideales de los presbíteros en Cuba. Ellos deberían ser, ante todo, hombres de Dios, accesibles, cercanos al pueblo, capaces de

¹⁶⁶ Ibid., 9, n. 78.

¹⁶⁷ Carlos Schickendantz, “Un enfoque empírico-teológico: en el método, el secreto de Medellín,” *Teología y vida* 58, no. 4 (2017): 430. Podemos suponer que la renuncia en 1981 de Francisco Oves a la arquidiócesis de La Habana y su ausencia durante la REC fue un elemento que influyó en esta omisión. Oves había estudiado sociología en Roma después de haber sido expulsado de Cuba en 1961.

¹⁶⁸ En la sección Juzgar se pide traducir la opción fundamental por los pobres al contexto cubano y se señalan los creyentes de fe sencilla o piedad popular como los destinatarios de esta. “Documento de Consulta,” 29, 33. nn. 292, 338.

¹⁶⁹ Ibid., 10, nn. 85 -93.

dialogar, trabajar en equipo y que rechacen el autoritarismo.¹⁷⁰ Aunque esta descripción del *presbítero ideal* no menciona explícitamente al Vaticano II podemos encontrar en la misma claras referencias al nuevo modelo ministerial promovido por el Concilio, lo cual evidencia la recepción del mismo en la Iglesia cubana.¹⁷¹ Sobre la situación del laicado se constata el ambiente hostil en el que muchas veces deben dar testimonio de su fe. Una de las mayores deficiencias es la formación laical en un contexto carente de instituciones para este propósito y la falta de una definida espiritualidad que se revela en incomprensiones o conflictos entre sacerdotes y laicos.¹⁷²

La segunda parte del DC privilegia el modelo eclesiológico de Iglesia – sacramento que aparece en el primer capítulo de *Lumen Gentium*.¹⁷³ En este apartado se repiten muchos de los aspectos antes mencionados de la vida del presbítero, con la novedad de que este debería ser “pastor solícito que velan no solo por la comunidad litúrgica, sino por todo el pueblo a él encomendado.”¹⁷⁴ Esta afirmación evidencia la insuficiente atención a la dimensión misionera y el excesivo énfasis cultural de los ministros ordenados. Con respecto a la vida laical se admiten una serie de miedos, más o menos justificados, que atentan contra el testimonio explícito de la fe.

170 Ibid., 11, nn. 102 - 105.

171 “Los sacerdotes del Nuevo Testamento, aunque por razón del Sacramento del Orden ejercen el ministerio de padre y de maestro,... en el pueblo y para el pueblo de Dios, sin embargo, son, juntamente con todos los fieles cristianos, discípulos del Señor, hechos partícipes de su reino por la gracia de Dios que llama. Con todos los regenerados en la fuente del bautismo los presbíteros son hermanos entre los hermanos, puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos... Reconozcan y promuevan sinceramente los presbíteros la dignidad de los seglares y la suya propia, y el papel que desempeñan los seglares en la misión de la Iglesia... Escuchen con gusto a los seglares, considerando fraternalmente sus deseos y aceptando su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, a fin de poder reconocer juntamente con ellos los signos de los tiempos. Examinando los espíritus para ver si son de Dios, descubran con el sentido de la fe los multiformes carismas de los seglares, tanto los humildes como los más elevados; reconociéndolos con gozo y fomentándolos con diligencia... Encomienden también confiadamente a los seglares trabajos en servicio de la Iglesia, dejándoles libertad y radio de acción, invitándolos incluso oportunamente a que emprendan sus obras por propia iniciativa.” Concilio Vaticano II, “Decreto *Presbyterorum Ordinis* Sobre El Ministerio y La Vida de Los Presbíteros.”

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html, n. 7.

172 “Documento de Consulta,” 14, nn. 142 - 147.

173 LG, n. 1.

174 “Documento de Consulta,” 28, nn. 282 - 283.

Al mismo tiempo se abre un espacio para reconocer las consecuencias positivas de la crisis que provocó la ideología marxista – leninista, superando el simple juicio condenatorio.¹⁷⁵ Por último, en la sección Actuar, el DC propone asumir la alegría, la laboriosidad y la memoria cristiana como elementos de la idiosincrasia cubana que pueden servir de plataformas a la acción pastoral de la Iglesia.

2.3.2 Las asambleas diocesanas y el diálogo como exigencia del *sensus fidelium*

Las asambleas diocesanas fueron verdaderos espacios de oración e intercambio, orientados al *consensus fidelium* en las distintas Iglesias locales a partir de las propuestas generadas por las comunidades. Las opiniones recogidas en los documentos de aportes no siempre eran aceptadas y aprobadas pacíficamente por el resto de los delegados, mostrando que el *sensus fidei* no puede ser invocado como un recurso ideológico para imponer la uniformidad de pensamiento y experiencias eclesiales. Al contrario, la evolución de las ideas principales del Documento de consulta mostraron que el itinerario del *consensus* no se alcanza eliminando la diversidad del *sensus fidelis*, sino integrándola en un proceso de diálogo donde todas las voces tienen derecho a expresarse. En este itinerario podemos apreciar cómo emerge paulatinamente una formulación que puede considerarse como expresión legítima del *sensus fidelium*.

Los temas rectores que hemos escogido para investigar la evolución de las ideas centrales de la REC se encuentran en el primer, quinto, sexto y octavo bloque del DAAH. Los aportes recogidos en el “Bloque A” muestran que en las discusiones de las comunidades emergió una conciencia de los ministros ordenados como servidores del pueblo de Dios, superando una eclesiología que simplemente subordina los fieles al clero. En este sentido se destaca el deseo de

175 “[Este contexto posibilitó] la responsabilidad que en algunos ha despertado, en su sentido de Iglesia y el amor a ella, con los subsiguientes compromisos apostólicos y el *testimonio callado*, valiente y sereno que se ha dado en estos años por todos los sectores de la vida laical. El deseo por parte de algunos también de *abrirse a todo lo bueno, noble y justo de esta sociedad*, y de trabajar en ello.” Ibid., 30, n. 300. Énfasis nuestro.

que los obispos tengan mayor comunicación y compenetración con los problemas del clero y con el pueblo en general, manifestando que la unidad de la Iglesia cubana no era una realidad perfecta.¹⁷⁶ También se propone que la preocupación episcopal supere el ámbito religioso para iluminar asuntos sociales y políticos.¹⁷⁷ Las comunidades también pedían a sus pastores promover el diaconado permanente y los ministerios laicales de la Palabra y el extraordinario de la Eucaristía.¹⁷⁸ Con respecto a los presbíteros es sorprendente el análisis de las causas del cansancio y el pesimismo de muchos de ellos como consecuencia del excesivo enfoque cultural y el poco fruto experimentado en la labor misionera. “Puede ser que el contenido de su trabajo, eminentemente cultural, sea lo que no les haga tener una visión de futuro. Es necesario que el sacerdote crezca en el convencimiento de que no solo el culto llena la vida de los creyentes.”¹⁷⁹ Con esta afirmación se supera claramente la comprensión preconiliar del ministerio ordenado reducido a la celebración de los sacramentos y de la eucaristía en particular. El DAAH también lamenta cierto clericalismo que no valora suficientemente las opiniones de los laicos y los religiosos.¹⁸⁰ Entre las acciones concretas que se proponen está la reorganización del clero para brindar mayor atención a las comunidades campesinas y los estudiantes de la escuela al campo.¹⁸¹ También se sugiere que la participación de los presbíteros en la vida social no se reduzca a los espacios recreativos o artísticos, sino que incluya también el estudio, el trabajo, la atención a los *católicos revolucionarios* y los no católicos.¹⁸² En un sistema socialista donde el discurso oficial

176 “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” 2,3, O - 12, 23. En este sentido no podemos sino reconocer la similitud de esta preocupación con una afirmación del Vaticano II: “Tengan los obispos a sus sacerdotes como hermanos y amigos, y preocupense cordialmente, en la medida de sus posibilidades, de su bien material y, sobre todo, espiritual. Porque sobre ellos recae principalmente la grave responsabilidad de la santidad de sus sacerdotes.” PO, n. 7.

177 “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” 4, O - 31.

178 Ibid., 5, O - 37, 39.

179 Ibid., 6, S - 7.

180 Paradójicamente esta actitud también se encuentra en el clero joven formado en el seno de una pequeña Iglesia durante la Revolución. Ibid., 7, S - 11.

181 La escuela al campo era una experiencia de un mes en el que los estudiantes mayores de 12 años debían trabajar en la agricultura fuera de su lugar de residencia como parte de su formación escolar. Ibid., 8, S - 27, 28.

182 Ibid., 9, S - 31, 32.

presentaba la abolición de las diferencias económicas o sociales entre los ciudadanos, la Iglesia cubana le pedía a sus sacerdotes abandonar toda actitud de grupo privilegiado para incorporarse plenamente a la vida del país.¹⁸³

El DAAH ya había evidenciado que la falta de comunicación entre los obispos y el resto del pueblo era un tema controvertido. Algunos aportes acentuaban esta realidad calificándola de escasa y otros al contrario proponían eliminar esta opinión. La asamblea diocesana en La Habana optó por la segunda opción al considerarla incoherente con la afirmación de la unidad que caracterizaba la Iglesia cubana.¹⁸⁴ Este encuentro también se consideró problemática las expresiones “católicos revolucionarios” y “participación en la defensa” como responsabilidades del ministerio ordenado. La primera podría manifestar la (evidente) existencia de católicos no – revolucionarios o contrarrevolucionarios, lo cual prácticamente equivalía a un delito político. La segunda idea no buscaba incorporar a los sacerdotes en roles del ejército, sino hacerlos conscientes de la importancia de este aspecto en un país que se comprendía constantemente bajo la amenaza militar norteamericana. El sentido general de esta proposición, finalmente aprobada en la asamblea diocesana, era de ampliar el rango de las preocupaciones ministeriales más allá de la celebración del culto y la atención a los fieles que asistían regularmente al templo.¹⁸⁵ Sobre el clericalismo de ciertos sacerdotes, incluso jóvenes, el plenario consideró no apropiado explicar este comportamiento como “el excesivo celo por mantener su autoridad” pero sostuvo la proposición por considerarlo un fenómeno presente, aunque reducido, en la Iglesia cubana.¹⁸⁶

183 Durante la década de los 70 llegaron a Cuba los Hijos de la Caridad, una congregación religiosa francesa de curas obreros que comenzó sus actividades en arquidiócesis de Santiago de Cuba. Aunque el DAAH no menciona esta nueva experiencia apostólica no es ilógico pensar que este ejemplo desafió el modelo tradicional de concebir el ministerio ordenado en la isla e impulsó una mayor participación del clero en las actividades sociales del país.

184 La proposición contó con 108 votos a favor, ninguno en contra y 4 abstenciones. “Acta de La Asamblea Diocesana de La Habana,” 67.

185 Mons. Carlos Manuel de Céspedes defendió esta postura, que obtuvo 91 votos a favor, 21 en contra y 3 abstenciones. *Ibid.*, 76–77.

186 Mons. Jaime Ortega y Mons. Fernando Azcárate manifestaron ideas que matizaba la afirmación por considerarla riesgosa o limitada a “ciertos casos”. No obstante la misma fue aprobada por 115 votos favorables, 3 contrarios

También la asamblea abogó por mantener la petición de una “actitud más abierta” por parte del clero hacia los problemas cotidianos de los laicos sobre la base de una mayor comunicación entre ambas partes.¹⁸⁷

Un elemento fundamental para alcanzar una Iglesia encarnada era la formación del Seminario. En este sentido el informe de la comisión especializada sobre Seminarios y Vocaciones de la asamblea habanera lamentaba que muchos seminaristas parecían marginarse a sí mismos de las realidades temporales luego de su entrada al Seminario. Evidentemente el fruto de esta postura solo podrá ser un clero con poco interés por los problemas cotidianos de los fieles. Para ello se propuso introducir la costumbre de preguntar el parecer de la comunidad en la admisión de los candidatos al Seminario.¹⁸⁸ Durante este periodo los seminaristas participaban anualmente en jornadas de trabajo productivo como lo hacían la mayoría de los trabajadores cubanos. Esta experiencia formativa de inmersión en la agricultura buscaba fomentar el trato de los futuros presbíteros con otros sectores de la población, incluidos los militantes del partido comunista que tenían otra mentalidad y no frecuentaban los templos.

Otra proposición añadida al rol de los obispos por la primera sub – plenaria habanera fue la necesaria atención pastoral a los cubanos que vivían fuera de la isla.¹⁸⁹ Esta moción, a pesar de haber sido aprobada por unanimidad en la sub – plenaria, fue presentada nuevamente a la plenaria por la importancia que revestía. Algunas voces consideraban que esta alusión era innecesaria e incluso se criticaba la decisión de algunos sacerdotes y religiosos de abandonar el

y ninguna abstención. Ibid., 79–81.

187 104 votos a favor, 9 en contra y 2 abstenciones. Ibid., 81–83.

188 Este último aspecto permite superar el rol que reconoce el Código de Derecho Canónico de 1983 (c. 233) a la comunidad cristiana en la formación de sus ministros, restringido a la oración por las vocaciones y la contribución en su manutención. Ibid., 96.

189 “La Iglesia que está en Cuba no olvida a nuestros hermanos cubanos que viven fuera de nuestra Patria, los tiene en cuenta en sus oraciones y es consciente de los nexos espirituales que se mantienen entre esa parte de nuestro pueblo y los que vivimos en Cuba sintiendo particularmente cercanos a los católicos que viven en el exterior.” Informe a la asamblea plenaria, Bloque A, Obispos. “Carpeta de Mons. Jaime Ortega En La Asamblea Diocesana de La Habana,” 2.

país.¹⁹⁰ Entre las opiniones favorables se resaltó que orar por los cubanos dondequiera que estuvieran formaba parte la identidad cristiana. No obstante, el carácter profético de este planteamiento residía en el reconocimiento de la dignidad humana y la condición de cubanos independientemente de la posición política.¹⁹¹ Esto también implicaba la crítica a la respuesta oficial y el calificativo de “gusano” contra los cubanos que decidieron emigrar del país a raíz de la crisis de la Embajada del Perú y el Éxodo del Mariel en 1980.¹⁹² La argumentación del laico Jose Carlos Vasconcelos a favor de esta moción provocó un aplauso en la asamblea, pero esta no alcanzó el consenso para incluir la frase: “[la Iglesia cubana] considera como parte suya a los Obispos, Sacerdotes y Laicos [en el exterior].”¹⁹³ En su lugar se prefirió manifestar la cercanía especial de los católicos cubanos hacia sus hermanos fuera de la isla.¹⁹⁴ Una idea similar fue planeada en la asamblea diocesana de Pinar del Río, donde emergió que la comunión con los cubanos residentes en el extranjero es parte indispensable de “la comunión de Dios con el pueblo” de la cual la Iglesia es sacramento.¹⁹⁵

190 Una circular privada a los sacerdotes, religiosas y religiosos por parte de Mons. Pedro Meurice, arzobispo de Santiago de Cuba y presidente de la Conferencia Episcopal, muestra que también el clero formó parte de esta ola migratoria en 1980. Mons. Pedro Meurice Estiú, “Ante el hecho del éxodo de cubanos” (28 de abril de 1980). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 218.

191 “Acta de La Asamblea Diocesana de La Habana,” 69–73.

192 En medio de estos acontecimientos, grupos de personas se manifestaron contra los ciudadanos que pretendían salir de la isla en “actos de repudio” (agresiones verbales “espontáneas” podían llegar hasta la violencia física) frente a la pasividad de las fuerzas del orden. El recuerdo de estos sucesos aún permanecía vivo en muchos de los delegados a la asamblea habanera que tomaron entonces una postura radicalmente opuesta al discurso de Fidel Castro y del gobierno cubano. “Quien no tenga genes revolucionarios, quien no tenga sangre revolucionaria, quien no tenga una mente que se adapte a la idea de una revolución, quien no tenga un corazón que se adapte al esfuerzo y al heroísmo de una revolución, no lo necesitamos en nuestro país (exclamaciones de: ‘¡Que se vayan!’) y son en definitiva una parte insignificante del pueblo.” Fidel Castro, “Discurso Pronunciado En El Acto Conmemorativo Del Primero de Mayo de 1980 En La Plaza de La Revolución.” <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>.

193 Votaron a favor 55 personas, en contra 12 y se abstuvieron 10. Solo participaron 70 delegados en este punto de más de 110. “Acta de La Asamblea Diocesana de La Habana,” 73.

194 La proposición fue aprobada por 59 votos favorables, 12 en contra y 10 abstenciones. Ibid.

195 La propuesta fue aprobada finalmente después de varias opiniones a favor y en contra. El laico Dagoberto Valdés señaló las consecuencias de esta moción profética tanto para la Iglesia en Cuba como para los creyentes en el exterior, a los cuales no se dejaba de ofrecer el testimonio de los que decidieron permanecer en isla. “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Pinar Del Río,” 28 de abril de 1985, AHAH REC. Acta 7, hoja 5 - 7.

Los Bloques E y F del DAAH analizan la realidad de los laicos y del Apostolado Seglar Organizado. El “testimonio callado”, que hemos descrito en el primer capítulo, se valora como una actitud tímida que obstaculiza un mayor compromiso cristiano y la confesión explícita de la fe.¹⁹⁶ Aunque esta afirmación parecería descalificar la postura de los laicos en los primeros años de la Revolución, también puede ser leída como consecuencia de la flexibilización de la presión estatal sobre la Iglesia y el aumento de la conciencia misionera de los cristianos. El DAAH también reconoce la profunda adhesión a Cristo y a su Iglesia de la minoría que practica la fe en Cuba. Al interno de la Iglesia es significativo un malestar recurrente que atenta contra el compromiso comunitario de los fieles y refleja que ellos no se reconocen como simples colaboradores del clero o ejecutores de sus indicaciones pastorales. Los laicos deseaban manifestar su fe con mayor audacia lo cual significaba ir más allá del testimonio callado; abrirse a lo positivo del mundo que les rodeaba; insistir en la participación frecuente de los sacramentos, la vida de oración y en la sólida formación humana y religiosa, frente a la ignorancia teológica que los ubica en una posición subordinada con respecto al clero. Estas reflexiones no fueron un simple ejercicio de introspección sino que manifiesta la nueva conciencia misionera de la Iglesia al servicio del pueblo. “[Cuba] es un pueblo de fe y espera de nosotros un testimonio, una esperanza y una palabra liberadora.”¹⁹⁷ La identidad laical que refleja el DAAH no está definida por la ausencia de la condición clerical, si no que siguiendo *Lumen Gentium* 10 y 11, nace del sacramento del bautismo. Esto se traduce en la consagración con Cristo de las actividades cotidianas y el reconocimiento de la personalidad laical como adultos en la fe, protegiendo su tiempo libre que no puede ser dedicado por completo al trabajo pastoral.¹⁹⁸ Frente a una ideología

196 “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” 71, LC - 11.

197 Ibid., 74, LC - 32.

198 Ibid., 75, LC - 36.

que discriminaba a los creyentes, se invita a los laicos y a la jerarquía a exigir sus derechos para ser tratados como ciudadanos en igualdad de oportunidades y deberes en la sociedad.

En el análisis de la realidad laical merece una atención particular el Apostolado Seglar Organizado (ASO), agrupación que había sustituido a la Acción Católica en mayo de 1967 y que reunía a los laicos con mayor compromiso en el ámbito pastoral.¹⁹⁹ El DAAH revela que esta entidad enfrentaba una profunda crisis en la arquidiócesis de la Habana, con una escasa influencia en la vida de las comunidades.²⁰⁰ La alternativa a esta situación era la renovación de la ASO partiendo desde la base o incluso su disolución.²⁰¹ EL DAAH propuso un itinerario de formación y envío formal para sus integrantes.²⁰² No obstante, el documento no usa la terminología de ministerios para estas funciones laicales, ni propone regular las relaciones entre el asesor eclesiástico y el coordinador laico de los diversos grupos. Evidentemente las condiciones económicas de la Iglesia cubana y el modo de colaboración de los laicos con la comunidad hacían impensable un trabajo pastoral remunerado, a tiempo pleno o parcial, para los miembros del ASO. El análisis de este apartado concluye repitiendo una idea expuesta en el Bloque E, a saber, la elaboración un documento dirigido a las autoridades civiles sobre los problemas de la libertad religiosa en Cuba, un derecho que había sido respaldado por la Constitución de 1976.²⁰³

A pesar de haberse desarrollado a nivel nacional talleres de dinámicas para alcanzar un resultado homogéneo en las asambleas diocesanas, el número de participantes y la extensión del

DAAH hizo imposible que todos sus bloques fueran discutidos en las plenarias. Los apartados

199 La sustitución de la Acción Católica por el Apostolado Seglar Organizado buscaba una nueva forma de participación laical menos politizada y más orientada hacia el trabajo pastoral de las comunidades. Kuivala, *Never a Church of Silence*, 167–168.

200 “Documento de Aportes de La Arquidiócesis de La Habana,” 80, ASO - 6, 7.

201 Ibid., 82, ASO - 28 - 29.

202 Ibid., 82–83, ASO - 30.

203 Esta propuesta fue supeditada al resultado final de los contactos “reservados” entre la jerarquía y el gobierno sobre estos temas. Con ello se sustrajo al laicado de sumir un rol protagónico en el reclamo de los derechos que le corresponden como ciudadanos. Ibid., 85–86, ASO - 46 - 48.

correspondientes a los laicos, el Apostolado Seglar Organizado y la comunión eclesial solo pudieron ser estudiados por las comisiones especializadas e incluidos en las conclusiones del encuentro con la aprobación de todos los delegados. Estos temas, no obstante, sí fueron analizados por otras asambleas diocesanas mostrando la riqueza de otros puntos de vista y contextos diversos. La asamblea de Pinar del Río propuso extender a toda la isla el ministerio laical de la Palabra que se desarrollaba únicamente en esta diócesis tanto en las comunidades grandes como pequeñas.²⁰⁴ En la diócesis de Matanzas se pidió que los nuevos ministerios incluyeran hombres y mujeres, laicos y consagradas, los cuales necesitaban una formación especial.²⁰⁵ Para ello se pidió la creación de sendos centros de formación laical y de espiritualidad en la diócesis, así como de una estructura que garantizara una amplia participación de los laicos en las decisiones pastorales de esta Iglesia.²⁰⁶ En esta misma asamblea fue rechazada la propuesta de disolver la ASO, aunque se coincidió en la propuesta de La Habana y Cienfuegos – Santa Clara de que esta organización debía ser reformada para tener mayor vinculación con las comunidades de la base.²⁰⁷

Uno de los aspectos más importantes del DAAH es el apartado sobre la Iglesia como sacramento de comunión. EL DAAH inicia con una reelaboración completa del apartado Ver en el DC donde describe las características de la comunión eclesial. En él se reconoce que el miedo a las represalias que el gobierno pudiera tomar contra la Iglesia impide a los cristianos de ofrecer una palabra frente a las dificultades del pueblo y en definitiva, “[vivir] ajenos a sus problemas, de espaldas a él.”²⁰⁸ La comunión no se puede ejercer efectivamente fuera de las condiciones

204 “Acta de La Asamblea Diocesana de Pinar Del Río”, Acta 5, hoja 1.

205 En este aspecto la asamblea matancera fue mucho más radical que el Mutuo Propio *Ministeria Quaedam* que restringía a los varones el ejercicio del lectorado y el acolitado. Papa Pablo VI, “Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*” (15 de Agosto de 1972). http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html.

206 “Acta de La Asamblea Diocesana de Matanzas, Segunda Sesión,” 5, 8.

207 Ibid., 8; “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Cienfuegos - Santa Clara,” 28 de abril de 1985, 7, AHAH REC.

208 “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” 104, Com - 1, 2.

socio – políticas concretas del pueblo, sino integrándose en sus diferentes gozos y esperanzas, tristezas y angustias. El DAAH lamenta además que la Iglesia, en su afán de subsistir, ha seguido una línea trazada por sus responsables donde la misma ha pasado inadvertida, casi preocupada exclusivamente por sí misma y solo teóricamente del pueblo.²⁰⁹ Por ello, es significativo un cambio en la formulación del n. 240 del DC donde expresa que: “de ese pueblo brota la Iglesia cubana,” dando a entender una relación de origen pero que a la postre podría ser extrínseca. La nueva versión sustituye la frase anterior por: “de ese pueblo forma parte la Iglesia cubana,” manifestando que ambas realidades no pueden ser separadas.²¹⁰ Una vez establecido este vínculo, la Iglesia describe su misión de reconciliación al servicio del pueblo que pertenece, fomentando entre sus miembros (incluso aquellos que profesan la ideología marxista) una familia de hermanos.²¹¹ Como acciones concretas el DAAH pide ensayar nuevos modelos inspirados en las CEB donde sus miembros, especialmente los neo – conversos, puedan experimentar relaciones más íntimas. Este modelo sería idóneo en los lugares donde no existen pastores residentes y por lo tanto necesitan un mayor protagonismo laical.²¹² La eclesiología de comunión del DAAH escapa del peligro de ser una simple construcción ideológica para promover la uniformidad eclesial y la subordinación de los laicos a la jerarquía.²¹³ Este modelo es un antídoto contra la mentalidad de gueto que amenazaba a la Iglesia cubana, perseguida y considerada como ideológicamente hostil al proceso revolucionario.

El momento final de las asambleas diocesanas fue la redacción de las Líneas de Fuerza a nivel local y otras a nivel nacional para su discusión en el ENEC. Estas prioridades para el futuro

209 Ibid., Com - 6.

210 Ibid., 106, Com - 25. Subrayados en el original. Análogamente se propone sustituir la expresión “La Iglesia en comunión con su pueblo, del que ha nacido,” por “La Iglesia en comunión con su pueblo, del que forma parte.” Com - 56.

211 Ibid., 108, Com - 50 - 52.

212 Ibid., 111, Com - 85.

213 En uno de los aportes más osados se pide a los obispos ser consecuentes con este modelo, “deben pronunciarse sobre aspectos positivos y negativos o callarse siempre.” Ibid., Com - 83.

de la Iglesia cubana debían ser acompañados por iniciativas concretas. Las Líneas de Fuerza de la REC se inspiraban en las opciones pastorales asumidas en Puebla (nn. 1294 – 1310) que privilegiaban una Iglesia sacramento de comunión, servidora a través de varios ministerios y carismas, misionera, evangelizadora y que colabora en la construcción de una nueva sociedad denunciando las situaciones de pecado.²¹⁴ La asamblea habanera optó por promover la conversión permanente para alcanzar una Iglesia dialogante, encarnada y evangelizadora.²¹⁵ La diócesis de Matanzas tradujo la conversión eclesial en proyectos concretos en cada uno de los bloques que componen su documento de aportes. En el ámbito ministerial esta asamblea propuso la formación de consagrados y laicos de ambos sexos para “ministerios tradicionalmente confiados a sacerdotes.”²¹⁶ También promovió la participación de los laicos en la planificación a través de un Consejo Diocesano de Pastoral y los Consejos Parroquiales.²¹⁷ Semejante iniciativa también fue asumida por la Iglesia de Cienfuegos – Santa Clara, donde el obispo local anunció la creación de esta instancia como fruto de la asamblea diocesana, la cual celebraría su primera reunión en el mes de junio de 1985 para programar el próximo año pastoral.²¹⁸

2.4 Consideraciones finales

Las asambleas diocesanas celebradas entre abril y junio de 1985 fueron la culminación de un amplio proceso de participación que inició con las encuestas de 1982 para captar el sentir de

214 Ibid., 119.

215 Estos rasgos generales no han podido ser precisados por la ausencia del documento sobre las Líneas de Acción en las actas de la Asamblea de la Habana. “Acta de La Asamblea Diocesana de La Habana,” 111–112.

216 “Acta de La Asamblea Diocesana de Matanzas, Primera Sesión,” 16.

217 El Consejo Diocesano de Pastoral debía organizar anualmente la Asamblea Diocesana de Pastoral con delegados de las diferentes comunidades y las Comisiones Diocesanas donde debía “elegir la prioridad pastoral del año y planificar su realización.” El Consejo de Comunidad debía estar presente en todas las comunidades, donde laicos, sacerdotes y otros agentes pastorales “planifiquen y busquen los medios de realización de la prioridad pastoral elegida por la Diócesis.” Aunque el texto del acuerdo no menciona el modo en que estos procedimientos se debían realizar, evidentemente supera el carácter simplemente opcional y consultivo que le atribuye a estas instancias el Código de Derecho Canónico de 1983 (cc. 511 -514). Ibid., 17.

218 “Acta de La Asamblea Diocesana de Cienfuegos - Santa Clara,” 11.

los fieles sobre la situación de la Iglesia cubana: “sus logros, sus deficiencias, sus preocupaciones y sus dificultades.”²¹⁹ A pesar de los problemas metodológicos de esta primera etapa, los resultados de las encuestas no fueron simplemente sintetizados y enviados a un “grupo de expertos” que elaboraría las conclusiones sobre el quehacer eclesial. El Documento de Camagüey dejó claro desde el inicio que la REC no pretendía fundamentalmente elaborar un texto como Medellín o Puebla, sino inspirado en estos acontecimientos eclesiales impulsar un verdadero proceso de comunión y participación de toda la Iglesia cubana. Esta decisión marcó la ruta de la REC y el ENEC como proceso de *consensus fidelium*.

Las actas de las asambleas diocesanas muestran la concreción histórica del modelo de pueblo de Dios desarrollado por el Vaticano II y la superación de la eclesiología preconiliar que acentuaba la visión de la Iglesia como *societas perfecta*. En ella predominaba la rígida división entre jerarquía y laicos, santificantes y santificados, los que enseñan y los que aprenden, los que son gobernados y los que obedecen.²²⁰ Aunque el DAAH manifiesta algunos recelos sobre la imagen de Iglesia como pueblo de Dios, a saber, “no debe hacer olvidar esta última [la jerarquía], ya que la Iglesia de Cristo es apostólica fundada no en doce tribus como el pueblo de Israel, sino en los apóstoles,”²²¹ los encuentros diocesanos evidenciaron como la participación y el liderazgo

219 “La Reflexión Eclesial Cubana Camino Al ENEC,” 2.

220 La encíclica *Vehementer Nos*, de San Pío X, es un paradigma de este modelo que resaltaba el aspecto institucional y visible como reacción al modelo de Iglesia invisible de los reformadores. “La Iglesia es por su naturaleza una sociedad desigual, es decir, una sociedad formada por dos categorías de personas: Los Pastores y la Grey, los que ocupan un grado en la jerarquía y el resto del pueblo. Estas categorías son (...) completamente distintas entre ellas.” Papa Pío X, “Lettera Enciclica *Vehementer Nos*” (11 Febbraio 1906). http://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html, n. 8, la traducción y los énfasis son propios. Aunque los rasgos más evidente de este modelo adquirieron nitidez en la controversia protestante, sus orígenes se remontan a la Reforma Gregoriana. Ghislain Lafont, *Immaginare La Chiesa Cattolica: Linee e Approfondimenti per Un Nuovo Dire e Un Nuovo Fare Della Comunità Cristiana* (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo, 1998), 39–70.

221 Esta frase presenta dos afirmaciones problemáticas. El número de doce apóstoles no implica separación o distancia del pueblo de Israel, sino una vinculación con esta realidad y el cumplimiento sin sustitución en la Iglesia del Israel escatológico. En segundo lugar la apostolicidad de la Iglesia no es una característica exclusiva de la jerarquía como podría desprenderse de la frase, sino de todo el pueblo de Dios que conserva la fe transmitida por los primeros testigos de Jesús. No obstante, es comprensible los recelos de la categoría pueblo de Dios en un contexto socio-político donde los vocablos “pueblo y compañero” tienen fuertes connotaciones ideológicas. “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” 121, Pequeño glosario.

laical no atentan contra la naturaleza de la Iglesia y no tienen por que ser vistos como una amenaza al clero.²²² Cada uno de estos encuentros fue presidido por el obispo local y en ellos participaron activamente, con voz y voto, hombres y mujeres en representación de toda las comunidades.²²³ Aunque estos encuentros tuvieron un carácter local, contaron también con la participación de observadores de otras diócesis y numerosos mensajes provenientes de toda Cuba, lo cual fortaleció la comunión entre las diversas Iglesias locales mediante el intercambio de experiencias y la cercanía afectiva.²²⁴ La publicación semanal Vida Cristiana también narró el desarrollo de las asambleas diocesanas y las decisiones más importantes que se iban tomando. Esta sencilla publicación, que sin embargo llega a cada comunidad eclesial en la isla, permitió no solo la divulgación de los contenidos sino también del espíritu que reinaba en las asambleas diocesanas.

La REC puede ser considerada como una expresión del caminar colectivo de todo el pueblo de Dios que se sentía responsable del futuro de la Iglesia. Esta reflexión promovió un debate al interior de la comunidad eclesial donde fueron escuchados una gran diversidad de voces, para sorpresa de los que imaginaban una Iglesia más homogénea. Ella abrió sus puertas para dialogar con todos, también con los no creyentes y los militantes marxistas. El sistema político cubano no fue considerado sin más como “intrínsecamente malo” sino con elementos que podían servir de purificación al propio cristianismo.²²⁵ Este proceso contribuyó a concientizar a los católicos cubanos sobre sus derechos como ciudadanos y la contribución que

222 En este sentido la asamblea de Matanzas reconoció positivamente que los puestos de moderadores y secretarios en los grupos de trabajo fueron ocupados por laicos o religiosas mientras que los sacerdotes fueron simplemente parte de estos equipos.

223 Un ejemplo de esta participación fue la Asamblea de Pinar del Río, a la que tomaron parte 41 mujeres y 41 hombres (1 obispo, 10 sacerdotes, 5 religiosas, 1 seminarista y 67 laicos). Se puede suponer que las demás asambleas tuvieron una composición proporcionalmente similar. “Acta de La Asamblea Diocesana de Pinar Del Río”, Acta 1, Hoja 1.

224 En la Asamblea Diocesana de Cienfuegos - Santa Clara participó como observador el laico Osvaldo Payá (1952 - 2012), quien fundaría el Movimiento Cristiano de Liberación en 1987 como una plataforma de oposición política pacífica en la isla. “Acta de La Asamblea Diocesana de Cienfuegos - Santa Clara.”

225 “*Divini Redemptoris*”, n. 60.

estos podían ofrecer a toda la sociedad, permitiendo superar la dinámica de “testimonio callado” como recurso privilegiado de evangelización. La Iglesia cubana en la REC soñaba con encarnarse en la realidad, un desafío que no data del inicio de la Revolución sino que tiene raíces históricas en la segunda mitad del siglo XIX. Esto no significaba una identificación acrítica con el sistema socio – político, porque la Iglesia veía como parte de su misión “construir la comunión que todavía no es.”²²⁶ La REC rechazó explícitamente la figura del sacerdocio como una casta separada de la suerte de su comunidad y para ello abogó por estructuras de participación laical en la programación pastoral de la Iglesia. La dimensión profética de este itinerario se evidenció en la calificación respetuosa de los cubanos del exilio, muchos de los cuales habían decidido abandonar la isla por motivos políticos. La REC tuvo la osadía de llamarlos “hermanos” y “parte del pueblo” cuando el discurso oficial y los participantes en los actos de repudio los había catalogado como “escorias” y “gusanos.” Unido a la conveniencia o lucidez de los aportes de la REC y en especial de las asambleas diocesanas, el verdadero gesto profético fue este proceso en sí mismo. La Iglesia cubana, una comunidad minúscula que muchos consideraban en vías a la desaparición, mostró que era posible lograr un consenso sin renunciar a la legítima diversidad de opiniones y la libertad de discusión cuando este estilo no era común en la sociedad cubana.

226 “Acta de La Asamblea Diocesana de Pinar Del Río,” 2.

Capítulo 3 La celebración del ENEC desde la perspectiva de la REC

El domingo 17 de febrero de 1986 inició en la casa sacerdotal Félix Varela, en La Habana, el ENEC. Este encuentro reunió a 181 delegados de las siete diócesis de la isla en una verdadera celebración que involucró a toda la Iglesia cubana: laicos, ministros ordenados y vida religiosa, siguiendo el modelo de participación de la REC. El pueblo de Dios en Cuba no solo acompañó con la oración el ENEC, sino que por tres meses el boletín semanal *Vida Cristiana* fue dedicado completamente a divulgar resúmenes del DT y preparar así a toda la Iglesia para este encuentro.²²⁷ Sería incorrecto considerar el ENEC como un acontecimiento puntual, muy significativo pero aislado temporalmente. Él es fruto de un proceso mucho más amplio que logró valorar efectivamente y activar el *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios y fue educando a pastores y fieles en la escucha recíproca. Solo desde la perspectiva del proceso de comunión y participación que caracterizó la REC se puede entender correctamente el ENEC, juzgar sus conclusiones y aprender de sus límites.

En el presente capítulo intentaremos mostrar cómo la celebración del ENEC buscó alentar la participación social de los creyentes más allá del testimonio silencioso analizado en los capítulos anteriores de este trabajo. También abordaremos el modo particular en que la Iglesia

227 "Reflexiona...", *Vida Cristiana*, June 9, 1985; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, December 1, 1985; "Hacia El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). II. Clima de Libertad," *Vida Cristiana*, December 15, 1985; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, December 8, 1985; "Hacia El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). II. Clima de Libertad"; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, December 15, 1985; "Hacia El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). III. Para Una Iglesia Más Profética," *Vida Cristiana*, December 22, 1985; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, December 22, 1985; "Situación de La Iglesia En Cuba," *Vida Cristiana*, December 29, 1985; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, December 29, 1985; "Algunos Elementos Para Un Discernimiento Teológico Que Ayude a Orientar La Vida y La Misión de La Iglesia En Cuba," *Vida Cristiana*, January 5, 1986; "Grandes Opciones y Proyecto de Futuro," *Vida Cristiana*, January 12, 1986; "Fe y Sociedad," *Vida Cristiana*, January 19, 1986; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, January 19, 1986; "Fe y Cultura," *Vida Cristiana*, January 26, 1986; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, January 26, 1986; "Ministerios y Vida Consagrada," *Vida Cristiana*, February 2, 1986; "Noticias Del 'ENEC'"; "Laicado," *Vida Cristiana*, February 9, 1986; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, February 9, 1986; "La Civilización Del Amor," *Vida Cristiana*, February 23, 1986; "Noticias Del 'ENEC,'" *Vida Cristiana*, February 23, 1986; "La Iglesia de Cuba Mira Al Futuro," *Vida Cristiana*, March 2, 1986; "Testimonio de Un Delegado Al ENEC," *Vida Cristiana*, March 2, 1986; "Reconciliación," *Vida Cristiana*, March 9, 1986; "Mensaje Del Papa a La Iglesia Cubana Con Motivo Del ENEC," *Vida Cristiana*, March 16, 1986; "Lo Que Nos Ha Enseñado La REC," *Vida Cristiana*, March 23, 1986.

cubana comprendió su rol en medio del sistema socialista y el modelo eclesiológico asumido en este encuentro. Las reflexiones final estarán dedicadas a una evaluación de este modelo a la luz del Vaticano II y del proceso de la REC.

3.1 El itinerario del ENEC

En el discurso inaugural del ENEC el presidente de la Conferencia Episcopal Adolfo Rodríguez caracterizó este encuentro como el “más eclesial y a la vez la menos clerical de la historia cubana.”²²⁸ La mayoría de los delegados eran laicos (110), junto a sacerdotes (39), religiosas (22), hermanos religiosos (2) y ocho obispos cubanos. Como enviado papal fue nombrado el Cardenal argentino Eduardo Pironio, entonces presidente del Pontificio Consejo para los Laicos.²²⁹ La asamblea estaba compuesta por 115 hombres (64%) y 66 mujeres (36%), aunque se debe reconocer que la proporción en las comunidades tenía un balance inverso.²³⁰ El dato más interesante resulta el promedio de edad de la asamblea: 41 años.²³¹ La inmensa mayoría de los delegados desempeñaban un rol laboral o estudiantil en la sociedad y no podían permanecer al margen de la misma, sin contar que 83 delegados tenían menos de 40 años y por lo tanto eran adolescentes o niños durante el periodo más tenso de las relaciones Iglesia – Estado.

228 Mons. Adolfo Rodríguez Herrera, “Discurso Inaugural del ENEC.” In *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento Final e Instrucción Pastoral de los Obispos de Cuba*, 2nd ed. (La Habana, Cuba: Conferencia Episcopal Cubana, 1987), 28.

229 El Cardenal Eduardo Pironio (1920 - 1998) participó en la tercera y la cuarta sesión del Concilio Vaticano II. En 1969 fue designado Secretario General de la Conferencia de Medellín y en 1970 elegido Secretario General del CELAM. De 1972 a 1975 fue presidente de este organismo desde donde impulsó la aplicación de Medellín en la Iglesia Latinoamericana. Posteriormente sirvió en el Vaticano como prefecto del dicasterio para los religiosos y luego de los laicos. Eduardo Pironio, “Latinoamérica, ‘Iglesia de la Pascua.’” In *Escritos pastorales* (Madrid: La Editorial Católica, 1973), 205–228; Eduardo Pironio, “La promoción integral del hombre a la luz de Medellín.” In *Escritos pastorales* (Madrid: La Editorial Católica, 1973), 229–246.

230 La distribución de los delegados por diócesis tampoco fue proporcional a la cantidad de fieles en cada territorio, de los que la mitad se concentraban en La Habana. Los participantes procedían de Pinar del Río (8,84%), La Habana (39,22%), Matanzas (9,38%), Cienfuegos – Santa Clara (12,15%), Camagüey (9,39%), Holguín (8,84%) y Santiago de Cuba (12,15%). “Perfil Estadístico de Los Delegados Al ENEC,” n.d., AHAH REC.

231 Esta cifra desciende a 37,5 si consideramos los laicos varones y 39,3 el de las mujeres. *Ibid.*

De los restantes, solo 9 superaban los 60 años.²³² Muchas religiosas y sacerdotes también trabajaban en instituciones asistenciales dirigidas por el estado o tenían relaciones de amistad con sus vecinos, aunque no fueran católicos o creyentes.²³³ Estas condiciones influyeron en una postura más dialogante y menos crítica con respecto al sistema socialista por parte de los delegados.

La dinámica del ENEC fue semejante a la de las asambleas diocesanas pero con una mayor duración, lo cual garantizó que todos los temas pudieran ser discutidos. Cada sección del DT debía ser presentada a la plenaria en una ponencia preparada por un miembro de la Comisión Especializada correspondiente.²³⁴ A partir de esta presentación la asamblea se dividía en equipos de trabajo para estudiar las preguntas que eran sometidas a discusión. Las conclusiones de estos grupos se agrupaban en una síntesis que se entregaba a los delegados para su estudio antes de las plenarios y servían como base para el debate en las mismas. Junto a las discusiones la asamblea plenaria podía desarrollar votaciones de sondeo para dirigir la redacción de las proposiciones finales por parte de la Comisión Especializada correspondiente. Estas proposiciones debían ser votadas nuevamente por escrito y en secreto, siendo aprobadas por mayoría absoluta sin tener en cuenta los votos en blanco y las abstenciones. Algunos temas podían ser analizados con una metodología más simplificada que prescindía del trabajo en equipos, a saber, ponencia, debate y votación.²³⁵ Todos los delegados del ENEC tenían derecho al voto excepto los obispos cubanos presentes. Por un lado esta diferencia podía salvaguardar el rol específico del magisterio en el

232 María Rosa Lorbés, "Dagoberto Valdés: El Papel Del Laico En Cuba," *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 22.

233 María Rosa Lorbés, "Sor Fara González: El ENEC y El Testimonio Cristiano En Cuba," *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 25–26.

234 La presentación del Documento de trabajo estuvo a cargo de diez Comisiones Especializadas formadas por laicos, sacerdotes, religiosas y hermanos religiosos. Estas comisiones fueron: Observaciones generales al Documento de trabajo, Historia y lecciones de la historia, Situación de la Iglesia en Cuba, Fundamentos bíblico-teológicos, Grandes opciones y futuro proyecto, Fe y sociedad, Fe y cultura, Ministerios y vida consagrada, Laicado y Acción pastoral de la Iglesia y comunidad de fe.

235 "Reglamento Del ENEC," n.d., 5, AHAH REC.

proceso del *consensus* pero al mismo tiempo podía oscurecer su pertenencia al pueblo de Dios y por lo tanto su condición de partícipes en el *sensus fidelium*.

Desde el comienzo fue claro que este encuentro tendría un carácter consultivo dejando la última palabra a la Conferencia Episcopal. No obstante, la voz del clero, las religiosas y los laicos junto a los obispos evidenció que la comunión de la Iglesia no se podía reducir a la simple obediencia de los fieles a la jerarquía, porque todos tenían una palabra que aportar en las discusiones. La dinámica de las plenarios garantizó además que ningún delegado secuestrara las discusiones en un protagonismo excesivo, dando la palabra una sola vez por tres minutos en cada tema, según el orden en que se solicitaba a la presidencia.²³⁶ El ENEC conoció un intenso ritmo de trabajo durante 6 días. Cada mañana un obispo cubano presidía la eucaristía y predicaba sobre el tema que la asamblea discutiría. Durante este encuentro se desarrollaron 24 sesiones plenarias y 7 momentos para trabajar por equipos. La última sesión tuvo carácter abierto y contó entre los invitados a representantes del gobierno.²³⁷

Tres celebraciones marcaron además esta asamblea, que no puede ser reducida a la discusión interna de sus delegados y las votaciones del DT. Estas actividades fueron la visita –

236 Si algún delegado quería añadir algo a su intervención lo podía entregar por escrito a la Presidencia. También si se deseaba introducir una proposición que no estaba en el Orden del Día se podía utilizar este procedimiento. La Presidencia después de oír el parecer de la Comisión de Consulta (formada por un miembro de la Comisión Central de la REC de cada diócesis) podía decidir si lo incluía o no y en qué momento. Ibid., 3,5,6.; A pesar de que los procedimientos garantizaban iguales oportunidades a todos los delegados para expresar sus opiniones, no todos los argumentos fueron escuchados con igual apertura. El P. José Conrado narra como una propuesta del laico Osvaldo Payá sobre los prisioneros políticos tuvo que ser retirada por su mismo autor sin discutirla en la plenaria, ante la insistencia del arzobispo de La Habana que la consideraba imprudente para las relaciones Iglesia – Estado. José Conrado Rodríguez, *Sueños y pesadillas de un cura en Cuba: ¿el futuro de la Iglesia en Cuba?* (Miami, FL: Ediciones Universal, 2017), 24–25.

237 Las actas del encuentro nos permiten reconstruir el ritmo de trabajo de los delegados. 17 de febrero: 3 sesiones plenarias y un trabajo en equipos. 18 de febrero: 4 sesiones plenarias y 2 trabajos en equipos. 19 de febrero: 3 sesiones plenarias y un trabajo en equipos (en este día la sesión 11 fue utilizada para la discusión en grupos). 20 de febrero: 4 sesiones plenarias. 21 de febrero: 5 sesiones plenarias y un trabajo en equipos. 22 de febrero: 4 sesiones plenarias (incluida la votación final y la sesión abierta) y dos trabajos en equipos. 23 de febrero: antes de la misa en la Catedral se celebró la sesión de clausura. De todas las sesiones plenarias 9 fueron dedicadas a ponencias del DT, 9 al debate sobre el resultado del trabajo o equipos, dos a votaciones (una de sondeo y otra final), dos fueron introductorias del encuentro y los reglamentos, así como la sesión abierta y la de clausura. “Actas de Las Sesiones Del ENEC,” February 1986, AHAH ENEC.

peregrinación al Aula Magna de la Universidad de la Habana, la velada cultural en el Seminario San Carlos y San Ambrosio y la recepción en la Nunciatura Apostólica. Cada uno de ellos representó un símbolo de la nueva conciencia eclesial que emergía como resultado de la REC y el ENEC. Los dos primeros eventos se celebraron en la tarde y noche del 19 de febrero y tuvieron como elemento común la figura del P. Félix Varela. La peregrinación a la tumba de este sacerdote en el Aula Magna significó un desafío tanto para la Iglesia como para el Estado. Frente a una política estatal que miraba con recelo a los fieles católicos e incluso discriminaba su ingreso en ciertas carreras universitarias, el ENEC reivindicó la dimensión política de la fe cristiana y el derecho de participación de los fieles en la construcción del bien común. Este mensaje también significó un reto para aquellos creyentes que preferían permanecer al margen de la vida política refugiándose en sus prácticas religiosas.²³⁸ La velada cultural en el Seminario San Carlos y San Ambrosio sirvió para rendir homenaje al centro donde Félix Varela desarrolló su labor docente. En la ponencia central de esa noche, el poeta y ensayista Cintio Vitier (1921 – 2009), definió el Seminario como “la primera manifestación espiritual de nuestra nacionalidad” y donde se logró infundir en el alma cubana la eticidad cristiana.²³⁹ Las visitas al Aula Magna y al Seminario reafirmaron simbólicamente que la fidelidad a la Iglesia y a la patria no se encontraban reñidas, invitando a los católicos y a los cubanos en general a superar una visión excluyente de ambos compromisos.

238 Para un desarrollo más profundo de ambas ideas ver Dagoberto Valdés Hernández, “Palabras Del Ing. Dagoberto Valdés Hernández Con Motivo de La Visita de Los Participantes En El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) Al Cenotafio Del P. Félix Varela En El Aula Magna de La Universidad de La Habana,” February 19, 1986, AHSJ ENEC.

239 Cintio Vitier, “Conferencia Del Profesor Cintio Vitier En La Velada Cultural En El Seminario ‘San Carlos y San Ambrosio,’” February 19, 1986, 6,9., AHSJ ENEC. No es casual que Vitier haya sido escogido como orador principal de esta velada. Además de sus indiscutibles cualidades académicas este intelectual nunca renegó de su fe y su pertenencia al grupo Orígenes, formado por pensadores y artistas de inspiración católica. Al mismo tiempo ocupó diversas responsabilidades en la esfera cultural durante la Revolución.

La recepción ofrecida el 20 de febrero en la Nunciatura Apostólica fue otro momento simbólico por la presencia en el mismo de algunas autoridades gubernamentales.²⁴⁰ Para valorar este acontecimiento se debe tener en cuenta que Cuba y la Santa Sede iniciaron relaciones diplomáticas en 1935 y estas nunca fueron interrumpidas aun en los momentos de mayor tensión. La Nunciatura Apostólica jugó muchas veces un rol privilegiado en mantener abierto un canal de diálogo entre el gobierno y la Iglesia. Esta velada se caracterizó por “intercambios amistosos y plena de atenciones.”²⁴¹ Ciertamente el clima de las relaciones entre la Iglesia y algunos funcionarios del gobierno en 1986 era diverso de lo vivido durante la recepción ofrecida luego de la ordenación episcopal del Pro – Nuncio Cesare Zacchi en 1967. En ella el arzobispo de La Habana, Evelio Díaz, abandonó la Nunciatura después de la llegada sorpresiva de Fidel Castro.²⁴²

El ENEC se clausuró con una misa presidida por el Cardenal Pironio en la catedral de La Habana el domingo 23 de febrero. En la fachada de la catedral se podía leer esa mañana un gran cartel con la frase: “Iglesia sin fronteras, solidaria en el amor.” A los delegados e invitados al encuentro se unieron una multitud de católicos habaneros y de otras partes de la isla, dentro los cuales resaltaban gran cantidad de jóvenes en una Iglesia que muchos consideraban en vías de extinción, lo cual contribuyó a acentuar el clima festivo de la eucaristía.²⁴³ El colofón del ENEC fue el anuncio del inicio del proceso de beatificación del P. Varela por la arquidiócesis de La

240 En la recepción ofrecida por el Pro-Nuncio Giulio Einaudi estuvieron presentes Carlos Rafael Rodríguez, Vice-Presidente de los Consejos de Estados y Ministros, Isidoro Malmierca, Ministro de Relaciones Exteriores y José Felipe Carneado, Jefe de la Oficina de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. “Reseña: Resumen Doctrinal Del ENEC,” February 1986, 16, AHAH ENEC.

241 Ibid., 16.

242 Montenegro González, “Historia e Historiografía de La Iglesia En Cuba (1959-1976),” 290.

243 Se calcula que más de seis mil fieles se congregaron en el templo, el atrio y la plaza de la Catedral. Al ingresar los delegados del ENEC todos los asistentes comenzaron a gritar: ¡Cuba! ¡Cuba! ¡Cuba! para entonar a continuación el Himno Nacional. María Rosa Lorbés, “Encuentro Nacional Eclesial Cubano: Una Iglesia Fiel a Cristo y a Su Pueblo,” *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 10–11.

Habana. Este sacerdote y patriota se convertía así en el paradigma fundamental de la Iglesia cubana en el nuevo contexto socio - político.²⁴⁴

3.1.1 El desafío de la reconciliación

El Mensaje Final del ENEC resume en tres adjetivos las características de la Iglesia cubana de cara tercer milenio: misionera, orante y encarnada.²⁴⁵ El proceso de la REC y el ENEC había soñado una Iglesia que encontrara su razón de ser fuera de sí misma, no en la preservación institucional sino en el anuncio del Evangelio. Esta misión hizo del diálogo con la cultura su mediación privilegiada, porque también fuera de los confines visibles de la Iglesia labora el Espíritu de Dios. La Iglesia optó por ser una comunidad orante, que reconoce su dependencia de Dios y por ello su propia pobreza. Viviendo dentro de un proyecto político que prometía la construcción del paraíso terrenal, los católicos afirmaban que solo Dios es absoluto y con ello desmitificaban cualquier otra mediación o autoridad temporal. Por último, la Iglesia cubana dejó claro que su destino estaba unido a las alegrías y tristezas de todos los cubanos, aun aquellos que no frecuentaban los templos o se declaraban ateos. La encarnación en la realidad del pueblo fue considerada una condición indispensable para el seguimiento Jesús, que no salvó al mundo desde una distancia aséptica sino asumiendo en sí mismo la debilidad humana.

Los fundamentos de la misión de la Iglesia en Cuba son analizados en el DT en dos capítulos que pueden ser considerados como la mejor recepción cubana de *Gaudium et Spes*: “Fe y sociedad” y “Fe y cultura.”²⁴⁶ En ambos se asume una postura crítica sobre la realidad nacional pero se evita un juicio tan negativo que provoque considerarla como un enemigo al que se debe

244 No es casual que la iniciativa de modificación constitucional encabezada por Oswaldo Payá y el Movimiento Cristiano de Liberación en el 2002 se llamaría precisamente Proyecto Varela.

245 Ver Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Mensaje final.” In *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento final e instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, Segunda edición. (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006), 33–35.

246 “Documento de Trabajo,” 81 – 89, 90–114, nn. 340 – 385, 386 - 541.

combatir. Tal mirada es coherente con la nueva relación entre la Iglesia y el mundo que deseó Juan XXIII al inicio del Concilio.²⁴⁷ El Vaticano II se distanció de una visión de la Iglesia que tendía a separarla del resto de los hombres y comportarse ante ellos como un juez universal. *Gaudium et Spes* entre otros documentos conciliares corrigió esta mentalidad de *Iglesia sitiada por el mundo* (que en Cuba era más que una simple metáfora) recordando que ambos comparten una misma suerte y se enriquecen mediante el diálogo recíproco.²⁴⁸ El punto de partida de la misión eclesial es el reconocimiento de la presencia de Dios entre los destinatarios del mensaje, antes de que llegue el anuncio explícito del evangelio. Esto implica que el Espíritu nunca es pasivo entre las personas y la historia, ni limita su acción al ámbito de los cristianos. Los fieles, por lo tanto, no son simples evangelizadores en la actividad misionera, sino que también se evangelizan “en el humilde y atento proceso de la escucha” de la presencia de Dios entre los individuos y las culturas.²⁴⁹ El Concilio y Pablo VI insistieron en el diálogo como un modo privilegiado de relación dentro y fuera de la Iglesia.²⁵⁰ El diálogo no es una táctica oportunista para desarrollar la misión con mayor eficacia, sino la única manera de reconocer en *los signos de los tiempos* la presencia del Espíritu trabajando en el mundo.²⁵¹

En la redacción original de capítulo *Fe y sociedad* del DT solamente se contemplaban los aportes que los cristianos podían ofrecer al contexto socialista.²⁵² La misma existencia de esta

247 Superando la actitud de condena, el Papa Juan XXIII propuso a los padres conciliares usar la “medicina de la misericordia más que la de la severidad” e ir al encuentro de las necesidades de los hombres. Papa Juan XXIII, “Discurso Con Ocasión de La Solemne Apertura Del Concilio, *Gaudet Mater Ecclesia*” (11 de Octubre de 1962). http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

248 GS, nn. 40-44.

249 Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003), 43.

250 GS, nn. 40, 43, 92; “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio.” Papa Pablo VI, “Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*” (6 de Agosto de 1964). http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html, n. 34.

251 Papa Juan XXIII, “Carta Encíclica *Pacem in Terris*” (11 de Abril de 1963). http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, nn. 39 - 45.

252 “Documento de Trabajo,” 87-89, nn. 373 - 385.

sección no puede ser menospreciada ya que implicaba un desafío a la postura oficial que consideraba la religión como un asunto privado o una superstición que debería desaparecer ante el avance de la ciencia. Esto también suponía un reto para aquellos católicos que miraban la realidad desde una perspectiva puramente negativa, ante la cual solo cabía la huida en un exilio interno o externo. No obstante, los delegados del ENEC, siguiendo una sugerencia de la arquidiócesis de Santiago de Cuba, pidieron ir mucho más lejos y discutieron en los diversos grupos de trabajos los “aportes de la sociedad socialista a la vivencia de la fe cristiana.”²⁵³ La enumeración de estas contribuciones es una muestra de cómo el diálogo recíproco contribuye a que la verdad del evangelio sea “mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.”²⁵⁴

La Iglesia cubana eligió el camino del diálogo y no el de la condena hacia el modelo político vigente por una razón fundamental que tocaba la esencia de su propia misión: ser instrumento de reconciliación en medio de un pueblo marcado por profundas divisiones ideológicas.²⁵⁵ Tal deseo tenía un antecedente autorizado en el Documento de Camagüey. Al

253 “Sesión 13: Fe y Sociedad, Debate,” February 20, 1986, 1, AHSJ ENEC.

254 GS, n. 44. Los aportes del socialismo a la comprensión de la fe cristiana se resumen en cuatro categorías, a saber, un mayor desarrollo de la conciencia social, el descubrimiento de una escala de valores más cercana al evangelio, la conciencia de la globalidad de la misión de la Iglesia y los valores revitalizados a partir de la experiencia socialista. Dentro del primero se encuentra una mayor conciencia del pecado social, de la igualdad entre los hombres, una mayor sensibilidad hacia la justicia y la necesidad de los cambios estructurales socio – políticos – económicos para una mejor distribución de los bienes. A una Iglesia que antes de 1959 contaba con numerosos centros asistenciales el proceso revolucionario le había enseñado a dar por justicia lo que antes se daba por caridad, teniendo en cuenta que en esta época la mayoría de sus fieles pertenecían a la clase media -alta. Dentro del segundo grupo está el mayor sentido de la pobreza, comprender que no se tiene el monopolio de la verdad y las ventajas que significa una Iglesia sin privilegios ni poder en medio de la sociedad. En tercer lugar se aprecia el sentido integral de la misión cristiana que abarca todas las dimensiones de la vida, la conciencia que el evangelio debe llegar a todos sin distinción de clases y la constatación de la participación de los pobres en la vida eclesial. Entre los valores revitalizados por el contexto socialista estaban la valentía en el testimonio cristiano y la importancia de la autenticidad de la fe en medio de un ambiente que a menudo la cuestionaba. “Sesión 13: Fe y Sociedad, Debate,” 1–2. Sin dudas esta formulación hubiera sorprendido a más de un creyente en medio de las tensiones entre la Iglesia y el gobierno en 1960 y al mismo tiempo mostraba la magnanimidad de estos cristianos que en 1986 todavía eran tratados como ciudadanos de segunda categoría.

255 En la redacción de *Gaudium et Spes* también surgió la disyuntiva entre dos posturas respecto al sistema comunista: diálogo o condena. Los exponentes de ambas posiciones fueron sendos obispos de países bajo este régimen político. Mientras que el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła (futuro pontífice Juan Pablo II durante la realización de la REC y el ENEC), proponía la condena, el arzobispo de Zagreb Franjo Šeper consideraba que el diálogo podía ser más efectivo. Rush, *The Vision of Vatican II*, 531.

igual que la fe no puede reducirse al ámbito individual o privado, la reconciliación tampoco es una simple dinámica interpersonal, sino una “actitud que sus miembros deben realizar y desarrollar en todas las instancias de la existencia: personal, familiar, social, nacional e internacional.” Solo a través de un diálogo que permita superar “los conflictos entre grupos humanos *al interior de los estados* o entre naciones diferentes” tal reconciliación es posible.²⁵⁶ Podemos suponer que la reflexión realizada por el P. René David sobre este tema al inicio de la REC no fue irrelevante en este proceso ya este sacerdote francés fue parte de la Sub – comisión de redacción del DT y delegado al ENEC.

La Teología de la Reconciliación del P. René David partía de un supuesto básico: el socialismo, aun siendo un sistema imperfecto, no desaparecería porque el mismo sintonizaba con las aspiraciones más profundas de fraternidad e igualdad del ser humano. También postulaba que la sociedad sin clases y la propiedad común sobre los medios de producción era el modelo político – económico más semejante al ideal evangélico de superación de todas las barreras que dividen a los hombres (cf. Gal 3:28). La Iglesia, para este teólogo francés, no podía permanecer al margen de tal proceso político y para ello debía dar el primer paso para reconciliarse con el comunismo. En este proceso los cristianos podían abogar por el fin del ateísmo militante y cualquier discriminación por motivos religiosos como un paso necesario en el camino de la reconciliación. Los comunistas a su vez podrían pedirle a los cristianos su incorporación incondicional a este proceso político, lo cual conduciría a una superación de la violencia implícita en la lucha de clases y una mayor democratización del socialismo.²⁵⁷ Estas reflexiones adquieren una singular relevancia por dos razones fundamentales. En primer lugar se debe reconocer la influencia del P. René David en la formación de varias generaciones de sacerdotes

256 “Documento de Trabajo,” 89, nn. 382 - 385. Énfasis nuestros.

257 Este párrafo intenta resumir las ideas fundamentales expresadas en este ensayo de 20 páginas del sacerdote francés. René David Roset, “Para Una Teología y Pastoral de Reconciliación Desde Cuba,” November 1981, APJFP.

en la isla, los cuales sin dudas ejercían un liderazgo pastoral durante el proceso de la REC. También se puede encontrar en este ensayo una idea que no es explícita en los diversos documentos de la REC pero sin dudas fue compartida por más de un creyente cubano, a saber, el socialismo como sistema político era irreversible y los cristianos debían incorporarse al mismo para transformarlo desde adentro y superar sus limitaciones. No obstante, a la luz de *Gaudium et Spes* también se podría señalar una limitación fundamental de este ensayo. La opción política a favor o en contra del socialismo pertenece a la legítima diversidad de posturas que los fieles pueden asumir siguiendo con “sinceridad” su propia conciencia. Reivindicar el carácter evangélico o la “autoridad de la Iglesia” exclusivamente para una de estas posturas sería una manipulación ideológica de la fe y un acto de exclusión que atentaría contra el mismo objetivo de reconciliación que se pretende alcanzar.²⁵⁸

El ENEC asumió el desafío de proponer una Iglesia que fuera instrumentos de reconciliación en Cuba evitando la simple condena o la asimilación al sistema socialista. La misión eclesial fue concebida como “una conciencia crítica dentro del compromiso serio con la sociedad.”²⁵⁹ No sería arriesgado leer la postura de los pastores y los fieles a partir de entonces como una acentuación de cada uno de estos dos polos según las convicciones personales y las diferentes circunstancias históricas. Por un lado la encarnación de la fe exige la cooperación de los cristianos con todas las fuerzas que promueven “el progreso espiritual, moral, social, económico, político y cultural de la sociedad” así como la asunción de las penas y alegrías de los otros, acentuando el polo del compromiso con la sociedad. El mundo laboral, tan apreciado por el sistema socialista y la moral cristiana, fue considerado un espacio privilegiado para realizar

258 El Concilio intentó promover el diálogo entre las diversas corrientes de pensamiento que podrían tener una inspiración evangélica, más que identificarse unilateralmente con una de ellas. GS, n. 43.

259 Esta formulación en forma de pregunta fue el objeto de la discusión por grupos entre los delegados al ENEC. “Sesión 13: Fe y Sociedad, Debate,” 2.

este encuentro.²⁶⁰ Para los delegados del ENEC la solidaridad con los valores positivos del sistema socialista y la coherencia de la propia vida cristiana eran condiciones necesarias para desarrollar tal conciencia crítica. Por otro lado, la misión de la reconciliación también significaba “ser la voz de los que no tienen voz en la sociedad: los pobres, los despreciados, los marginados...”²⁶¹ Evidentemente si la Iglesia se convertía en un espacio donde todas las voces fueran acogidas, en medio de un sistema totalitario caracterizado por un partido y una ideología única, esta postura traería aparejada la incompreensión y la crítica que los cristianos debían ser capaces de soportar. Aún en medio de estas situaciones difíciles, que no tardaron en aparecer luego del ENEC, la Iglesia no podía renunciar a su vocación de diálogo “con la libertad del profeta... y la prudencia del pedagogo.”²⁶² Por último, la Iglesia reconocía que para ser signo creíble de reconciliación, ella misma debía aceptar su reforma institucional y promover la convivencia entre sus miembros. El modelo eclesial que propuso el DT en su *Fundamentación bíblica – teológica* debía ser capaz de argumentar todos estos aspectos.²⁶³

260 “Documento de Trabajo,” 84, n. 364.

261 Es sorprendente que esta formulación que reconocía explícitamente la exclusión de una parte de la sociedad cubana fue matizada por la Comisión Especializada de este tema y se transformó en: “ser la voz de aquel que por diversas razones personales y/o sociales, necesita un apoyo y un respaldo en aras de la justicia a la que tiene derecho, y que por sí mismo no sabe o no es capaz de reclamar.” La exclusión no fue considerada fundamentalmente como causa de una marginación intencional, sino como un defecto o una falta de habilidad que podía ser corregida sin afectar el sistema. “Sesión 13: Fe y Sociedad, Debate,” 3.

262 Ibid.

263 En lo adelante nos referiremos a este primer capítulo de la segunda parte del Documento de trabajo siguiendo su formulación en el índice del documento como la *Fundamentación*. En el texto encontramos además el título: *Algunos elementos para un discernimiento teológico que ayuden a orientar la vida y la misión de la Iglesia en Cuba*.

3.2 El modelo sacramental del ENEC²⁶⁴

El DT escogió el modelo eclesiológico “sacramental” como el modo más adecuado para explicar la naturaleza de la Iglesia cubana.²⁶⁵ Esta opción no fue casual sino que es la continuación de la elección hecha en el DC que ya había privilegiado esta noción como marco teórico para las discusiones en las comunidades y las asambleas diocesanas.²⁶⁶ La opción del DT tiene a su favor que este modelo había sido utilizado frecuentemente por el Vaticano II y podía contrarrestar la visión marxista de la Iglesia como una simple organización que respondía a intereses históricos determinados.²⁶⁷ El modelo sacramental permite, en efecto, mantener la estrecha unidad entre la dimensión visible y la trascendente de la Iglesia, por ello no es casual que la teología de los sacramentos se aplique a la Iglesia como una realidad compleja formada por un elemento material y otro espiritual, uno humano y otro divino.²⁶⁸ Rahner considera un nestorianismo eclesiológico la reducción de la Iglesia a su dimensión externa, ya sea esta considerada como una organización vertical en el caso de la interpretación jurídica de *societas perfecta* o de modo más horizontal como podría ser la interpretación sociológica del modelo pueblo de Dios.²⁶⁹

264 En la célebre obra *Modelos de Iglesia*, Avery Dulles distingue entre una imagen, un simple modelo y un paradigma. Cuando una imagen de la Iglesia se emplea de manera crítica para profundizar en la comprensión de la realidad se convierte en un modelo. Cuando este último ayuda a resolver una serie de problemas y al mismo tiempo se juzga capaz de dar respuestas a nuevas anomalías del futuro se puede hablar del paradigma, siguiendo una terminología acuñada por Kuhn en la teoría de la ciencia. En este trabajo mantenemos la distinción del autor. Dulles, *Models of the Church*, 15, 21.

265 “Documento de Trabajo,” 35, n. 164.

266 “Documento de Consulta,” 20–22, nn. 200 - 219.

267 LG, nn. 9, 48; GS, n. 26; AG, n. 5; GS, n. 42.

268 Según la clásica formulación de Trento los sacramentos son signos visibles de la gracia invisible, en los cuales las realidades interna y externa se encuentran íntimamente conectadas. “*Symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem.*” Citado en Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 18; “[La Iglesia] provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo.” LG, n. 8.

269 Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, 17.

El modelo sacramental permite comprender la relación de la Iglesia con Jesús, superando el argumento apologético que ve en ella una simple institución que reconoce a Cristo como su fundador, pero que tiene con él, en última instancia, una relación extrínseca o contingente.²⁷⁰ La Iglesia “prolonga, representa y manifiesta visiblemente la salvación de Cristo glorificado y el don del Espíritu Santo al mundo.”²⁷¹ Aunque el fragmento anterior del DC no cita ningún autor en particular, esta formulación evidencia la influencia teológica de una escuela de pensamiento que utilizó este modelo antes, durante y después del Concilio.²⁷² Podemos tomar a Rahner como paradigma de esta corriente ya que para él la interpretación sacramental es la piedra angular de toda su eclesiología.²⁷³ Esta comprensión no es exclusiva de Europa occidental, sino que encontró acogida en importantes autores de la Teología de Liberación que intentaron aplicarla al contexto latinoamericano.²⁷⁴ Para ellos la Iglesia es el sacramento histórico de la liberación, lo cual permite argumentar el compromiso cristiano a favor de la mayoría pobre del continente. Para Rahner, Cristo es el sacramento primordial e histórico del triunfo escatológico de la

270 Un ejemplo paradigmático es la postura apologética católica luego de la Reforma Protestante que pretendía fundamentar en la escritura la institución de cada uno de los siete sacramentos, sin considerar la evolución histórica de los mismos. Esta idea no ha sido totalmente superada sobre todo en el sacramento del orden y el argumento que Jesús solo designó a varones dentro del grupo de los doce apóstoles. La consecuencia práctica de esta posición es la imposibilidad de las mujeres para acceder al ministerio ordenado. En el fondo esta visión peca de un cristomonismo, donde la acción del Espíritu en la historia no juega ningún papel fundamental. Yves Congar ha recuperado un dato de la tradición que parecería olvidado, a saber, San Buenaventura y Alejandro de Hales reconocieron que la Iglesia ha dado forma definitiva a los sacramentos en la historia gracias a la inspiración del Espíritu. “[Este] no viene tan sólo a animar una institución totalmente determinada en sus estructuras, sino que es verdaderamente ‘cofundador’ [de la misma].” Yves Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona: Herder, 1991), 212–213.

271 “Documento de Consulta,” 20, n. 201.

272 Avery Dulles cita entre otros autores a De Lubac, Rahner, Semmelroth, Schillebeeckx, Congar y Martelet. Dulles, *Models of the Church*, 56.

273 Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, 15–44.

274 Ver por ejemplo el capítulo 12 de la obra insigne de Gustavo Gutiérrez: Teología de la Liberación, titulado: “Iglesia, sacramento de la historia.” En ella el teólogo peruano cita a H. Mühlen quien sostiene que “El hito más importante del Vaticano II en el campo de la teología dogmática, en nuestra opinión, es haber designado a la Iglesia como ‘sacramento’, es decir como signo visible de la salvación por medio del Espíritu Santo enviado por Cristo.” Gutiérrez también cita autores como Rahner y O. Semmelroth. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*. (Lima: CEP, 1971), 319, nota 13. Para una comparación del uso de la categoría sacramental entre autores europeos y latinoamericanos, ver Alvaro Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1983), 84–116.

misericordia divina en el mundo.²⁷⁵ La encarnación es el acontecimiento que define toda la obra de la redención. El Verbo hecho carne manifiesta el abrazo radical y definitivo de la misericordia de Dios hacia el mundo. Después de este evento, la gracia de Dios no viene al mundo desde arriba, sino que está permanentemente en él y es históricamente tangible. Cristo es al mismo tiempo signo y realidad significada (*sacramentum* y *res sacramenti*) de la gracia redentora de Dios que se inserta definitivamente en la humanidad y la historia.²⁷⁶ A través de la Iglesia, Cristo prolonga su presencia y misión salvadora en el mundo.²⁷⁷ Él no la abandona ni la puede abandonar, porque Dios quiso unirse permanentemente con la creación y por ello la unión hipostática no desaparece aún después de la Resurrección. Lo contrario sería suponer que la encarnación fue un simple instrumento provisional sin ninguna significación teológica para llevar a cabo la obra de la redención. “Esta permanencia de Cristo en la Iglesia es el signo de que Dios con amor misericordioso se identifica [irrevocablemente] con el mundo en Cristo.”²⁷⁸ Por esta razón, la Iglesia, como signo e instrumento (sacramento) de salvación, no puede devenir en una realidad superflua.²⁷⁹

El modelo Iglesia – sacramento del DT pudiera llevar a una especie de idealización de la institución eclesial o sacralización de la jerarquía como una especie de portavoz divino.²⁸⁰ Avery Dulles ha catalogado esta tentación del modelo sacramental como un “narcisismo estético” incapaz de asumir los compromisos éticos y sociales del cristianismo.²⁸¹ Aunque el juicio del teólogo americano reflejan un peligro real, no tiene en consideración las implicaciones de este

275 Las ideas que siguen están tomadas fundamentalmente de: Karl Rahner, *Iglesia y sacramentos*, trans. Alejandro Ros (Barcelona: Herder, 1964), 11–20.

276 *Ibid.*, 14.

277 *Ibid.*, 19.

278 *Ibid.*

279 *Ibid.*, 19–20.

280 Los títulos eclesiásticos muestran que este peligro no está ausente del imaginario católico – ortodoxo, especialmente en los calificativos de Santidad para el obispo de Roma y Toda Santidad al patriarca de Constantinopla.

281 Dulles, *Models of the Church*, 67.

modelo que lo defienden contra esta desviación. Rahner reconoce que en la Iglesia no pueden identificarse el signo y la realidad significada aunque como ocurren entre la humanidad y la divinidad en Cristo, tampoco pueden separarse.²⁸² La conversión continua de la Iglesia, según este autor, no es debido simplemente a la existencia de pecadores en su seno. En efecto, la Iglesia es una comunidad formada *por pecadores* en el sentido fuerte de esta expresión y no solo por “gente respetable o paragonés de virtud.”²⁸³ La proposición contraria es formalmente una herejía que no ha dejado de seducir a diversos movimientos reformadores desde los inicios del cristianismo y que podía ser atrayente para el catolicismo cubano marcado por una fuerte identidad ante un contexto hostil. La Iglesia, aun cuando se confiesa *santa* es también *pecadora* y por ello necesita purificarse constantemente. “Si se admite libremente que hay pecadores en la iglesia, pero se mantiene que este hecho no tiene nada que ver con la Iglesia real, se estaría implicando una concepción idealista de la Iglesia que es teológicamente muy cuestionable.”²⁸⁴ No obstante, el pecado y la santidad no pertenecen por igual a su naturaleza. La segunda característica expresa de lo que la Iglesia es y que permanecerá indestructible hasta el final de los tiempos, a saber, la presencia de la gracia divina en el mundo; mientras que el pecado es una contradicción de su misma esencia.²⁸⁵ La Iglesia no puede evitar ser una comunidad de pecadores cuyas faltas no permanecen necesariamente en la esfera privada de sus miembros sino que influyen en las acciones de la institución. Al mismo tiempo ella es una comunidad de gracia y salvación que posibilita el seguimiento de Jesús.²⁸⁶

282 Rahner, *Iglesia y sacramentos*, 20.

283 Karl Rahner, “The Church of Sinners,” *CrossCurrents* 1, no. 3 (1951): 68.

284 *Ibid.*; Yves Congar arriba la misma conclusión que Rahner cuando se opone a los movimientos que sueñan con una Iglesia pura: “La iglesia también tiene sus defectos, como el Nuevo Testamento ofrece suficientes evidencias. La iglesia heroica, la iglesia de los mártires, era a veces también una iglesia débil, rica en pecadores y renegados... Porque la presencia de los pecadores en la Iglesia no es algo accidental, un fenómeno periférico; representa algo estructural. Toda la idea de la iglesia está involucrada aquí.” Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, Rev. ed. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011), 79.

285 Rahner, “The Church of Sinners,” 70–71.

286 El ejemplo de los santos en los momentos más oscuros de la historia de la Iglesia que incluso pagan el precio de la persecución de sus hermanos en la fe manifiesta como el Espíritu promueve la reforma de la institución

El dominico Christian Duquoc analiza la paradoja del pecado en la Iglesia desde la “ambivalencia o provisionalidad” en la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios.²⁸⁷ La contradicción que Rahner descubre tiene su origen según Duquoc en “la distancia que la separa del Reino y que es inherente a la autonomía histórica de la institución.”²⁸⁸ Esta distancia no devalúa la mediación eclesial como sacramento de gracia para el mundo, sino que la inscribe en la grandeza de la encarnación del Hijo (una idea constante en la reflexión de Rahner) que asumió la provisionalidad de las mediaciones humanas. Por un lado la Iglesia no puede anular esta distancia e identificarse *tout court* con el Reino, ello supondría eliminar su identidad como *sacramentum* de algo más allá de sí misma. Duquoc ve en esta postura la tentación del periodo histórico de la Cristiandad como un intento de realizar en la historia una anticipación Reino y la pretensión de confundirse con él.²⁸⁹ Paradójicamente, ciertos discursos teológicos muy críticos de este modelo eclesial comparten su misma lógica cuando lanzan el eslogan de “construir el Reino de Dios” como si se tuviera un receta detallada para semejante proyecto.

La tensión que debe existir entre el Reino y la Iglesia es el motor que dinamiza su transformación perenne, por ello no es acertado considerar el modelo Iglesia – sacramento como una concepción estática semejante al paradigma de *societas perfecta*. Por un lado la no identificación entre la Iglesia y el Reino previene que la institución sea considerada como irreformable y establecida de una vez y por todas. Por otro lado la Iglesia como sacramento del Reino no puede dejar de tender hacia él para convertirse más auténticamente en lo que ella

eclesial. En último término este hecho manifiesta que la Iglesia no puede ser reducida a su aspecto visible o jerárquico, sino que se debe contar con la acción del Espíritu que prolonga la presencia del resucitado en su seno. (cf Mt 28:20b)

287 Christian Duquoc, «Creo En La Iglesia» *Precariedad Institucional y Reino de Dios*, (Santander: Sal Terrae, 2001), 19–32.

288 Ibid., 31.

289 La experiencia de la Inquisición o las guerras por motivos religiosos no son simples consecuencias de los pecados personales de ciertos funcionarios religiosos o políticos. La violencia ejercida en nombre de Dios obedece a la lógica de querer dominar el curso de la historia y consecuentemente oponerse a todo intento de disidencia. Ibid., 184–185.

anuncia. “En otras palabras, la necesidad de autocrítica eclesial no surge *a pesar* del hecho que la Iglesia sea sacramento de Cristo, sino *precisamente por ello*.”²⁹⁰ El teólogo francés, Louis-Marie Chauvet, utiliza la expresión *presencia – de – la – ausencia* para explicar la tensión del modelo sacramental.²⁹¹ Cristo resucitado no puede ser aferrado físicamente porque la resurrección desafía a los discípulos a entrar en un nuevo modo de relación con su maestro (cf. Jn 20:17).²⁹² Chauvet sostiene que suprimir la presencia – de – la – ausencia equivale a “convertir al resucitado en un cadáver o un objeto disponible.”²⁹³ La ausencia de Jesús es la condición de la posibilidad para encontrarlo en su símbolo por excelencia, a saber, la comunidad. Los relatos pascales muestran la transición del escándalo de la cruz a la fe en el resucitado, pero al mismo tiempo narran la revitalización de una comunidad dispersa o encerrada por miedo a los judíos (Jn 20:19). La Iglesia deviene el espacio de encuentro del resucitado cuando este ya no está físicamente disponible. Al mismo tiempo, la Iglesia “radicaliza el vacío del lugar de Dios. Aceptar su mediación es aceptar que este vacío nunca podrá ser llenado.”²⁹⁴ La Iglesia - sacramento “ocupa el lugar de Él [Cristo] sin desplazarlo,” según una acertada formulación de Mons. Adolfo en la inauguración del ENEC.²⁹⁵

290 Richard Lennan, “‘Narcissistic Aestheticism’? An Assessment of Karl Rahner’s Sacramental Ecclesiology,” *Philosophy & Theology* 25, no. 2 (2013): 263. Énfasis en el original.

291 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 161–189.

292 Esta presencia - de - la - ausencia debe ser entendida desde una perspectiva escatológica correcta. En un sentido riguroso teológicamente, Cristo no se ha ido porque su resurrección no ha iniciado un período de vacío cristológico en la historia. La parusía no significa el regreso del rey expatriado o de un líder después de unas largas vacaciones. En este sentido no hay dos venidas de Jesús sino solo una, la encarnación. Esta se efectuó bajo el signo de la kenosis. La resurrección implica el señorío de Jesús crucificado de manera discreta, solamente es reconocible por la fe. La parusía revelará el señorío de Jesús e inaugurará un tercer modo de presencia en la creación. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La Pascua de La Creación: Escatología*, Segunda edición. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 137–138.

293 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 174.

294 *Ibid.*, 178.

295 Rodríguez Herrera, “Discurso Inaugural del ENEC,” 22.

3.3 Inclusión del paradigma pueblo de Dios en el modelo sacramental

La novedad del Vaticano II no fue solo evitar el nestorianismo eclesiológico gracias al modelo sacramental sino también resaltar su dimensión visible con la ayuda de la categoría pueblo de Dios. Si la Iglesia no puede reducirse a una simple organización humana, igualmente no puede prescindir de una visibilidad organizacional, so pena de ser considerada una comunidad invisible, gnóstica, de los que comparten un determinado sentimiento religioso. La inserción de un segundo capítulo sobre el pueblo de Dios antes del tercero sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, significó un giro copernicano de profundas consecuencias en el esquema conciliar *De Ecclesia* que posteriormente sería la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Esto no fue un simple cambio de “énfasis” o de “retórica,” dejando inalterada la doctrina tradicional como sostiene Dulles en otro momento.²⁹⁶ Yves Congar ha mostrado las implicaciones teológicas del título de este capítulo y de la nueva configuración de todo el documento más allá de su propio contenido.²⁹⁷ La estructura original *De Ecclesia* presentaba una visión vertical de la Iglesia, en la cual la gracia del misterio de salvación (cap. I) se donaba a los obispos como sus administradores (cap. II) y desde ellos pasaba a los laicos. Con la nueva configuración se sostenía que todo el pueblo de Dios era “el lugar histórico del misterio [sacramentalidad] de la Iglesia”, y que sucesivamente este se articulaba en diversos ministerios.²⁹⁸ Mientras que en el paradigma de *societas perfecta* el sacramento del orden era quién realmente determinaba la estructura eclesial, la condición bautismal era relegada a un segundo plano, como la puerta de entrada a una organización vertical cuyo valor fundamental es la “mera sumisión a la autoridad eclesiástica.”²⁹⁹ Como toda sociedad, la Iglesia no es una masa amorfa sino que necesita cierta estructuración. A

296 Avery Dulles, “A Half Century of Ecclesiology,” *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 429.

297 Yves Congar, “La Iglesia Como Pueblo de Dios,” *Concilium* 1, no. 1 (enero 1965): 9–33.

298 Severino Dianich and Serena Noceti, *Trattato sulla Chiesa* (Brescia: Queriniana, 2002), 214–215.

299 Gustave Martelet, *Las Ideas Fundamentales Del Vaticano II, Iniciación Al Espíritu Del Concilio* (Paris: Desclée de Brouwer, 1968), 62.

pesar de ello, el “valor primero [es] la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal..., y luego, en el interior de esta realidad, una estructura jerárquica de organización social.”³⁰⁰

Uno de los peligros de paradigma de *societas perfecta* era cierto cristomonismo que no concebía la acción del Espíritu en la Iglesia más allá de la iniciativa y control del clero.³⁰¹ Según esta mentalidad los ministros ordenados administraban legítimamente los canales de la gracia de los cuales se beneficiaba los seculares. El concepto fundamental de esta comprensión es el de *potestas*, según una gradación que reduce la intensidad del poder a medida que se descende en la escala de la jerarquía. Dentro de este marco teórico los laicos pueden colaborar con el clero pero siempre siguiendo sus directrices. En última instancia ellos son vistos como los brazos y los pies de la jerarquía en medio de los asuntos seculares y como suplentes ante la carencia de clero para ocuparse de ciertos oficios eclesiásticos. A pesar de que hoy podamos juzgar teológicamente deficiente esta mentalidad, ella fue la precursora de la renovación conciliar que valorizó el rol laical en la misión de la Iglesia.³⁰²

El Vaticano II superó la interpretación jurídica de la Iglesia según el esquema Cristo – jerarquía – laicos por otro eje que subyace en la comprensión de la Iglesia como sacramento de salvación, a saber, misión de Cristo – misión de la Iglesia.³⁰³ Según esta nueva mentalidad la Iglesia no *tiene* una misión como una entre otras muchas tareas: la liturgia, el ejercicio de la caridad, etc. La Iglesia es misionera por su propia naturaleza³⁰⁴ y por lo tanto no tiene identidad

300 Congar, “La Iglesia Como Pueblo de Dios,” 10.

301 Congar rechaza la acusación de cristomonismo en la tradición latina de los primeros siglos mostrando el rol del Espíritu en la teología sacramental y la economía de la salvación en general. Esta concepción fue eclipsada parcialmente con la escolástica lo cual es evidente en la ausencia de la *epiclesis* durante el canon romano y el desplazamiento del foco de la eucaristía del momento de la comunión a las palabras de la institución. No obstante, la tradición occidental mantuvo una teología del Espíritu y sus operaciones en la santificación interior de las almas. Congar, “Pneumatology or Christomonism in the Latin Tradition.”

302 Para una visión más general del ministerio dentro del modelo de *societas perfecta*, ver: Dulles, *Models of the Church*, 154–155.

303 Santiago Madrigal, *El Giro Eclesiológico En La Recepción Del Vaticano II*, (Maliaño: Sal Terrae, 2017), 137.
304 AG, n. 2.

fuera de ella.³⁰⁵ La misión eclesial ha sido formulada a través de la historia como prolongación del triple oficio o *tria munera* de Cristo, a saber, profético, real y sacerdotal.³⁰⁶

Durante las discusiones conciliares del esquema *De Ecclesia* surgieron numerosas voces pidiendo que se atribuyera a todo el pueblo de Dios las mismas categorías usadas para los ministros ordenados, por lo que la formulación de los *tria munera* entró a formar parte del segundo capítulo de *Lumen Gentium*, y con él, del giro copernicano de este documento. Los *tria munera* no son simple habilidades humanas sino dones del Espíritu ordenados hacia el desarrollo de misión eclesial. Su inclusión en el Concilio está íntimamente relacionada con la recuperación de la pneumatología como elemento indispensable de la eclesiología. Esta nueva perspectiva permitió desarrollar una concepción diversa del laicado y su lugar en la misión de la Iglesia.

Todo los fieles, en virtud del bautismo, entran a formar parte de un pueblo sacerdotal para ofrecer a Dios un sacrificio agradable mediante sus acciones cotidianas y “ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no solo por manos del sacerdote, sino juntamente con él.”³⁰⁷ El *munus sacerdotalis* de todos los bautizados permite superar una estricta separación entre las realidades profanas y sagradas así como la concepción de los fieles como extraños o mudos espectadores de las acciones litúrgicas. Al mismo tiempo, los cristianos participan del *munus propheticum* de Cristo mediante el testimonio de su propia vida y el anuncio de la palabra. Para ello cual han sido cualificados con el *sensus fidelium* que mencionamos en el segundo capítulo de este trabajo y que les confiere la infalibilidad *in credendo*.³⁰⁸ Aunque la obligación

305 Richard Lennan, “The Church as Mission.” In *Disciples’ Call: Theologies of Vocation from Scripture to the Present Day*, ed. Christopher Jamison (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 44.

306 La difusión de este concepto teológico en la época moderna fue obra de los autores protestantes Andrés Osiander y sobre todo Juan Calvino. Para una mayor exposición de esta doctrina en Calvino ver Gerald O’Collins and Michael Keenan Jones, *Jesus Our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 149–154; La eclesiología católica hizo suya esta idea en el umbral de los siglos XVIII – XIX aplicándola primero a la jerarquía y luego como idea central a todos los fieles en Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado* Tercera edición. (Barcelona: Editorial Estela, 1965).

307 LG, n. 10; GS, n. 48.

308 LG, 12.

principalmente de los presbíteros y uno de los deberes fundamentales de los obispos sea la proclamación del evangelio, ello no supone que estos sean los únicos capacitados para transmitir la buena noticia.³⁰⁹ Al contrario, la dinámica de servicio del ministerio ordenado hacia el resto del pueblo de Dios supone que el oficio de enseñar del clero alcanza su realización cuando los laicos asumen el *munus propheticum* que les corresponde en la Iglesia y la sociedad.³¹⁰

El segundo capítulo de *Lumen Gentium* desarrolla los dos primeros elementos de los *tria munera* pero calla sobre el tercero. En este punto se descubren rasgos de la eclesiología de *societas perfecta* al comparar la presentación del *munus regale* en los capítulos referentes a los obispos (III) y a los laicos (IV). Para la jerarquía regir significa “el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado.”³¹¹ Para los laicos, por el contrario, la participación en la realeza de Cristo implica el dominio sobre sí mismos y el servicio a la demás (lo cual es evidente también para los obispos) pero no el ejercer ninguna autoridad en el gobierno de la Iglesia.³¹² Esta postura, de la cual *Lumen Gentium* no ha podido desprenderse totalmente, no corresponde a la praxis de la Iglesia antigua donde los bautizados tenía un rol efectivo en los asuntos comunitarios incluido el consentimiento para la designación de sus propios líderes pastorales.³¹³

309 PO, n. 4; Concilio Vaticano II, “Decreto *Christus Dominus* Sobre El Ministerio Pastoral de Los Obispos.” http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html, n. 12.

310 LG, n. 35.

311 Ibid., n. 27.

312 Congar cita en este sentido un testimonio del siglo XIX: “¿Cuál es el dominio de los laicos? ¡Cazar, disparar, divertirse...! Todo esto les compete; en cuanto a negocios eclesiásticos no tienen ningún derecho.” Congar, *Jalones para una teología del laicado*, 286; Mientras que LG, n. 36 parece asignar a los laicos una posición totalmente dependiente de la jerarquía en la administración de los asuntos eclesiásticos, el número siguiente matiza esta postura reconociendo su derecho y “a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia.” El documento simplemente auspicia un “trato familiar entre los laicos y los Pastores” donde ambos resulten mutuamente beneficiados. LG, nn. 36 - 37.

313 El consentimiento del pueblo en la elección de los ministros ordenados se conserva litúrgicamente con la expresión *Deo gratias* y la mención del parecer recogido entre los fieles sobre el candidato durante la ordenación. No obstante, la praxis actual tiende a considerar estos elementos como simple decoración, sin conferirle la importancia que tenían en la Iglesia antigua. Congar muestra históricamente otras instancias de participación laical en el gobierno de la Iglesia, a saber, su rol en los concilios, la influencia de los príncipes en los asuntos eclesiásticos, en rol de las comunidades en la regulación de su propia vida y la participación laical en

Aunque la aplicación de los *tria munera* a todo el pueblo de Dios permitió al Concilio fundamentar teológicamente la participación de los fieles en la misión de la Iglesia, la relación entre el clero y los laicos puede ser entendida de modos diversos apelando a los mismos documentos conciliares. Cada uno de estos *munera* capacita a los creyentes como protagonistas en la triple misión de la Iglesia expresada en el servicio de la palabra, la liturgia y la caridad. Una visión de *contraste* (negativa o residual) entre la vocación laical y del ministerio ordenado se concentra fundamentalmente en lo que estos sujetos eclesiales *no* son. Laicos y clérigos se complementan mutuamente pero que en definitiva tienen campos de apostolado excluyentes. La preocupación central de esta visión es que cada quien permanezca en su ámbito propio sin inmiscuirse en el ajeno, provocando la sospecha más que la colaboración entre los diferentes sujetos eclesiales: los laicos deberían dedicarse a los asuntos temporales y el clero a los espirituales. En respuesta a semejante idea se debe afirmar que ninguna vocación cristiana (laical, religiosa o pastoral) puede desentenderse de la dimensión secular de la existencia humana, como si se pudiera vivir de espaldas a la realidad.³¹⁴ Al mismo tiempo los laicos ha recibido mediante los *tria munera* la capacidad y la obligación de ocupar diversas responsabilidades en la vida interna de la comunidad cristiana, que no es un feudo personal de los pastores y la vida consagrada.³¹⁵

el poder ejecutivo y judicial de la Iglesia. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, 286–321.

314 “El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno.” GS, n. 43.

315 Una muestra de la visión de contraste o residual del laicado frente a las otras vocaciones eclesiales es evidente en LG 31 donde se define esta realidad como “todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia”, siendo “el carácter secular propio y peculiar de ellos.” No obstante, en el mismo documento se descubre más bien otro tipo de dinámica cuando afirma que “todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios [Capítulo II] se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos, sin embargo, a los laicos, hombres y mujeres, por razón de su condición y misión, les atañen particularmente ciertas cosas [Capítulo IV].” La secularidad aquí no es entendida como un espacio exclusivo donde ejercer la misión sino como un modo peculiar en cualquier ámbito de trabajo. LG, n. 30.

Existe una comprensión alternativa a la diversidad de vocaciones en la Iglesia que designaremos como modelo de *intensificación* siguiendo una terminología acuñada por el teólogo italiano Giovanni Magnani.³¹⁶ En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* es mucho más complicado separar el rol de los laicos, la vida religiosa y los ministros ordenados al describir la misión de la Iglesia en el mundo. La propia terminología del documento evita el uso del vocablo *jerarquía* para referirse al ministerio ordenado y privilegia el uso del término inclusivo *christifideles*.³¹⁷ Cada uno de las diversas vocaciones cristianas *intensifica* dimensiones diversas de la misión eclesial que no se excluyen mutuamente: acción y contemplación, vida familiar y comunidad religiosa, compromiso secular y pastoral comunitaria, etc. Para entender mejor el desarrollo de la mentalidad conciliar sobre la relación entre laicos y ministerio ordenado podemos evaluar la evolución de Congar desde *Jalones para una teología del laicado* (1953) hasta *Ministerios y comunión eclesial* (1971).³¹⁸ Mientras que la primera obra del teólogo francés tenía como eje principal la clara distinción entre laicos y clérigos, la segunda se fundamenta más bien en la relación entre la comunidad y sus diversos ministerios.³¹⁹ Richard Gaillardetz describe la visión conciliar como una teología no competitiva (*non – competitive*) de la Iglesia que ofrece un acercamiento desde otro ángulo al modelo de intensificación.³²⁰ Cuando se analiza desde este punto de vista la relación entre ministros ordenados y laicos ambos reciben dones que son indispensables para la edificación de la comunidad y la misión en el mundo, sin que ninguno pretenda poseerlos todos exclusivamente o controlar los restantes. El Concilio insiste que el

316 La terminología: modelo de contraste e intensificación pertenece al Magnani. Citado en Rush, *The Vision of Vatican II*, 267; Richard R. Gaillardetz, *An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2015), 112.

317 GS, nn. 2, 22, 46, 48, 52, 56, 61, 75, 76 (2 veces), 91, 92.

318 Tomamos como referencia la fecha de publicación de los originales en francés. Yves Congar, *Jalons Pour Une Théologie Du Laïcat* (Paris: Cerf, 1953); Yves Congar, *Ministères et Communions Ecclésiales* (Paris: Cerf, 1971).

319 Madrigal, *El Giro Eclesiológico En La Recepción Del Vaticano II*, 165.

320 Este modelo puede verificarse en las relaciones entre el Papa y los obispos, el magisterio y todos los fieles, el ministerio ordenado y el resto de los carismas bautismales, así como entre las esferas de la misión eclesial. Gaillardetz, *An Unfinished Council*, 91–114.

ministro ordenado es responsable del discernimiento y la coordinación de los carismas de los bautizados para el bien de la misión, mientras que estos tienen el derecho y la obligación de usar sus dones para el servicio de la Iglesia y el mundo.³²¹ Según Gaillardetz la dificultad fundamental de la expresión *comunidad jerárquica* es que fácilmente conduce a una mentalidad piramidal de la Iglesia como una cadena de mando donde los eslabones inferiores obedecen a los superiores. Una visión no competitiva de los diversos ministerios eclesiales reconoce, por otro lado, el aporte de cada uno de ellos, su necesaria diversidad y coordinación.³²²

3.4 Eclipse del pueblo de Dios en la eclesiología del ENEC³²³

Una de las limitaciones más notables del DT (y por consecuencia del ENEC) fue el poco impacto de la categoría *pueblo de Dios* y del segundo capítulo de *Lumen Gentium* en su *Fundamentación bíblico – teológica*.³²⁴ La consecuencia fundamental de este olvido será un realce del aspecto visible de la Iglesia que asumirá rasgos similares al paradigma de *societas perfecta* que describimos en el capítulo anterior y ahora profundizaremos. El dominico Jesús Espeja sostiene que el “el pueblo de Dios es la imagen bíblica de la Iglesia más frecuentada en el ENEC. [Ella] se identifica con la comunidad encarnada en un contexto concreto.” Esta afirmación podría ser discutida tomando el texto del DF, que no modifica sustancialmente el DT sino que incluye tres nuevas metáforas: Templo del Espíritu, Familia de Dios y Esposa de Cristo.

321 AA, n. 3.

322 Gaillardetz, *An Unfinished Council*, 105.

323 La imagen del eclipse de la eclesiología del pueblo de Dios está tomada de Bradford E. Hinze, *Prophetic Obedience: Ecclesiology for a Dialogical Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016), 37 – 50.

324 En la visión bíblica de la Iglesia se dedican tres párrafos a la Iglesia como misterio de Cristo (Ef 3:4-10), cuerpo de Cristo (1 Co 10:17, entre otros) y pueblo de Dios (1 Pe 2:9 entre otros) respectivamente. Aunque se reconoce que esta última categoría facilita la comprensión histórica de la Iglesia y la presencia dinámica del Espíritu en ella, luego se pasa a la parte sistemática sin conexión evidente con la reflexión bíblica. “Documento de Trabajo,” 33–34, nn. 159 - 162. Los pasajes citados de *Lumen Gentium* en el DT son los nn. 1 (dos veces), 5, 9, 29, 37. La referencia al n. 9 del inicio del segundo capítulo de LG se utiliza en el DT para acentuar el carácter dinámico de la Iglesia. En el apartado 5.3 sobre los laicos se mencionan los capítulos 2 y 4 del documento conciliar como los más apropiados para entender la naturaleza y misión laical en el mundo, pero nuevamente se utiliza la noción de pueblo de Dios para subrayar el carácter histórico de la Iglesia.

Con ellas el DF intenta dar una comprensión más abarcadora del misterio de la Iglesia mediante “imágenes complementarias” que acaban diluyendo la importancia del paradigma conciliar de pueblo de Dios. Es notable que cuando Espeja intenta aplicar al DF la nueva visión eclesiológica del Vaticano II no ofrece ninguna cita del mismo.³²⁵

La omisión del pueblo de Dios en la *Fundamentación* es todavía más significativa si se tiene en cuenta el peso que la recuperación conciliar de este concepto jugaba en la reflexión teológica latinoamericana.³²⁶ En otros apartados del propio DT esta eclesiología aparece de manera explícita evidenciando su influencia durante todo el proceso de la REC.³²⁷ No obstante, debemos reconocer que cuando la *Fundamentación* reflexiona sobre la dimensión litúrgica de la Iglesia, asume elementos de la eclesiología eucarística de *Sacrosanctum Concilium* que anticipa y prepara la eclesiología comunitaria de *Lumen Gentium*.³²⁸ Aunque la imagen de pueblo de Dios no es la única en los documentos conciliares, esta no es simplemente una entre otras tantas opciones complementarias.³²⁹ Avery Dulles reconoce que el Vaticano II privilegió el *paradigma*

325 Espeja, “Una Iglesia Viva,” 491–492; Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, *Encuentro Nacional Eclesial Cubano*, 113–114, nn. 220 - 224.

326 Para un resumen del uso de este concepto en América Latina, ver: Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, 153–188; No podemos ignorar que durante la celebración de la REC fue publicada la primera Instrucción vaticana contra la Teología de Liberación. En ella se criticaba fuertemente el término Iglesia del pueblo como una deformación sociológica del misterio eclesial. Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción Sobre Algunos Aspectos de La Teología de La Liberación, *Libertatis Nuntius*” (6 de Agosto de 1984).

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

327 “Anhelamos una Iglesia en que todo el pueblo de Dios participe efectivamente en su misión evangelizadora, según la vocación específica de cada uno, suscitando un estilo de trabajo corresponsable” entre el laicado, los consagrados y los pastores en la “planificación, ejecución y evaluación de los planes pastorales.” “Sesión 10: Grandes Opciones y Futuro Proyecto, Ponencia. Fe y Sociedad, Ponencia,” February 19, 1986, 5, AHSJ ENEC.

328 El DT concibe la liturgia como acción “de Cristo y de la Iglesia (cf. SC 7)” superando una concepción centrada en la figura del ministro ordenado, donde el pueblo se unía interiormente o podía ser considerado como simple espectador. Explicitamente se reconoce que durante la celebración de la eucaristía, fuente y cumbre de la vida cristiana, los laicos “concurren en la ofrenda en virtud de su sacerdocio real (cf. LG 11 y SC 48).” “Documento de Trabajo,” 43, 62, nn 194, 255. Massimo Faggioli, *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), 84–85.

329 La crítica al Sínodo de 1985 no es tanto de haber propuesto una eclesiología de comunión como alternativa a la eclesiología del pueblo de Dios, como si ambas fueran excluyentes, sino de no haber valorado en toda su magnitud la importancia de la segunda en la renovación conciliar. “La eclesiología de comunión, con hondas raíces en la Escritura, no solo es la forma histórica más antigua de la eclesiología (communio ecclesiarum), sino que entraña un potencial interpretativo que acoge los mejores intereses de la eclesiología del pueblo de Dios

de pueblo de Dios sobre el de *societas perfecta* que primaba anteriormente.³³⁰ Cuando este autor se refiere a diversos modelos eclesiales solamente usa la categoría de paradigma para las dos antes mencionadas, mostrando su influencia en la eclesiología católica. Esta idea fundamental del Vaticano II pasó inadvertida la novena sesión del ENEC durante la discusión de la *Fundamentación*.³³¹ Dos diócesis, no obstante, manifestaron que el documento había olvidado la clave de “comunión y participación” que caracterizó la Conferencia de Puebla y la había sustituido por “sacramento universal de salvación.” La arquidiócesis de Santiago de Cuba llegó a proponer que todo el tema fuera reelaborado a partir de un eje cristológico que acentuara la comunión con Dios y entre los hombres.³³² Esta crítica evidencia cómo los delegados habían vivido *efectivamente* la eclesiología del pueblo de Dios durante la REC y no la veían suficientemente argumentada en el DT. La respuesta de la Comisión Especializada ante este malestar fue que la “exégesis [de las diócesis] no es acertada” ya que existe una conexión íntima entre la clave sacramental o misteriosa de la Iglesia y la clave de comunión.³³³ Esta argumentación teológica deduce automáticamente la comunión eclesial del misterio trinitario, olvidando que la estructura visible de la Iglesia se ha realizado históricamente en configuraciones más semejantes a la monarquía absoluta que a la *pericoreosis* trinitaria.³³⁴

Para ser precisos históricamente debemos reconocer que José Domínguez, obispo de Matanzas, centró la homilía de este día en dos imágenes claves que *Lumen Gentium* utilizó para describir la naturaleza de la Iglesia: cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, pero sin mencionar la renovación conciliar a la que Dulles hace referencia.³³⁵ La primera imagen resalta la estructura

(*communio fidelium*).” Madrigal, *El Giro Eclesiológico En La Recepción Del Vaticano II*, 120–121.

330 Dulles, *Models of the Church*, 45.

331 “Sesión 9: Fundamentación Bíblico - Teológica, Ponencia - Debate,” February 19, 1986, AHSJ ENEC.

332 “Visión Global Del Documento Del ENEC, Santiago de Cuba,” 4.

333 “Sesión 9: Fundamentación Bíblico - Teológica, Ponencia - Debate,” 6, n. 20.

334 *Ibid.*, 3, n. 9.

335 Mons. José M. Domínguez, “Homilía Pronunciada Por El Excmo. Mons. José M. Domínguez, Obispo de Matanzas En La Misa Del Día Dedicado a Reflexionar Sobre El Misterio de La Iglesia, Durante El Encuentro Nacional Eclesial Cubano,” February 19, 1986, AHSJ ENEC.

social de la comunidad cristiana y al mismo tiempo su relación con Cristo, que le permite ser más que una simple “reunión de hombres de una determinada religión” y por lo tanto obtener su eficacia “previa a toda decisión humana.”³³⁶ La Iglesia en su totalidad representa a Cristo y cada individuo participa de esta función de representarlo.³³⁷ Aunque Mons. Domínguez no desarrolla en este punto el modelo sacramental estas dos ideas son plenamente coherentes con el mismo. Al mismo tiempo la noción de representación colectiva de toda la Iglesia hubiera sido un elemento oportuno para introducir con la imagen del pueblo de Dios el desarrollo conciliar que permitió la superación del paradigma de *societas perfecta*. Lamentablemente en esta homilía el pueblo de Dios, aunque es “la imagen predilecta [del Concilio],” solo completa la del cuerpo de Cristo añadiéndole una perspectiva dinámica.³³⁸

3.4.1 Consecuencias para la misión de la Iglesia

La *Fundamentación* del DT desarrolla la misión de la Iglesia en el contexto cubano según las tres dimensiones tradicionales, a saber, los ministerios de la palabra, de la liturgia y de la caridad (*kerygma-martyria*, *leiturgia* y *diakonia*). Todos los bautizados participan de modos diversos en cada una de estas tres dimensiones gracias a los *tria munera* recibidos. Es notable constatar que el DT no reduce el ministerio de la palabra a su proclamación en la asamblea litúrgica, aunque se reconoce que en ella esta adquiere su mayor relevancia. Forma parte de este ministerio “la catequesis en todos sus niveles y la actividad formadora de cristianos adultos en la fe.”³³⁹ El DT valora la liturgia como uno de los espacios donde mayor impacto ha tenido la renovación del Vaticano II en Cuba y no solo es fiel al espíritu de *Sacrosanctum Concilium* sino que incluso cuestiona algunas reformas litúrgicas promovidas a raíz de este documento por

336 Ibid., 2.

337 Ibid., 3.

338 Ibid., 4.

339 “Documento de Trabajo,” 93, n. 193.

considerarlas demasiado tímidas para el contexto cultural cubano.³⁴⁰ Entre los desafíos pastorales más importantes para la Iglesia cubana estaba el sacramento del bautismo por su arraigo en la religiosidad popular y la posibilidad de encuentro que en él se efectuaba entre la Iglesia y gran parte del pueblo. En la práctica de este sacramento se debían conjugar una celebración que ayudara a superar una comprensión mágica y al mismo tiempo la caridad pastoral que no cierra las puertas a nadie y no rechaza a ningún ser humano. Con respecto a la eucaristía se enfatiza su dimensión misionera que complementa el sentido de adoración y comunión entre los hermanos. Esta celebración no puede ser reducida a un espacio para compartir la fe y encontrar “un momento de paz” en medio del “distanciamiento de los problemas más urgentes de la vida cotidiana.” Estos aspectos tienen valor en la medida que iluminan y alimentan “el compromiso cristiano con las realidades temporales.”³⁴¹ Si la participación activa de los cristianos en la liturgia era uno de los rasgos esenciales de las comunidades católicas en Cuba, entonces esta también debía manifestarse en el compromiso social.

El servicio de la caridad es considerado como el tercer y último aspecto de la misión de la Iglesia cubana. Aun en un estado moderno socialista que asume en sus instituciones los servicios que en otros tiempos fueron tarea casi exclusiva de la Iglesia, ella tiene una contribución propia que hacer desde su estilo evangélico.³⁴² Un límite de esta reflexión es que no reconoce los

340 Aunque se alaba la creatividad litúrgica sobre todo en el campo de la música y la calidad de la participación de los fieles en la eucaristía, se juzga que existe una “fuerte dosis mimetismo” con respecto a otros contextos europeos y norteamericanos. El DT anima a proseguir la inculturación litúrgica valorando el mestizaje barroco del alma cubana formada a partir de la espiritualidad española de contrarreforma y el vitalismo africano. La sencillez de las liturgias cubanas no es del todo cónsono con el modo del cubano medio de expresar su religiosidad a través de la exuberancia de los gestos y sentidos corporales: “imágenes flores, perfume de incienso, velas, altares hermosos, música apropiada.” También se critica los textos litúrgicos oficiales por usar un lenguaje muchas veces incomprensible para la gente sencilla. Evidentemente los redactores de este documento no pensaban en el regreso al latín como modo de preservar la identidad católica. Ibid., 43–44, nn. 194 - 198.

341 Ibid., 45, nn. 199 - 200.

342 El DT menciona los “hospitales, los hogares de ancianos y de niños abandonados, las instituciones de educación, la atención a los presos, ... los marginados de cualquier índole, los desorientados o enfermos sociales necesitados de apoyo comprensión y guía.” Ellos son los pobres en Cuba que requieren no solo “el amor evangélico individual, sino el amor practicado comunitariamente” con la perdurabilidad que la Iglesia puede garantizar. Ibid., 46, n. 203.

cambios que el nuevo contexto obligaría a una posible labor caritativa de la Iglesia, como si la misma pudiera seguir fomentando colegios para la clase media – alta como antes de 1959. No obstante, el DT no solo aboga por la recuperación de instituciones asistenciales intervenidas en la Revolución, sino por la colaboración de los bautizados en las instituciones estatales. Aunque el documento no lo expresa en estos términos, se invita a los cristianos a asumir su trabajo cotidiano como un verdadero ministerio.

La triple dimensión de la misión eclesial ofrecía nuevas oportunidades para el protagonismo laical en la Iglesia cubana que no fueron desarrolladas por la carencia de una adecuada eclesiología del pueblo de Dios en la *Fundamentación* del DT y no permitió argumentar convincentemente la experiencia ambiental de la REC y el ENEC. En este proceso la visión *no competitiva* entre las diversas vocaciones cristianas evidenció una gran fecundidad apostólica. De lo contrario no podría fundamentarse una asamblea, mayoritariamente laical, donde se opinara sobre asuntos que corresponden a la vida interna de las comunidades cristianas y al mismo tiempo permitir que religiosos y clérigos sugirieran nuevos caminos para realizar mejor la misión de la Iglesia en el mundo. El mismo DT se pronuncia contrario a una visión en la cual existen “*especialistas para lo sobrenatural* (ministerios y vida consagrada) y *especialistas para lo natural* (laicos).”³⁴³ No obstante, el lenguaje de *comunidad jerárquica, ministerios jerárquicos, estructura jerárquica* persiste cuando el DT reflexiona sobre los agentes y el ejercicio de la misión.³⁴⁴ La propia secuencia de los diversos sujetos de la misión eclesial muestra la estructura vertical que es propia del modelo de *societas perfecta*: obispos, sacerdotes, diáconos, vida consagrada y laicado.

343 Ibid., 61, n. 254. Énfasis en el original.

344 Ibid., 56–67., nn. 234 - 276. Énfasis nuestros.

Reflexionando sobre la figura del obispo (el cual nos brinda una idea de cómo se concibe el ministerio ordenado) se reconoce que el mismo es miembro del Colegio Episcopal, sucesor de los apóstoles y debido a su “participación plena en el sacerdocio de Cristo, es signo visible y eficaz del mismo Cristo.”³⁴⁵ De este análisis teológico se podría desprender que los laicos participan de manera incompleta en el sacerdocio de Cristo, ya que aquí la *Fundamentación* no hace referencia a la clásica distinción de *Lumen Gentium* entre sacerdocio común y ministerial.³⁴⁶ A partir de esta formulación cabría hipotetizar que si el obispo participa plenamente del sacerdocio de Cristo, entonces él solo constituye la Iglesia haciendo irrelevante los demás ministerios ordenados y el mismo sacerdocio común de los fieles.³⁴⁷ Aunque en consonancia con numerosas intervenciones durante la REC se pide que los obispos sean “lo más sencillos y asequibles que sus propias tareas pastorales le permitan” al mismo tiempo se recuerda que su condición es “*ir por delante de las ovejas*, conocerlas y ser conocido por ellas, dar la vida por ellas para que tengan vida y la tengan en abundancia.”³⁴⁸ Aunque se pide que el ministerio ordenado sea cercanos *afectivamente* al pueblo, *efectivamente* existe una distancia entre ambos: él siempre es maestro y nunca alumno, pastor pero no discípulo. Su referencia fundamental es a Cristo frente o sobre la comunidad, pero no dentro de ella como un bautizado con un ministerio

345 Ibid., 56, n. 237.

346 LG, n. 10. El cual evidentemente se encuentra en el segundo capítulo de la Constitución conciliar y forma parte por tanto del giro copernicano de *Lumen Gentium*.

347 Esta idea, aunque pudiera parecer carente de sentido común, revela la distorsión que puede causar el juridicismo o la jerarcología (para usar la terminología de Congar) cuando se convierten en los únicos elementos de un tratado eclesiológico: “La palabra *ecclesia* designa, más que el conjunto de los cristianos, el sistema, el aparato, o el sujeto transpersonal de derechos cuyos representantes son: el clero o, como se dice hoy, la Jerarquía, pero finalmente el Papa y la curia pontificia... Este deslizamiento del vocabulario es grave.” Yves Congar, *Por Una Iglesia Servidora y Pobre*, (Salamanca: Editorial san Esteban, 2014), 53–54.

348 “Documento de Trabajo,” 56–57, nn. 237, 236. Énfasis nuestro.

específico.³⁴⁹ Nada lo obliga a escuchar la comunidad o rendir cuentas de su ministerio frente a ella.

La visión del laicado que ofrece la *Fundamentación* resulta ambigua y refleja los dos modelos de relaciones entre los distintos sujetos eclesiales que hemos descrito anteriormente: por contraste y por intensificación. Citando a Puebla se sostiene que la identidad laical es ser “hombre de Iglesia en el corazón del mundo y hombre de mundo en el corazón de la Iglesia.”³⁵⁰ Esta formulación claramente intenta superar el ámbito secular como recinto exclusivo de la actividad laical y para ello apela al capítulo IV de *Lumen Gentium*, privilegiando un modelo teológico *no competitivo* entre la Iglesia y el mundo. El derecho y deber de los fieles laicos de participar en la edificación de la comunidad cristiana fue reconocido por el propio Concilio como parte de la renovación de la teología del Espíritu, quien enriquece a su Iglesia con una diversidad de carismas que no se agota en el ministerio ordenado.³⁵¹ Suponer lo contrario, a saber, que los diversos dones conferidos a todos los bautizados son innecesarios o secundarios para la edificación de la comunidad cristiana implica fomentar una actitud clericalista y sofocar numerosas mociones del Espíritu. Por ello, aunque una de las intenciones fundamentales del proceso de la REC y el ENEC haya sido concientizar al laicado cubano sobre su responsabilidad misionera en la sociedad nos parece desafortunada la cita de *Evangelii Nuntiandi* en el DT que

349 En este punto vale recordar la concepción del episcopado de san Agustín que no puede separarse de su contexto comunitario: “Yo soy obispo para vosotros y cristianos con vosotros”, “pecador con vosotros”, “discípulo y oyente del Evangelio con vosotros.” Citado en Congar, *Por Una Iglesia Servidora y Pobre*, 45; Esta idea puede encontrarse además en Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, “Instrucción pastoral de los obispos de Cuba, promulgación del documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano.” In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, Segunda edición. (México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995), 262, n. 2.

350 “Documento de Trabajo,” 62, n. 255. Consejo Episcopal Latinoamericano, “III Conferencia general del episcopado latinoamericano.” In *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá, Colombia: CELAM San Pablo Paulinas, 2014), 410, n. 786.

351 “El mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia.” LG, n. 12.

prácticamente absolutiza la primera parte de la frase de Puebla.³⁵² No basta con postular la corresponsabilidad laicado en la Iglesia o su rol activo en la planificación y en los organismos de decisión.³⁵³ Si esto no se ejercita desde la común dignidad de todos los bautizados y en virtud de los dones recibidos que hacen única cada contribución, el laico acabará siendo utilizado como un simple auxiliar del ministerio ordenado según el modelo vertical de una estructura jerárquica.

3.5 Consideraciones finales

Los modelos eclesiales no son simples abstracciones teóricas o descripciones de la realidad sino que “sugieren actitudes y procesos de acción, intensifican confianza y devoción. En una cierta medida, están plenos de sentido en sí mismos, hacen que la Iglesia llegue a ser lo que ellos sugieren que la Iglesia realmente es.”³⁵⁴ Al elegir el modelo sacramental para el DC primero y luego para el DT, la Iglesia cubana quiso afirmar que ella era signo eficaz de una realidad que excede el simple esfuerzo humano, a saber, “la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano.”³⁵⁵ Tal pretensión podría considerarse imposible teniendo el reducido número que caracterizaba la Iglesia en aquellos momentos. Sin embargo, esta condición añadía una razón más para confiar en la eficacia de la sacramentalidad eclesial como prolongación de la encarnación del Verbo. “Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres.”³⁵⁶

352 “Los seculares, cuya vocación específica los coloca en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales, deben ejercer por lo mismo una forma singular de evangelización. Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —esa es la función específica de los Pastores—, sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo.” Papa Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*” (8 de Diciembre de 1975). http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, n. 70. Citado en el DT, p. 62, n. 256.

353 “Documento de Trabajo,” 63, nn. 259 - 260.

354 Dulles, *Models of the Church*, 13.

355 LG, n. 1.

356 *Ibid.*, n. 8.

La Iglesia como sacramento de reconciliación no puede ser una realidad simplemente espiritual. La necesaria dimensión visible de la Iglesia fue formulada por *Lumen Gentium* usando el paradigma pueblo de Dios (capítulo II) donde esta se comprende a sí misma como una comunidad de discípulos antes que cualquier otra distinción a su interno (capítulos III, IV). Una de las debilidades fundamentales de la *Fundamentación* del DT, a nuestro juicio, fue no reconocer las consecuencias del nuevo paradigma eclesiológico asumido por el Vaticano II. Ello condujo a privilegiar un modelo vertical que por sí mismo ubica a los diversos sujetos eclesiales en una relación de subordinación más que de colaboración mutua. El *sensus theologorum* no fue capaz de argumentar el proceso de diálogo, comunión y participación que se evidenció en la REC y el ENEC y al mismo tiempo no pudo desarrollar todas las posibilidades de la responsabilidad laical en la misión de la Iglesia.³⁵⁷ A pesar de todo, el estilo de la REC y el ENEC no puede ser reducido a sus textos que, como toda formulación teórica, presenta luces y sombras. Un año después de este encuentro un grupo de laicos crearon la “hojita” Pueblo de Dios y la Peña Cristiana de Pensamiento Cubano en la parroquia del Cerro, La Habana. Estas iniciativas independientes del control estatal promovían la participación laical en la vida política – social de la isla y fueron el germen del Movimiento Cristiano de Liberación como un ejemplo concreto del compromiso cristiano en el mundo de la política.³⁵⁸

En la sesión de clausura de este encuentro Adolfo Rodríguez, a nombre de la Conferencia Episcopal, declaró “el reconocimiento formal de los obispos al Documento de la ENEC, a su

357 Un documento titulado “Observaciones al Documento de Trabajo del Encuentro Nacional Eclesial Cubano” (10 de diciembre de 1985), al cual no hemos tenido acceso directamente, fue redactado por un grupo de teólogos españoles como una respuesta a una consulta de la Comisión Central del ENEC. En estas observaciones se manifiestan diversas críticas a la eclesiología de expresada en el DT, entre las cuales sobresale el pobre desarrollo de la noción de pueblo de Dios y el énfasis en la unidad eclesial en detrimento de una legítima diversidad. Kuivala, *Never a Church of Silence*, 266–268, 284–285.

358 Información tomada de la web oficial del Movimiento Cristiano de Liberación, donde aparecen además una copia de la publicación Pueblo de Dios. Movimiento Cristiano Liberación, “Acerca de Oswaldo,” n.d., <http://www.oswaldopaya.org/es/sobre-oswaldo/>.

valor a sus significados, a su destino, a su letra y a su espíritu.”³⁵⁹ Es significativo que en este momento el Documento Final todavía no había sido siquiera redactado, porque el mismo se elaboraría a partir de las modificaciones propuestas por los delegados al DT. Las palabras de Mons. Adolfo declaraban implícitamente que los resultados del ENEC no tenían en adelante simplemente un carácter consultivo como establecía el reglamento del encuentro, sino que pasaban a formar parte del magisterio ordinario de la Iglesia cubana. No solo los contenidos que fueron discutidos y aprobados en el ENEC con mayor o menor lucidez, sino también su “espíritu”, es decir el proceso que involucró a toda la Iglesia cubana y que incluye como un eslabón indispensable la REC. Las palabras del obispo de Camagüey implicaban, en su sentido más radical, el apoyo episcopal a una Iglesia definida por la comunión y participación de todos sus miembros. Este estilo es un signo sacramental eficaz de reconciliación en medio de una sociedad que “aun invocando participación y transparencia en la administración de lo público, a menudo entrega el destino de poblaciones enteras en manos codiciosas de pequeños grupos de poder.”³⁶⁰

359 Mons. Adolfo Rodríguez Herrera, “Palabras Pronunciadas En La Sesión de Clausura Del Encuentro Nacional Eclesial Cubano Por El Excmo. Mons. Adolfo Rodríguez Herrera, Obispo de Camagüey y Presidente de La Conferencia Episcopal Cubana,” February 23, 1986, 1, AHSJ ENEC.

360 Papa Francisco, “Commemoración Del 50 Aniversario de La Institución Del Sínodo de Los Obispos” (17 de Octubre de 2015). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

Conclusiones

El proceso de la Reflexión Eclesial Cubana y el Encuentro Nacional Eclesial Cubano puede ser considerado como una de los acontecimientos más importantes de la Iglesia cubana durante sus más de cinco siglos de historia. Para encontrar un intervalo de semejante sintonía entre los pastores y los fieles debemos retroceder hasta el siglo de oro de la Iglesia durante la etapa colonial y la alianza que durante este periodo se estableció entre las élites criollas y el clero. Después de esta época, el desgobierno del Patronato Regio y la lucha entre tradicionalistas y liberales en España provocó que Iglesia en Cuba fuera perdiendo progresivamente sus rasgos autóctonos y sus pastores se identificaban mayoritariamente con la causa colonial. Con el fin de la Guerra Hispanoamericana la Iglesia fue asociada con el bando perdedor y tuvo que reconstruir no solo sus instituciones sino también su credibilidad frente al pueblo cubano. La etapa republicana estuvo caracterizada por el auge de muchas organizaciones laicales, centros educativos y de asistencia social, pero la Iglesia no fue capaz de evangelizar los sectores populares de la nación y permaneció como una institución fundamentalmente de clase media – alta. No obstante, la religiosidad popular y la devoción a la Virgen de la Caridad fueron puentes de diálogo entre el mundo eclesial y la población con menor desarrollo económico y educativo.

El triunfo revolucionario de enero de 1959 y el rápido giro socialista del nuevo proyecto político causó en la Iglesia una de las mayores crisis de su historia si consideramos la drástica reducción de sus agentes pastorales, la nacionalización de la mayoría de sus instituciones no parroquiales y el éxodo o abandono de la práctica religiosa por un gran número de fieles. La Iglesia no escapó de la fuerte polarización de la sociedad cubana en ese momento y fue identificada con el sector opuesto al proceso revolucionario. Algunos autores definen este periodo como “la Iglesia del silencio” tomando para ello una categoría importada del análisis de

la situación en Europa del Este bajo los regímenes comunistas. El correlato de este discurso es la escasa recepción del Concilio Vaticano II (1962 – 1965), celebrado precisamente en los momentos más tensos del enfrentamiento Iglesia - Estado. Después de analizar numerosas fuentes documentales, Petra Kuivala ha mostrado cómo aun en estas circunstancias las enseñanzas del Concilio fueron divulgadas entre los fieles y los pastores, desafiando el discurso de una total capacidad de iniciativa por parte de los creyentes cubanos. Estas circunstancias, dramática y con un gran costo personal en muchos casos, posibilitaron una recepción del Vaticano II *sui géneris* en América Latina que puede ser descrita gracias a las categorías conciliares de *testimonio* y *participación*, que generaron a su vez las condiciones de posibilidad para la REC.

La Reflexión Eclesial Cubana es un ejemplo de la “sinodalidad ambiental” que caracterizó al episcopado latinoamericano después del Concilio y que tuvo sus expresiones más notorias en las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979). A diferencia de estos encuentros, el proceso iniciado en la isla no solo involucró a los obispos y algunos peritos laicos, religiosos o sacerdotes, sino a todo el pueblo de Dios. Durante cinco años se desarrolló un itinerario de consulta y diálogo que permitió recuperar la historia de la Iglesia en Cuba con sus luces y sus sombras, discutir los miedos de los católicos muchas veces discriminados por su fe y por ello en no pocas ocasiones temerosos de superar el *testimonio callado* como modelo de evangelización.

La REC puede ser considerada como un proceso de *consensus fidelium* donde distintos actores eclesiales dieron un aporte específico a partir de la diversidad del *sensus fidei fidelis*. Ormond Rush identifica tres grupos de interlocutores privilegiados en este itinerario: los laicos, los teólogos y los pastores, que interactúan entre sí para llegar a una expresión legítima del *sensus fidei fidelium*. Es significativo, en el análisis de Rush, que la importancia de ninguno de

estos tres grupos puede ser minimizada o subordinada a los restantes como una instancia simplemente auxiliar de la que se podría prescindir. El *sensus laicorum* aporta a este proceso una síntesis viva de la fe cristiana en medio de las alegrías y dificultades de la vida cotidiana. Si entendemos la secularidad no como un espacio en oposición a lo sagrado sino como un modo de vivir la propia fe en todos sus ámbitos, el compromiso secular de los fieles enriquece la reflexión teológica y el liderazgo pastoral de los obispos. Esta contribución no deja de ser valiosa aun cuando los laicos no llegan a una opinión unánime en medio de las distintas posibilidades de la vida ordinaria, mostrando la legítima diversidad de opciones cristianas. El *sensus theologorum* debe articular de manera plausible las intuiciones o propuestas de los laicos en diálogo con la Escritura, la Tradición y las otras ciencias humanas. Para lograr este objetivo la labor teológica no debería desarrollarse de manera aislada sino en el seno de una comunidad académica que puede enriquecer o corregir las posiciones individuales. El tercer interlocutor del *consensus fidelium* es el *sensus episcoporum*, que ha sido exclusivamente identificado muchas veces con la *ecclesia docens*, pero que en este proceso de escucha también asume el papel de *ecclesia discens* respecto a los dos grupos anteriormente mencionados. Como ministros de la unidad eclesial los obispos ejercen su liderazgo pastoral acompañando todo este proceso y asumiendo la responsabilidad de las decisiones finales.

El estudio de la REC nos ha revelado dos grandes debilidades de este itinerario a la luz de las implicaciones del *consensus fidelium*. En primer lugar faltó rigor científico en la recogida de los datos en las diversas encuestas así como no existió la asesoría de especialistas en ciencias humanas que podían haber enriquecido el análisis de la realidad nacional. Esta carencia es más notable cuando los diversos documentos tratan sobre el fenómeno de la pobreza en Cuba, la religiosidad popular o la ausencia de un análisis sobre la dependencia económica de la isla respecto a la Unión Soviética y los cambios políticos que ocurrían durante este periodo en el

bloque socialista. Quizás no era posible encontrar voces capacitadas para ello dentro de la Iglesia, lo cual muestra las limitaciones del *consensus* cuando este se reduce al diálogo intraeclesial. En segundo lugar no existió un verdadero debate teológico en cuestiones claves que surgieron durante el proceso de consulta y que necesitaban una sistematización que tomara en cuenta la renovación del Vaticano II, a saber, la espiritualidad laical o la relación entre estos y los ministros ordenados. En este punto se evidenció que la Iglesia cubana no era autosuficiente y necesitaba abrirse a una perspectiva más amplia para superar cierta *insularidad teológica* que limitaba la recepción conciliar en la isla. Un ejemplo de esta mentalidad fue el informe de algunos teólogos españoles criticando muchos aspectos de la eclesiología del Documento de trabajo del ENEC y que no fue tenido en cuenta, quizás con el pretexto de las particularidades del contexto cubano que no podían ser comprendidas por estos pensadores europeos. A pesar de todas sus limitaciones la REC fue un verdadero espacio de escucha y diálogo entre los diversos actores eclesiales, donde se reconoció efectivamente la importancia del *sensus fidelium* y se promovió el mismo mediante organismos estables de participación eclesial: los consejos parroquiales y los consejos diocesanos de pastoral.

La celebración del ENEC fue el último eslabón del itinerario que comenzó con la idea de realizar un Pueblita cubano y que mostró las capacidades de la Iglesia en la isla para pensar su misión dentro de una sociedad oficialmente proclamada atea y socialista. Si la Virgen de la Caridad había surgido durante la Colonia y la República el símbolo por excelencia de cubanidad y fe, en el ENEC la figura del P. Félix Varela fue presentada como ícono de amor a Dios y a la patria desafiando a los que en la Iglesia o el Estado consideraban ambos compromisos como incompatibles. Los delegados del ENEC asumieron el diálogo y la reconciliación como elementos esenciales del estilo católico en Cuba, tanto en la vida interna de las comunidades como en el testimonio y la acción de los bautizados en la sociedad. Estas opciones fueron

coherentes con el espíritu de comunión y participación vivido durante la REC, que permitió reconocer los elementos positivos que la sociedad socialista había aportado a la vivencia de la fe cristiana y cómo los creyentes podían contribuir (y de hecho ya lo hacían) con el desempeño de sus responsabilidades sociales. El ENEC permitió superar la mentalidad de gueto de una Iglesia que necesita defenderse en un ambiente hostil, para salir a su encuentro y ofrecerle su colaboración crítica sin llegar a convertirse en una institución cooptada por el sistema socialista.

Las limitaciones que hemos expuesto de la REC como proceso de *consensus fidelium* son explícitas en la *Fundamentación bíblico - teológica* del Documento de trabajo del ENEC. En este capítulo se opta por el modelo de Iglesia – sacramento para sistematizar la vida y la misión de la Iglesia en Cuba. Esta elección, de gran densidad teológica, no hace superflua sino que exige asumir el paradigma fundamental del Vaticano II, a saber, el pueblo de Dios como elemento visible (*sacramentum*) que anuncia una humanidad reconciliada en la que sus miembros se reconozcan hijas e hijos de Dios (*res sacramenti*). A pesar de ello, la *Fundamentación* no asume el giro copernicano del segundo capítulo de *Lumen Gentium*, que privilegió la condición bautismal de los cristianos por encima de cualquier otra diferencia de vocaciones o ministerios que, aunque necesarios, están al servicio de todo el pueblo de Dios y por lo tanto tienen una importancia secundaria. Al enfatizar las ideas de comunión jerárquica, ministerios jerárquicos y estructura jerárquica, la *Fundamentación* corre el riesgo de declinar la eclesiología de comunión como la simple *subordinación* donde las instancias inferiores (léanse los laicos) obedecen y ejecutan las orientaciones del ministerio ordenado (concebido también en su interior como una cadena de mando). Aunque es posible encontrar elementos de esta eclesiología en algunos fragmentos del Vaticano II, una visión más integral del Concilio sostiene una relación *no competitiva* entre los diversos sujetos eclesiales como modo para superar la jerarcología que caracteriza una visión piramidal de la Iglesia. Debemos reconocer, no obstante, que las

limitaciones teológicas del ENEC pertenecen a un contexto eclesial mucho más amplio, donde el eclipse del paradigma pueblo de Dios sin dudas influyó en los redactores de este documento.

En la realización este trabajo no hemos pretendido agotar toda la documentación disponible sobre la REC y el ENEC. Por razones de tiempo y espacio hemos priorizado el análisis del Documento de aportes de la arquidiócesis de La Habana, la asamblea diocesana de esta Iglesia local y los temas del laicado y el ministerio ordenado. El estudio de las reflexiones de las otras diócesis de la isla y el resto de los temas discutidos enriquecerá sin dudas la comprensión de este proceso eclesial. La recuperación de la memoria histórica de la REC y el ENEC y el análisis de sus propuestas no es un simple ejercicio de arqueología teológica, sino una referencia imprescindible para comprender la situación actual de la Iglesia en la isla y soñar nuevos caminos de participación y comunión eclesial que revitalicen su misión evangelizadora al servicio del pueblo cubano. En este sentido continúan siendo una fuente de inspiración las palabras de Mons. Adolfo Rodríguez en el discurso inaugural del ENEC:

“Tenemos una esperanza y queremos dar palabras de esperanza a los que las pidan, a los que las necesiten, a los que han fijado sus miras solo en lo terreno como límite a sus aspiraciones humanas y sienten que les falta algo. *No tenemos ni la primera ni la última palabra de todo, pero creemos que existe una primera y una última palabra de todo y esperamos en Aquel que la tiene, el Señor.* En Él miramos con serena confianza el futuro siempre incierto, porque sabemos que mañana antes que salga el sol habrá salido sobre Cuba y sobre el mundo entero la providencia de Dios.”³⁶¹

361 Rodríguez Herrera, “Discurso Inaugural del ENEC,” 31. Énfasis nuestros.

Bibliografía

- Acerbi, Antonio. *Due Ecclesiologie: Ecclesiologia Giuridica Ed Ecclesiologia Di Comunione Nella "Lumen Gentium."* Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975.
- Boza Masvidal, Mons. Eduardo. "¿Es Cristiana la Revolución Social Que Se Está Verificando en Cuba? (30 de octubre de 1960)." In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 131–134. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- Cabrera García, Rolando. "*Artífices de Reconciliación*": *El Ser y La Misión Del Laico En El Magisterio y En La Praxis de La Iglesia En Cuba (1969-2000)*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas theologiae, 2003.
- Castro, Fidel. "Discurso Pronunciado En El Acto Conmemorativo Del Primero de Mayo de 1980 En La Plaza de La Revolución." <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>.
- Castro, Fidel, and Frei Betto. *Fidel y la religión: conversaciones con Frei Betto*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985.
- de Céspedes García-Menocal, Mons. Carlos Manuel. "¿Puede Afirmarse Que El Pueblo Cubano Es Católico o No?" *Temas*, no. 4 (October 1995): 13–22.
- Chauvet, Louis-Marie. *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995.
- Comisión Teológica Internacional. *El Sensus Fidei En La Vida de La Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Concilio Vaticano II. "Constitución Dogmática Sobre La Divina Revelación *Dei Verbum*." http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
- . "Constitución Dogmática Sobre La Iglesia *Lumen Gentium*." http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.
- . "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* Sobre La Iglesia En El Mundo Actual." http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- . "Constitución *Sacrosanctum Concilium* Sobre La Sagrada Liturgia." http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html.

- . “Decreto *Ad Gentes* Sobre La Actividad Misionera de La Iglesia.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html.
- . “Decreto *Apostolicam Actuositatem* Sobre El Apostolado de Los Laicos.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html.
- . “Decreto *Christus Dominus* Sobre El Ministerio Pastoral de Los Obispos.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html.
- . “Decreto *Optatam Totius* Sobre La Formación Sacerdotal.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html.
- . “Decreto *Presbyterorum Ordinis* Sobre El Ministerio y La Vida de Los Presbíteros.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html.
- . “Decreto *Unitatis Redintegratio* Sobre El Ecumenismo.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. “Carta Abierta del Episcopado Cubano al Primer Ministro Dr. Fidel Castro” (4 de diciembre de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 146–150. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Circular Colectiva del Episcopado Cubano” (7 de agosto de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 115–118. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba ‘A Nuestros Sacerdotes y Fieles’” (3 de septiembre de 1969). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 177–186. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Cuba ‘A Nuestros Sacerdotes y Fieles’” (10 de abril de 1969). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 171–176. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Declaración del Episcopado Cubano Sobre el Diálogo con la Comunidad Cubana Residente Fuera de Nuestro País” (21 de noviembre de 1978). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 209–212. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.

- . *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento final e instrucción pastoral de los obispos de Cuba*. Segunda edición. México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006.
- . “Instrucción pastoral de los obispos de Cuba, promulgación del documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano.” In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 262–300. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Mensaje final.” In *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento final e instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, 33–35. Segunda edición. México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006.
- . “Nota del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Cuba, No al Terrorismo” (6 de noviembre de 1976). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 202–203. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.
- . *Jalones para una teología del laicado*. Tercera edición. Barcelona: Editorial Estela, 1965.
- . *Jalons Pour Une Théologie Du Laïcat*. Paris: Cerf, 1953.
- . “La Iglesia Como Pueblo de Dios.” *Concilium* 1, no. 1 (enero 1965): 9–33.
- . “La Recepción Como Realidad Eclesiológica.” *Concilium* 77 (1972): 57–86.
- . *Ministères et Coummunion Ecclésiale*. Paris: Cerf, 1971.
- . “Pneumatology or Christomonism in the Latin Tradition.” In *Spirit of God: Short Writings on the Holy Spirit*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- . *Por Una Iglesia Servidora y Pobre*. Salamanca: Editorial san Esteban, 2014.
- . *True and False Reform in the Church*. Rev. ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.
- . *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de la salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Instrucción Sobre Algunos Aspectos de La Teología de La Liberación, *Libertatis Nuntius*” (6 de Agosto de 1984). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.
- Conrado Rodríguez, José. *Sueños y pesadillas de un cura en Cuba: ¿el futuro de la Iglesia en Cuba?* Miami, FL: Ediciones Universal, 2017.

- Consejo Episcopal Latinoamericano. “Documento de Medellín.” In *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*, 59–210. Bogotá, Colombia: CELAM San Pablo Paulinas, 2014.
- . “III Conferencia general del episcopado latinoamericano.” In *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*, 211–496. Bogotá, Colombia: CELAM San Pablo Paulinas, 2014.
- Crahan, Margaret E. “Cuba: Religion and Revolutionary Institutionalization.” *Journal of Latin American Studies* 17, no. 2 (November 1985): 319–340.
- Dianich, Severino, and Serena Noceti. *Trattato sulla Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2002.
- Domínguez, Mons. José M. “Homilía Pronunciada Por El Excmo. Mons. José M. Domínguez, Obispo de Matanzas En La Misa Del Día Dedicado a Reflexionar Sobre El Misterio de La Iglesia, Durante El Encuentro Nacional Eclesial Cubano,” February 19, 1986. AHSJ ENEC.
- Dulles, Avery. “A Half Century of Ecclesiology.” *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 419–442.
- . *Models of the Church*. Expanded ed. New York, NY: Image Books, 2002.
- Duquoc, Christian. «Creo En La Iglesia» *Precariedad Institucional y Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid; México, D.F.: Mundo Negro; Esquilla Misional, 1992.
- Espeja, Jesús. “Una Iglesia Viva En La Complejidad de La Revolución Cubana.” *Ciencia Tomista* 133, no. 3 (2006): 485–511.
- Faggioli, Massimo. *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012.
- Fernández Otero, Leonardo. *La Compañía de Jesús En Cuba Entre El Real Patronato y El Estado Laico (1853 - 1933)*. Universidad de la Habana, 2018.
- Gaillardetz, Richard R. *An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2015.
- García, Marciano. *Cuba en busca del reino*. Burgos, España; Santo Domingo, RD: Editorial Monte Carmelo; EDECA, Editorial de Espiritualidad del Caribe, 2004.
- Gómez Treto, Raúl. *The Church and Socialism in Cuba*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Hinze, Bradford E. *Prophetic Obedience: Ecclesiology for a Dialogical Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016.

- Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. “The Ravenna Document” (October 13, 2007). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html.
- Jover Marimón, Mateo. “The Church.” In *Revolutionary Change in Cuba*, edited by Carmelo Mesa-Lago, 399–426. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974.
- Kasper, Walter. *An Introduction to Christian Faith*. London: Burns & Oates, 1980.
- Kuivala, Petra. *Never a Church of Silence: The Catholic Church in Revolutionary Cuba, 1959-1986*. University of Helsinki, 2019.
- Lafont, Ghislain. *Immaginare La Chiesa Cattolica: Linee e Approfondimenti per Un Nuovo Dire e Un Nuovo Fare Della Comunità Cristiana*. Cinisello Balsamo, MI: San Paolo, 1998.
- Lennan, Richard. “‘Narcissistic Aestheticism’? An Assessment of Karl Rahner’s Sacramental Ecclesiology.” *Philosophy & Theology* 25, no. 2 (2013): 249–270.
- . “The Church as Mission.” In *Disciples’ Call: Theologies of Vocation from Scripture to the Present Day*, edited by Christopher Jamison. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- . *The Ecclesiology of Karl Rahner*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- López Oliva, Enrique. “La Iglesia Católica y La Revolución Cubana.” *Temas*, no. 55 (September 2008): 138–150.
- Lorbés, María Rosa. “Dagoberto Valdés: El Papel Del Laico En Cuba.” *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 22.
- . “Encuentro Nacional Eclesial Cubano: Una Iglesia Fiel a Cristo y a Su Pueblo.” *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 4–11.
- . “Sor Fara González: El ENEC y El Testimonio Cristiano En Cuba.” *Páginas* 11, no. 77 (May 1986): 25–26.
- Luciani, Rafael. “Medellín Como Acontecimiento Sinodal: Una Eclesialidad Colegiada Fecundada y Completada.” *Horizonte* 16, no. 50 (May 2018): 482–516.
- Madrigal, Santiago. *El Giro Eclesiológico En La Recepción Del Vaticano II*. Maliaño: Sal Terrae, 2017.
- Martelet, Gustave. *Las Ideas Fundamentales Del Vaticano II, Iniciación Al Espíritu Del Concilio*. Paris: Desclée de Brouwer, 1968.
- Martín Villaverde, Mons. Alberto. “La Reforma Agraria Cubana y la Iglesia Católica” (3 de julio de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 80–83. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.

- Maza Miquel, Manuel. *El clero cubano y la independencia: las investigaciones de Francisco González del Valle (1881-1942)*. Santo Domingo, RD: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, S.J., 1993.
- . *Esclavos, Patriotas y Poetas a La Sombra de La Cruz: Cinco Ensayos Sobre Catolicismo e Historia Cubana*. Santo Domingo, RD: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, 1999.
- . “Perderse En Cuba. Apuntes Sobre La Iglesia En La Revolución Cubana (1959-1992).” *Sal Terrae* (October 1992): 559–580.
- Meurice Estiú, Mons. Pedro. “Ante el hecho del éxodo de cubanos” (28 de abril de 1980). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 218. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- Montenegro González, Augusto. “Historia e Historiografía de La Iglesia En Cuba (1959-1976).” *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 261–293.
- Movimiento Cristiano Liberación. “Acerca de Oswaldo,” n.d.
<http://www.oswaldopaya.org/es/sobre-oswaldo/>.
- Newman, John Henry. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. London: GChapman, 1961.
- O’Collins, Gerald, and Michael Keenan Jones. *Jesus Our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- O’Malley, John W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Papa Francisco. “Carta Del Santo Padre Con Ocasión Del Centenario de La Facultad de Teología de La Universidad Católica Argentina” (3 de Marzo de 2015).
http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.
- . “Conmemoración Del 50 Aniversario de La Institución Del Sínodo de Los Obispos” (17 de Octubre de 2015).
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- . “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* Sobre El Anuncio Del Evangelio En El Mundo Actual” (24 de Noviembre de 2013).
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Papa Juan XXIII. “Carta Encíclica *Pacem in Terris*” (11 de Abril de 1963).
http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

- . “Discurso Con Ocasión de La Solemne Apertura Del Concilio, *Gaudet Mater Ecclesia*” (11 de Octubre de 1962). http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.
- Papa Pablo VI. “Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*” (15 de Agosto de 1972). http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html.
- . “Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*” (6 de Agosto de 1964). http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.
- . “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*” (8 de Diciembre de 1975). http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.
- Papa Pío IX. “Carta Encíclica *Quanta Cura y Syllabus* de Errores” (8 Diciembre 1864). <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.
- Papa Pío X. “Lettera Enciclica *Vehementer Nos*” (11 Febbraio 1906). http://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html.
- Papa Pío XI. “Carta Encíclica *Divini Redemptoris* Sobre El Comunismo Ateo” (19 de Marzo de 1937). http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.
- Pérez Serantes, Mons. Enrique. “Carta al coronel Del Rio Chaviano” (30 de Julio de 1953). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 36–37. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Carta Pastoral Vida Nueva” (3 de enero de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 34–39. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “La Reforma Agraria y el Arzobispado de Santiago de Cuba” (21 de julio de 1959). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 84–86. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Ni Traidores ni Parias” (24 de septiembre de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 126–130. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Paz a los muertos” (29 de Julio de 1953). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 34–35. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.

- . “Por Dios y por Cuba” (mayo de 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 107–114. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Roma o Moscú” (noviembre 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 135–141. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- . “Vivamos en Paz” (21 de noviembre 1960). In *La voz de la Iglesia en Cuba: 100 documentos episcopales*, 142–145. Segunda edición. México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.
- Pérez Valencia, Felipe. “La Iglesia Católica Cubana: Entre El Vaticano II y La Revolución Marxista (1959 - 1966).” *Cultura y Religión* 13, no. 1 (2019): 4–23.
- Phan, Peter C. *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.
- Pironio, Eduardo. “La promoción integral del hombre a la luz de Medellín.” In *Escritos pastorales*, 229–246. Madrid: La Editorial Católica, 1973.
- . “Latinoamerica, ‘Iglesia de la Pascua.’” In *Escritos pastorales*, 205–228. Madrid: La Editorial Católica, 1973.
- Quiroz Magaña, Alvaro. *Eclesiología en la teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Rahner, Karl. “A Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council.” In *Theological Investigations*, 20:77–89. New York: Crossroad, 1981.
- . “Dialogue in the Church.” In *Theological Investigations*, translated by David John Bourke. Vol. 10. London: Darton, Longman and Todd, 1973.
- . *Iglesia y sacramentos*. Translated by Alejandro Ros. Barcelona: Herder, 1964.
- . “Observations on the Factor of the Charismatic in the Church.” In *Theological Investigations*, translated by David John Bourke. Vol. 12. London: Darton, Longman and Todd, 1974.
- . “The Church of Sinners.” *CrossCurrents* 1, no. 3 (1951): 64–74.
- Rodríguez Herrera, Mons. Adolfo. “Discurso Inaugural del ENEC.” In *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Documento Final e Instrucción Pastoral de los Obispos de Cuba*, 33–35. 2nd ed. La Habana, Cuba: Conferencia Episcopal Cubana, 1987.
- . “Palabras Pronunciadas En La Sesión de Clausura Del Encuentro Nacional Eclesial Cubano Por El Excmo. Mons. Adolfo Rodríguez Herrera, Obispo de Camagüey y Presidente de La Conferencia Episcopal Cubana,” February 23, 1986. AHSJ ENEC.

- Roset, René David. “Para Una Teología y Pastoral de Reconciliación Desde Cuba,” November 1981. APJFP.
- Rubí, Tony. “Una luz en la oscuridad.” In *Cuba canta su fe: cantoral nacional*, edited by Conferencia Episcopal Cubana, 52. México: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La Pascua de La Creación: Escatología*. Segunda edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Rush, Ormond. *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church’s Reception of Revelation*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2009.
- . *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019.
- Schickendantz, Carlos. “Un enfoque empírico-teológico: en el método, el secreto de Medellín.” *Teología y vida* 58, no. 4 (2017): 421–445.
- . “Una Elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*.” *Teología* 50, no. 110 (2013): 85–109.
- Segreo Ricardo, Rigoberto. *Iglesia y nación en Cuba, 1868-1898*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2010.
- . *La Iglesia En Los Orígenes de La Cultura Cubana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2016.
- Sesboüé, Bernard. *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Trujillo Lemes, Maximiliano Francisco. *El pensamiento social católico en Cuba en la década de los 60*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2011.
- Uría, Ignacio. *Iglesia y Revolución en Cuba: Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Valdés Hernández, Dagoberto. “Palabras Del Ing. Dagoberto Valdés Hernández Con Motivo de La Visita de Los Participantes En El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) Al Cenotafio Del P. Félix Varela En El Aula Magna de La Universidad de La Habana,” February 19, 1986. AHSJ ENEC.
- Vitali, Dario. “La circularidad entre el *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia.” In *La Reforma y las reformas en la Iglesia*, edited by Antonio Spadaro and Carlos María Galli, 209–227. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2016.
- Vitier, Cintio. “Conferencia Del Profesor Cintio Vitier En La Velada Cultural En El Seminario ‘San Carlos y San Ambrosio,’” February 19, 1986. AHSJ ENEC.

- “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Cienfuegos - Santa Clara,” 28 de abril de 1985. AHAH REC.
- “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985. AHAH REC.
- “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Matanzas, Primera Sesión,” May 12, 1985. AHAH REC.
- “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Matanzas, Segunda Sesión,” May 26, 1985. AHAH REC.
- “Acta de Las Plenarias, Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En Pinar Del Río,” 28 de abril de 1985. AHAH REC.
- “Acta de Reunión de La Comisión Central de La REC Con Los Miembros de La Conferencia Episcopal, El Cobre,” February 20, 1983. AHAH REC.
- “Actas de Las Sesiones Del ENEC,” February 1986. AHAH ENEC.
- “Algunos Elementos Para Un Discernimiento Teológico Que Ayude a Orientar La Vida y La Misión de La Iglesia En Cuba.” *Vida Cristiana*, January 5, 1986.
- “Carpeta 3.1 Informe de La Sub-Comisión de Encuestas,” n.d. AHAH REC.
- “Carpeta de Mons. Jaime Ortega En La Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985. AHAH REC.
- “Documento de Aportes de La Archidiócesis de La Habana,” May 10, 1985. AHSJ REC.
- “Documento de Camagüey,” April 19, 1981. AHAH REC.
- “Documento de Consulta,” June 1984. AHSJ REC.
- “Documento de Trabajo,” n.d. AHAH REC.
- “Fe y Cultura.” *Vida Cristiana*, January 26, 1986.
- “Fe y Sociedad.” *Vida Cristiana*, January 19, 1986.
- “Grandes Opciones y Proyecto de Futuro.” *Vida Cristiana*, January 12, 1986.
- “Hacia El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). II. Clima de Libertad.” *Vida Cristiana*, December 15, 1985.
- “Hacia El Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). III. Para Una Iglesia Más Profética.” *Vida Cristiana*, December 22, 1985.

- “Informe Sobre Los Trabajos Efectuados En La Reunión de La Sub-Comisión de Encuestas Celebrada En Camagüey,” June 4, 1983. AHAH REC.
- “La Civilización Del Amor.” *Vida Cristiana*, February 23, 1986.
- “La Iglesia de Cuba Mira Al Futuro.” *Vida Cristiana*, March 2, 1986.
- “La Reflexión Eclesial Cubana Camino Al ENEC,” n.d. AHAH REC.
- “Laicado.” *Vida Cristiana*, February 9, 1986.
- “Lo Que Nos Ha Enseñado La REC.” *Vida Cristiana*, March 23, 1986.
- “Mensaje Del Papa a La Iglesia Cubana Con Motivo Del ENEC.” *Vida Cristiana*, March 16, 1986.
- “Ministerios y Vida Consagrada.” *Vida Cristiana*, February 2, 1986.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, December 1, 1985.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, December 8, 1985.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, December 15, 1985.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, December 22, 1985.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, December 29, 1985.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, January 19, 1986.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, January 26, 1986.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, February 9, 1986.
- “Noticias Del ‘ENEC.’” *Vida Cristiana*, February 23, 1986.
- “Perfil Estadístico de Los Delegados Al ENEC,” n.d. AHAH REC.
- “Reconciliación.” *Vida Cristiana*, March 9, 1986.
- “Reflexiona...” *Vida Cristiana*, June 9, 1985.
- “Reglamento Del ENEC,” n.d. AHAH REC.
- “Relato de La Asamblea Diocesana de La Reflexión Eclesial Cubana En La Habana,” June 23, 1985. AHAH REC.
- “Reseña: Resumen Doctrinal Del ENEC,” February 1986. AHAH ENEC.

“Reunión de Los Seglares de La Comisión Preparatoria de La Reflexión Eclesial Cubana (REC),” November 21, 1982. AHAH REC.

“Sesión 9: Fundamentación Bíblico - Teológica, Ponencia - Debate,” February 19, 1986. AHSJ ENEC.

“Sesión 10: Grandes Opciones y Futuro Proyecto, Ponencia. Fe y Sociedad, Ponencia,” February 19, 1986. AHSJ ENEC.

“Sesión 13: Fe y Sociedad, Debate,” February 20, 1986. AHSJ ENEC.

“Situación de La Iglesia En Cuba.” *Vida Cristiana*, December 29, 1985.

“Testimonio de Un Delegado Al ENEC.” *Vida Cristiana*, March 2, 1986.

“Visión Global Del Documento Del ENEC, Santiago de Cuba,” n.d. AHAH REC.