

Campo cubano de espiritualidades: Religiosidad mulata y Revolución socialista

Cuban field of spiritualities: Mulatto Religiosity and the Socialist Revolution

MOISÉS MAYÁN-FERNÁNDEZ

Universidad de Salamanca

moisesmayan@usal.es

ORCID:<https://orcid.org/0009-0004-0505-7679>

Recibido/Received: 16-06-2025. Aceptado/Accepted: 24-11-2025.

Cómo citar/How to cite: Mayán-Fernández, Moisés. 2026. “Campo cubano de espiritualidades: Religiosidad mulata y Revolución socialista”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 18:69-94. DOI:<https://doi.org/10.24197/12ztdg17>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: Este artículo ofrece una descripción del campo cubano de espiritualidades, enfatizando en sus raíces europeas y africanas. La aproximación propuesta pretende actualizar las categorías para el estudio del marco socio-religioso insular. Para ello, se hace necesario asumir la crítica de nociones y conceptos que no han evolucionado a la misma velocidad que el escenario religioso local. Por lo tanto, partiendo de un enfoque cualitativo y de una exhaustiva triangulación de fuentes, se impugnan términos de profundo arraigo académico como sincretismo. En su lugar, la presente investigación se decanta por el empleo de clasificaciones como bricolaje y religiosidad mulata.

Palabras clave: Religión; religiosidad mulata; campo de espiritualidades; sincretismo; Revolución.

Abstract: This article offers a description of the Cuban field of spiritualities, emphasizing its European and African roots. The proposed approach aims to update the categories for studying the island's socio-religious framework. To this end, it is necessary to critique notions and concepts that have not evolved at the same pace as the local religious scene. Therefore, based on a qualitative approach and an exhaustive triangulation of sources, deeply rooted academic terms such as syncretism are challenged. Instead, this research opts for the use of classifications such as bricolage and mulatto religiosity.

Keywords: Religion; mulatto religiosity; field of spiritualities; syncretism; Revolution.

Los dos principales aportes de la presente investigación pudieran inscribirse en el ámbito de la metodología de las Ciencias de las Religiones. Primero, definir el actual escenario de las interacciones socio-religiosas en Cuba como *campo de espiritualidades*, en lugar del tradicional campo religioso. Segundo, conceptualizar ese estrato de la religiosidad popular donde el individuo emancipado de la institucionalidad, se transforma en protagonista de su expresión de lo trascendente. Para ello se hace ineludible, recurrir a las dos corrientes nucleares de la espiritualidad del cubano, una de origen europeo y otra de matriz africana. En esa superposición de creencias y prácticas donde tiene lugar el verdadero sincretismo, se origina la *religiosidad mulata*.

1. INTRODUCCIÓN

Como plantea Houtart (1998), del proceso que entraña la proclamación de una revolución socialista y de sus interacciones con el hecho religioso emergen conceptos originales respecto a la(s) fe(s). Las denominaciones cristianas altamente institucionalizadas enfrentan el despliegue de un intenso aparataje político-ideológico, que las desplaza de los centros de influencia social y reduce su protagonismo público. Según Blancarte (2015), por lo regular, las denominaciones religiosas desarrollan una tendencia a resistir esa corriente secularizadora, y procuran en algunos casos, la cohesión de ciertos sectores de la sociedad para proyectarlos contra el poder político. Debido a estas razones, la Revolución que triunfa en Cuba en enero de 1959 transforma la isla en un laboratorio de experimentación cultural, donde las teorías socio-antropológicas son tensionadas al máximo.

El escenario de emplazamiento del nuevo poder genera una realidad no solo ejemplar, sino también ejemplarizante, que conlleva a la reconfiguración del campo religioso local. Toda profunda transformación histórica demanda la asunción, modificación y creación de mitologías y narrativas propias, que funcionen como catalizadores en el tránsito autenticador del nuevo orden. (Perilli de Rush 2023). En lo concerniente a la Revolución Cubana, además del intento legal y programado de suprimir la religión institucionalizada de la identidad colectiva del *homo civicus*, se instaura una sacralidad emergente. A través de la asunción, vaciamiento y resignificación de símbolos y rituales heredados del judeo-cristianismo, el aparato propagandístico del Ejército Rebelde y luego del Gobierno

provisional, impulsaron la devoción popular a la Revolución y su liderazgo. (Basail & Castañeda 2019).

El siguiente artículo analiza el surgimiento de variantes de religiosidad alternativas, como resultado directo de la labor estatal para minimizar la preponderancia del catolicismo, y el impacto de los protestantismos históricos y tardíos. Acometer este estudio demanda la formulación de un objetivo general que quedaría sintetizado en la presente idea: mostrar la reconversión del campo de espiritualidades cubano de la hegemonía católica, a una nueva dinámica utilitaria y acomodaticia, definida para la investigación en curso como “religiosidad mulata”. Básicamente se generará una nueva teoría para el abordaje de las estratos más populares y mayoritarios de la expresión religiosa insular. Esta fase de producción de conocimiento científico impugnará el socorrido término de sincretismo, aportando elementos que desaconsejan su uso *a priori* en los estudios socio-religiosos que caracterizan la espiritualidad del cubano.

La metodología elegida responde a un enfoque cualitativo, sustentado en un riguroso escrutinio de las fuentes bibliográficas disponibles. Este examen documental del que se han tratado de suprimir los sesgos ideológicos, permitirá la deconstrucción de un área especialmente sensible en las aproximaciones al hecho religioso en Cuba. Los aportes que se desprenden de este trabajo han sido presentados de manera parcial por su autor en comunicaciones orales como la efectuada en el XI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos: Hegemonías y luchas contrahegemónicas en un mundo en conflicto, La Habana, julio de 2025. No obstante, para adentrarse en el complejo tránsito del reordenamiento del campo cubano de espiritualidades se hace ineludible, relacionar una serie de antecedentes inmediatos.

1. 1. Religión y Revolución: De la colaboración al desencuentro

Aunque la historiografía oficial ha preferido mantenerlo al margen, lo cierto es que el movimiento revolucionario que toma el poder en Cuba a fines de la década del 50, contó desde su génesis con la complicidad de las denominaciones cristianas. A pesar de que el acompañamiento no fue homogéneo, sino que estuvo concentrado en sectores específicos de estos cuerpos institucionales y de sus jerarquías, en no pocas coyunturas históricas la mediación del elemento religioso sería resolutive. El vínculo entre liderazgo revolucionario y representantes del clero principiaría a raíz del evento que marca el inicio de la nueva etapa de lucha: el asalto al

Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953. Es a partir de estos sucesos, que el cardenal Manuel Arteaga Betancourt y el arzobispo de Santiago de Cuba, Enrique Pérez Serantes, resuelven emplear su influencia ante el gobierno para preservar las vidas de los jóvenes rebeldes. (Uría 2011).

Desde el malogrado desembarco del yate *Granma* el 2 de diciembre de 1956, la comunidad de Adventistas del Séptimo Día de Las Puercas, en Pílon (Granma), le prestó un inestimable apoyo logístico a los expedicionarios supervivientes. (Álvarez Tabío 2010). Fidel Castro, una vez asentado en la agreste geografía de la Sierra Maestra solicita capellanes, tanto católicos como protestantes, para que administraran los sacramentos en la zona y fungieran como guías espirituales de la guerrilla. Mucho antes que la Teología Latinoamericana de la Liberación fomentara la imagen del sacerdote guerrillero, en 1957 Guillermo Sardiñas abandonaba su parroquia en Isla de Pinos para oficiar en las serranías orientales con sotana verde olivo. (Castro Figueroa 2012).

La contribución de católicos y protestantes al naciente proyecto de emancipación nacional no se redujo a la presión cívica ejercida desde organizaciones como Acción Católica (AC), Juventud Obrera Católica (JOC), o los editoriales de la revista franciscana *La Quincena*. Fueron varios los párrocos que denunciaron en sus homilías los desmanes de la dictadura de Fulgencio Batista. No en pocas las iglesias y conventos se elaboraba e imprimía propaganda subversiva como pasquines, volantes y folletos. Además, estas instituciones auxiliaron a jóvenes perseguidos por los cuerpos coercitivos de la policía batistiana como eran el Buró de Represión Anti-Comunista (BRAC) y el Servicio de Inteligencia Militar (SIM).

El Templo de Nuestra Señora de la Caridad en La Habana prácticamente se convirtió en centro de conspiraciones revolucionarias, pues en su interior se almacenaron armas, víveres, medicamentos y uniformes. También se hace necesario reseñar, que varios miembros destacados del Movimiento 26 de julio, encontraron refugio en sus instalaciones. Pero sin dudas, el punto máximo de las manifestaciones de apoyo a la causa revolucionaria, se materializó en las decenas de vidas sacrificadas en la lucha clandestina. Los casos de José Antonio Echavarría, católico practicante y presidente de la Federación Estudiantil Universitaria (FEU) y de Frank País, jefe de acción y sabotaje del M-26-7, y líder de la juventud bautista de Oriente, han sido los más conocidos, pero no los únicos.

Mientras tanto, en la Sierra Maestra, los soldados del Ejército Rebelde incorporaban a sus atuendos de campaña, rosarios, crucifijos e imágenes de la Virgen de la Caridad del Cobre. (Orozco & Bolívar 1998). El 8 de enero de

1959, cuando en su discurso en el Campamento Militar de Columbia, una paloma blanca se posó en el hombro de Fidel Castro ante la multitud enfervorecida, el líder fue identificado como “el elegido” (mesías o eleguá). (Valdés 2001). El pastor presbiteriano Rafael Cepeda (1960) no vaciló en testificar desde las páginas de *Bohemia* que a partir de ese instante Fidel se transformaba en un instrumento a disposición de la divinidad para establecer el reino de Dios entre los hombres. Nunca antes en la historia de la República hubo tal presencia de cristianos asociados a cargos públicos de importancia e inclusive a carteras ministeriales, como en el Gobierno Provisional organizado en 1959.

Sin embargo, esa etapa bautizada eufemísticamente por una serie de autores como “euforia” (Kirk 1986), “Desconcierto” (Gómez Treto [1987]1989), “ápage” (Gómez de Cádiz 2015), “luna de miel” (López de Rego 2021), entre otros, se dispó muy pronto ante la escalada de las leyes revolucionarias. Las primeras fricciones entre el Gobierno y las iglesias tuvieron lugar durante los fusilamientos de criminales de guerra y represores del régimen de Batista. El 7 de agosto de 1960 se difunde una carta circular del episcopado donde se criticaba el establecimiento de relaciones diplomáticas con la Unión Soviética, a lo que el Estado respondió encarcelando a varios sacerdotes.

A estas colisiones iniciales se añadieron en apresurada sucesión la Ley de Nacionalización de la Enseñanza en 1961, que dejó a las iglesias sin la posibilidad de educar a sus hijos, además de confiscar casi el total de inmuebles que se utilizaban como escuelas. Podría añadirse, también en 1961, la expulsión de 136 sacerdotes que se vieron obligados a abandonar el país con destino a España en el vapor La Covadonga. También se ordenó el cierre de los programas de radio que emitían diversas denominaciones evangélicas. Se prohibió la impresión y distribución de literatura religiosa, así como desarrollar cualquier tipo de proselitismo fuera de los templos, inclusive se suspendieron las peregrinaciones y las procesiones de vírgenes y santos.

Con la declaración del carácter socialista de Revolución y la adopción en el mismo año del marxismo-leninismo como ideología oficial, las relaciones entre iglesias cristianas y poder político quedaron severamente lesionadas. Ya en 1963 el Gobierno había elaborado con la mediación de Blas Roca Calderío, antiguo secretario general del Partido Socialista Popular (PSP), un manual titulado *La lucha ideológica contra las sectas religiosas*. Con este programa, la ofensiva revolucionaria hacia el cristianismo adquirió nuevos matices que alcanzaron sus mayores cuotas con la creación en 1965 de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP), a donde fueron enviados miles

de jóvenes religiosos. Frente al empuje del erróneamente definido como ateísmo científico e inmersos en la vorágine de soviétización que experimentaba el país, se planificó la anulación del componente religioso en el diseño de la nueva sociedad socialista.

2. CAMPO CUBANO DE ESPIRITUALIDADES: REAJUSTE METODOLÓGICO Y CONCEPTUAL

Antes de continuar con los subtópicos recogidos en este apartado, conviene ejecutar algunas puntualizaciones con el propósito de sostener el instrumental teórico del concepto *religiosidad mulata*. De igual modo, en lugar del tradicional “campo religioso” se propone el más abarcador y flexible *campo de espiritualidades*. Esta formulación incorporaría debido a su naturaleza conceptual, una serie de prácticas y tendencias que no han sido reconocidas como religiones, asociaciones con carácter legal, ni movimientos de inspiración cristiana, pero que contribuyen al pluralismo que exhibe en la actualidad el escenario socio-religioso insular. (Hernández 2017).

Además, incorporarían a Cuba a un panorama global signado por el resurgimiento de espiritualidades emergentes, asociadas en algunos casos al despliegue tecnológico. Pese a la proliferación de esta tendencia, no se traduciría en una supuesta revitalización de las denominaciones religiosas tradicionales. Son varios los teóricos (Corbí 2014; Brandão 2014; Ribeiro 2014) que manejan desde hace una década la expresión anglosajona *Spiritual But Not Religious* (SBNR), que en su acepción castellana sería algo así como espiritualidad sin religión, e incluso “espiritualidad atea” como sugiere Freixes (2014).

Para garantizar una vecindad oportuna a la configuración de este heterogéneo soporte de creencias en el contexto cubano, se parte de Berges & Ramírez Calzadilla (2001). Una de las aportaciones innegables de los mencionados autores reside en la segmentación del *campo de espiritualidades* a través de modelos socioculturales entre los que sobresalen el aborigen, el africano, y el occidental, este último fraccionado en las aristas hispana y norteamericana, básicamente. Aparte de las clasificaciones propuestas se han señalado influencias en menor proporción del vudú haitiano, el judaísmo, el islam, las religiones tradicionales chinas, y otras filosofías orientales como la fe bahai y la teosofía. (Ramírez Calzadilla 1997).

Las dinámicas que agitan el tejido local y lo distinguen de otras latitudes y de sus cuadros religiosos, no son resultado exclusivamente del proceso revolucionario. En Cuba confluyen una serie de elementos (étnicos,

culturales, espirituales) que complejizan la clarificación de sus ejes de espiritualidad y, por lo tanto, se recurre casi de forma automática al empleo del término *sincretismo*. El sincretismo se ha erguido como comodín al alcance de los historiadores, sociólogos, etnólogos y antropólogos, de manera que a veces el mapa religioso insular se confunde con una suerte de maremágnum, donde no se logran delimitar con precisión los perímetros entre las distintas comunidades de fe. Se ha dado por verdad de perogrullo la sentencia “Cuba es un ajiaco” (Ortiz, 1996) y, por lo tanto, esta mezcla se extrapola arbitrariamente a casi todas las líneas identitarias y culturales de la cubanidad. Sin embargo, esa disposición para fusionar factores que comparten superficies de contacto, ha marginado, por lo menos en los dominios de la investigación científica, franjas que contienen matices y divergencias que urge rescatar.

¿Hasta cuánto la noción clásica de sincretismo continuará siendo pieza inamovible en cualquier levantamiento del campo cubano de espiritualidades? Solo por acudir al ejemplo más recurrente, cabría interrogarse sobre el grado de fusión actual entre el catolicismo y las religiones cubanas de origen afro. ¿Los iniciados en los cultos yorubas continúan creyendo que Oshún y la Virgen de la Caridad del Cobre son en definitiva una misma divinidad percibida desde enfoques culturales distintos? ¿En la natural evolución de las dinámicas religiosas cubanas se prolongan indeterminadamente las esencias sincréticas? El sincretismo clásico remite, según Bonte & Izard (1991), a la mixtura que se instaura en un sistema religioso debido a la confluencia de componentes míticos, culturales y organizacionales que provienen de núcleos culturales disímiles.

No obstante, Galván Tudela (2008) alerta sobre el desacierto de hacer uso del sincretismo como categoría atemporal, sobre todo tomando en consideración que en la historiografía cubana el concepto ha ido experimentando interesantes diversificaciones. La noción un tanto generalizadora de que en todas las formaciones religiosas persiste algún grado de sincretismo, no constituye el enfoque predominante en los teóricos cubanos. Se parte entonces de concebir al sincretismo autóctono a partir de las resistencias que oponen los esclavos africanos a las imposiciones de la hegemonía católica en materia de plasmación de su religiosidad. Actualmente el sincretismo se utiliza además como denominador común para designar a la coexistencia y correspondencia cultural entre las espiritualidades que se despliegan en el espacio cubano.

Es precisamente en las pretensiones generalizadoras de ese manejo terminológico, donde se producen las principales fricciones entre académicos

y especialistas religiosos. (Masferrer 2013). Pareciera que de acuerdo al grado de sincretismo que se le ha atribuido al mosaico religioso nacional, Cuba constituiría un teatro idóneo para las experiencias del macroecumenismo, tal y como lo proponen Casaldáliga & Vigil (1992). La proximidad que ha ensayado la Teología Latinoamericana de la Liberación con corrientes esotéricas, espiritistas, chamánicas y africanas en países como Brasil, resulta impensable tratándose de Cuba. (Lesta & Pedrero, 2009). La progresión dinámica de las religiones desde los albores republicanos está más cercana a una estructura de “cotos privados de caza”, que a la amalgama de espiritualidades que se ha divulgado durante más de un siglo. Nótese lo que refiere textualmente López de Rego (2021: 19): “(...) los bruscos vaivenes políticos de los últimos siglos de su historia, han dado lugar a un amasijo en materia religiosa que es sin duda único en el mundo”.

Si por “amasijo” se infiere el medio donde creencias heterogéneas y sus practicantes frecuentan una delimitación geográfica, sin —en la mayoría de los casos— mezclarse, ni comulgar, a veces hasta sin posibilidad de diálogo interreligioso, entonces el término podría justificar su utilización. En Cuba se suele apelar al tradicional: “Aquí no se habla ni de religión, ni de política. Hablemos mejor de pelota”. La inserción de este pronunciamiento en el lenguaje popular define a la religión como tema sensible que podría erosionar las susceptibilidades de más de uno. A pesar de ello, si el “amasijo” se debiese simplemente a la concurrencia espacio-temporal de múltiples comunidades de fe, entonces Cuba estaría lejos de ser un caso “único en el mundo”, pues la isla es superada por una decena de países que presentan mayor pluralidad religiosa.

Resulta bastante obvio que el uso de “amasijo” (mezcla desordenada de elementos diversos) armoniza sin bregas innecesarias, con el ya referido ajiaco orticiano (guiso que combina carnes y viandas disímiles). Mientras en el panorama actual los sistemas religiosos participan de sucesivas y aceleradas mutaciones que problematizan su abordaje, insistir en el empleo *grosso modo* del término sincrético deriva a la postre en una limitación analítica. A pesar de los argumentos ya enunciados, el sincretismo religioso en el marco cubano posee ciertas zonas de influencia donde podría aun justificar su continuidad. Estas demarcaciones estarían sesgadas por una visión sociológica e histórica demasiado academicista del fenómeno y, por lo tanto, podrían ser objetadas por los trabajos de campo que se derivan de un enfoque antropológico.

Es cierto que la presencia de conectores rituales, ceremoniales, simbólicos, éticos, morales, incluso teológicos, favorece y de algún modo confirma, la utilización del término sincretismo. Por ejemplo, un estudioso

conseguiría articular fácilmente las similitudes entre un toque de tambores de la santería, una sesión de espiritismo de cordón y un culto de Pentecostés en una congregación carismática. En tales casos el oficiante (*babalawo* o *iyalocha*), el médium, o los asistentes caen en trance, se observa una supuesta posesión, ya sea por parte de un *orisha*, un espíritu guía o familiar, o el Espíritu Santo. También se suele presentar algún tipo de manifestación presumiblemente sobrenatural asociada con el lenguaje: repetición de frases en dialectos africanos, reproducción de la voz del fallecido, o glosolalia en el caso del pentecostalismo. La interrogante que se deriva de tales expresiones rituales sería: ¿Estamos ante un clásico ejemplo de sincretismo?

Eventualmente un sociólogo o un antropólogo que programen su trabajo de campo en un determinado grupo religioso, podrían paralizarse en el nivel de la observación desperjuiciada, sin conseguir una inmersión real que favorezca el enlace sólido con los actores de dicha comunidad. (Espina 1992). Esa conexión revelaría la forma en que los especialistas religiosos reconocen o no la influencia del sincretismo y hasta dónde son conscientes de lo que para académicos e investigadores deviene en episteme suficientemente sistematizada. Retomando el ejemplo anterior, cabría añadir que revelar estas áreas adherentes entre religiones cubanas de matriz africana, espiritismo de cordón y pentecostalismo, podría interpretarse como ofensivo para los especialistas de los mencionados complejos rituales.

En consecuencia, entre las producciones científicas que difunden el trabajo de los investigadores y la “verdad” de los practicantes se advierte una grieta que no ha conseguido resanarse. La comunidad religiosa objeto de estudio no siempre se muestra satisfecha con los resultados de la pesquisa una vez que se divulgan y, por consiguiente, se tiende a enjuiciar también la labor del investigador. ¿Cuáles son las razones de estas discrepancias entre los criterios de valoración externos y la experiencia propia de los individuos o del grupo? En ocasiones se impone un ángulo comparativo apresurado por parte de los científicos sociales, quienes no consiguen renunciar a preconceptos e instrumentales metodológicos, de manera que se ven imposibilitados del “nuevo nacimiento” que tributa al éxito de todo trabajo de campo. (Espina 1992).

En otras circunstancias, el hermetismo de los especialistas religiosos frente al extraño, —ese observador que intenta integrarse al grupo, pero al mismo tiempo protege su “condición distanciada”—, no facilita el proceso de comprensión del otro. En Cuba, así como en parte de Latinoamérica e incluso en Europa, se está dando un interesante fenómeno que pretende cubrir esa brecha, pues cada vez son más los practicantes de religiones específicas que

resuelven contar por sí mismos su historia denominacional. Algunos de estos actores, para garantizar la objetividad y la imparcialidad de sus estudios procuran el respaldo de instituciones académicas, a través de las adscripciones a programas de postgrado. Otros, ni siquiera revelan su pertenencia a determinada confesión, mientras cumplen con los protocolos investigativos y adquieren un nuevo grado científico. Los hay también, que de forma completamente empírica y sin respaldo académico oficial, elaboran trabajos en el orden no solo de itinerarios denominacionales, sino también de biografías y testimonios de misioneros, fundadores y líderes relevantes.

En definitiva, aunque en el campo local de espiritualidades coinciden el catolicismo, los protestantismos, los cultos de matriz afro, el espiritismo, la masonería, y otras expresiones religiosas menos representativas, no se muestran amalgamadas, ni siquiera en festividades o celebraciones populares. De ahí, que afirmar que Cuba sea un “ajiaco” o un “amasijo” en cuanto a las coordenadas de su mapa religioso, es un riesgo que no se debería asumir *a priori*. Del mismo modo, señalar mediante el uso del término sincrético a los practicantes de las devociones afrocubanas, resulta arbitrario e inexacto en los dominios de las ciencias de las religiones. A pesar de estas enmiendas a las terminologías operadas por el mayor número de los investigadores locales y foráneos, prevalece un estrato social donde se podría hablar no solo de sincretismo en su acepción clásica, sino además de “ajiaco” y “amasijo”.

Al ejercicio militante de la religión, a las comunidades de fe institucionalizadas, a las asociaciones y fraternidades que poseen reconocimiento legal, constituiría una imprudencia englobarlas dentro del calificativo de sincréticas, o caracterizarlas como *religiones mestizas* de acuerdo con la propuesta de Cornejo et al. (2008). Sin embargo, el sincretismo, la hibridación de creencias y prácticas, la fusión de espiritualidades afines o no, se advierte —quizás (aquí sí) “de un modo único en el mundo”— en el acrisolado universo de la religiosidad popular. Ramírez Calzadilla (1997) describe a este sector predominante de la población cubana, como portador de una religiosidad espontánea, asistemática, ajustable en relación a los desafíos de la experiencia diaria, tendiente a devociones múltiples, y permeado por la superstición.

A modo de muestra, citemos un ejemplo colectado durante las entrevistas efectuadas como parte del trabajo de campo que sustenta la presente investigación. A un joven profesor universitario que preparaba su proyecto de tesis doctoral sobre las reglas de Ocha e Ifá en el norte oriental de Cuba, se le interrogó sobre su pertenencia a una denominación en específico, y acto seguido se comparte su respuesta:

Como tal, practicante activo de alguna religión no soy, yo lo que he pasado por varias. Estuve en la Iglesia Bautista un tiempo, ahí aprendí muchas cosas, pero tuve ciertos disgustos y me fui. Estuve asistiendo a una casa religiosa de Palo y me consagré ahí. No sé si eso éticamente sea correcto, pero yo me siento bien así, porque he caminado y he conocido lugares. He practicado el Palo, me he tirado los caracoles, supuestamente tengo un padrino que es santero. En las mañanas practico yoga, hago meditaciones y me gusta la filosofía budista. ¿No sé cómo tú definirías esto? (C. Miranda, comunicación personal, 19 de julio de 2024)

Los sujetos que configuran sus dinámicas espirituales en relación a múltiples sistemas, en la mayoría de los casos no se reconocen como religiosos. Su razonamiento lógico justifica que definirse como tales, implicaría algún grado de filiación institucional, de compromiso que no están interesados en consumir, no obstante, se autoperciben como creyentes. En este nivel de estructuración en torno a la idea de lo sobrenatural, se comulga con un amplio abanico de expresiones de religiosidad, pero no se establecen compromisos, ni permanencias a largo plazo dentro organizaciones específicas. Quienes se insertan en un espectro tan heterodoxo como permeable no encuentran contradicciones éticas invalidantes para participar de diversos capitales simbólicos, pues sus percepciones referentes a la religiosidad son fluidas.

Estos individuos conservan en sus viviendas iconografías de la Virgen de la Caridad o del sagrado corazón de Jesús, poseen vasos espirituales, asisten a la misa del gallo, consultan a una cartomántica, acuden a una cruzada de milagros, revelan un conocimiento impreciso sobre relatos y personajes bíblicos, y por lo menos una vez en su vida, participan de alguna ceremonia de profunda connotación religiosa como un bautizo, un novenario, e inclusive, un toque de tambores. En cuanto a los símbolos religiosos como parte de la indumentaria personal, se puede observar el uso de la mano de Orula, crucifijos, collares o medallas de santos, y combinaciones de los mismos sin que constituyan un dilema para el portador. Este sector, que es sin dudas el más representativo numéricamente en la sociedad cubana, exterioriza tendencias al nomadismo interreligioso, y además, resulta proclive a decantarse por la *mcdonalización*¹ de turno en materia de creencias y prácticas espirituales.

Para Ramírez Calzadilla (1997) existe aún otro estrato en la vertebración del mosaico local de espiritualidades, donde el pensamiento alusivo a lo

¹ También conocido como McReligión, según Ritzer (1996) es la transformación de las fes en productos de consumo masivo.

sagrado es más bien difuso o poco estructurado, apreciándose inclinaciones a contenidos propios de la superstición y la magia. En este nivel, de indudable origen rural, se advierten creencias relacionadas con espíritus, aparecidos, luces, mal de ojo, curaciones milagrosas, agüeros, ensalmos y conjuros. Las manifestaciones externas de este tipo de espiritualidades pueden incluir el uso de pulseras de azabache para bebés, el emplazamiento de cactus en las azoteas, el atado de cordones rojos a bienes materiales, medios de transporte y animales, elefantes decorativos ubicados con el trasero hacia la entrada de la vivienda, y cuadros con ojos y lenguas traspasadas que habitualmente se cuelgan en la puerta.

Es en tales estamentos que se corresponden con formas populares de religiosidad, donde se producen las condiciones ideales para constatar empíricamente el sincretismo práctico, más allá de cualquier aseveración teórica. Sin embargo, nótese que, en estas circunstancias, el sincretismo no se materializa en la religión, como síntesis de atributos cultuales y rituales procedentes de otros sistemas, sino en la asunción individual y grupal de expresiones diversas. Es por esa razón, entre otras, que se ha comenzado a proponer el reemplazo paulatino del término sincretismo, por *bricolaje*, un préstamo disciplinario de las ciencias técnicas. En la asimilación de este vocablo como parte de los procedimientos antropológicos se insiste en la reutilización de piezas derivadas de producciones culturales previas, sin disponer de planes preestablecidos, lo que entrañaría una creciente actitud cognitiva, *cuasi* creacional. (Espina 1992; Galván Tudela 2008).

Para Frigerio (2007) el incremento del bricolaje religioso es perfectamente compatible con el realce de la individuación de las denominaciones en las sociedades modernas. Con todo, es necesario insistir que en el caso de los grados de distribución de la religiosidad que ha sugerido Ramírez Calzadilla (1997), y sobre los que se ha teorizado, el bricolaje se expresaría desde el sujeto que interactúa con las espiritualidades que lo circundan, y no desde la religión como depositaria de fragmentos de otras instituciones. Serían los individuos quienes en su función cognoscente combinarían—en una suerte de pillaje cultural—, elementos y simbologías utilitarios de su campo de espiritualidades inmediato. De manera que no serían únicamente las religiones las que exhibirían un mestizaje, sino los sujetos y grupos humanos que, en su apropiación de prácticas culturales heterodoxas, reconfigurarían la expresión de su espiritualidad. A partir de la argumentación precedente, ha quedado conformada la base teórica que respalda la categoría *religiosidad mulata*.

2. 1. Religiosidad mulata: Una categoría necesaria

Esa percepción de lo trascendente que emerge desde los estamentos sociales donde se gestan las espiritualidades alternativas, es lo que será definido en lo adelante como *religiosidad mulata*. Ortiz (1975) parece por momentos reparar en cierta distinción entre mestizaje y *mulatez*, sin embargo, como se verá también suele usar ambas concepciones como sinónimos, mixtura que no se comparte del todo en la presente investigación.² Por *mulatez* se comprende una condición determinada, ceñida fundamentalmente a la hibridación de patrones étnicos, culturales y religiosos derivados de las raíces europea y africana. Para el creador del concepto de transculturación³, en la cazuela puesta al fuego de la identidad cubana burbujeaban voces mulatas, poesía mulata, e incluso productos de la tierra que no consiguen sustraerse de su naturaleza mulata como el azúcar.

La amalgamación forzosa de las iconografías católicas y africanas, fomentada en un período iniciático del proceso de aculturación al que fueron sometidos los esclavos, se correspondería con los forcejeos fundacionales de una religión mulata, mucho más que con un sincretismo a ultranza. Sin embargo, debido a que este tráfico de contenidos simbólicos no se produce de forma espontánea, por el contrario, está marcado por la imposición desde las hegemonías coloniales y por la resistencia del sometido, referirse a sincretismo, así como a religión mulata sigue constituyendo un riesgo terminológico.

Tales argumentos, han bastado para que se opte por los vocablos religiosidad o espiritualidad en lugar de religión, con el añadido —válido atendiendo al contexto—, de los calificativos sincrética, mestiza o preferiblemente mulata. Respecto al catolicismo popular como rama que se bifurca de la ortodoxia eclesiástica —término acotado además desde la propia Iglesia—, Ribeiro de Oliveira (1998: 23) encuentra imprecisiones

² “No es posible estudiar un aspecto cualquiera de los pueblos americanos sin advertir en seguida su profundo mestizaje, y en algunos de ellos, específicamente su *mulatez*”. (Ortiz 1975)

³ Por transculturación se comprende el proceso dinámico de interacciones y mixturas, mediante el cual se prescinde de componentes originales de un determinado sistema cultural para insertar otros, generando a su vez una nueva cultura. Para Ortiz, la historia de Cuba estaba signada por la complejidad y sucesión de sus transculturaciones. Véase al respecto Ortiz ([1940]1987). El concepto de transculturación fue celebrado por Malinowski (1940) en el prólogo a la primera edición de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Desde la óptica de Cornejo-Polar (1997) la transculturación sería: “la cobertura más sofisticada de la categoría del mestizaje”.

conceptuales debido sobre todo a que se le distingue “no por lo que es sino por lo que no es”. Otros conceptos que pugnan por sintetizar estos heterogéneos procesos que tienen lugar en América Latina, optan por denominar ciertas formas de religiosidad como afroamericanas o afrocatólicas. Sin embargo, quienes respaldan estos supuestos teóricos no deben pretender que se acepten como categorías extrapolables a distintos contextos geográficos. (Rosal 2007).

En la expresión religiosa que emerge del encontronazo entre cristianismo y cultos africanos, se debería insistir más en el sentido de yuxtaposición o enmascaramiento de divinidades, que en cuanto a la fusión de dogmas y ceremonias. No se descarta que tanto algunos católicos como practicantes de las religiones cubanas de origen africano, utilicen de manera indistinta ambos nominativos para dirigirse a una deidad. Aun así, esto acontecería en un segmento definido por el bajo nivel cultural, y por el escaso conocimiento de la propia historia de la denominación a la que se encuentran afiliados. O sea, no se trataría en un porcentaje estimable de especialistas religiosos, ni de actores con un grado medio de comprensión de los procesos rituales y sus deidades representativas. (Galván Tudela 2008; Solís, 2012).

En relación a los hijos de santo, es probable que añadan a sus altares iconografías de la Virgen de la Caridad o de San Lázaro, como rezagos de anteriores devociones, pero sin proyectar sobre tales representaciones los caracteres de los *orishas*. De cualquier modo, nuevamente el concepto de religiosidad mulata se ajustaría de manera más efectiva a estas prácticas que las tradicionales nociones de sincretismo o mestizaje religioso. Es conocido que la mulatez como composición racial, no es un fenómeno único de Cuba, de hecho, hay varios países de Latinoamérica que incorporan a su tejido étnico este resultado de la unión entre europeos y africanos. En cambio, en la situación concreta de Cuba, el mulataje —hibridez caribeña según Serrata (2009)— no se presenta reducido a una condición hereditaria y a la tonalidad del pigmento de la piel, sino que ha cristalizado hasta transfigurarse en símbolo irrenunciable de identidad.

En particular, la figura de la mulata, se ha ido imponiendo como producción cultural y elemento cohesionador de las corrientes nacionalistas criollas desde el siglo XIX. (González-Abellás 2001). No es extraño entonces que, en el dilatado índice de advocaciones marianas, la Virgen de la Caridad del Cobre sea definida desde el fervor popular como mulata. Esta condición racial proyectada sobre la patrona de Cuba, no solo la distanciara de las vírgenes blancas y morenas, además, la vincularía al afianzamiento de la mulatez —esencialmente femenina— en el paisaje étnico e identitario

cubano. Resulta revelador que el tránsito, tanto de la expansión popular del culto a la Virgen de la Caridad como en la consolidación de la mulata dentro del imaginario criollo, alcanzaran su apogeo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Es habitual encontrar iconografías relativamente modernas de Ochún con apariencia de mujeres mulatas, sobre todo en el afán de vincular a la deidad con la diáspora africana en América Latina. Al respecto señala Portuondo Zúñiga (1995: 257) asentando su criterio en Lachatañeré (1993):

En el occidente del país, la virgen del Cobre había ocupado un lugar dentro del panteón yoruba equiparada a Ochún. Voluptuosa y sensual, este oricha era la dominadora de las aguas, y sus leyendas y mitos la identificaban como una virgen maternal en la sincretización religiosa: una mulata cubana cuarentona, de pelo crespo y grueso.

En cuanto, a la mulata, contribuyeron a su consagración simbólica, obras literarias como la novela *Cecilia Valdés o la Loma del Ángel* de Cirilo Villaverde (1882), representaciones del teatro bufo como *La Trichina* de José María Quintana, que se estrenó en La Habana a fines del XIX, y zarzuelas criollas que alcanzarían su popularidad durante la primera mitad del siglo XX.⁴ Rine Leal (1975) condensa el proceso de redención simbólica de esta figura femenina al equilibrar el protagonismo de la chancleta de la mulata en los escenarios cubanos con la dimensión histórico-cultural del coturno griego. En las décadas iniciáticas del siglo XX, la fascinación por este icono de la sensualidad insular quedará también plasmada en la obra pictórica de vanguardistas como Víctor Manuel con *Gitana tropical* (1929) y Carlos Enríquez con *El rapto de las mulatas* (1938). Un poco antes, todavía en los albores decimonónicos, el retratista español Víctor Patricio Landaluze representaba a la mulata cubana en medio de “cierta ambigüedad racial”, según las apreciaciones de Rodríguez Bolufé (2021).

Es también durante la primera mitad del siglo XX, que tiene lugar en Cuba el despunte de las corrientes literarias que tributan a la poesía negrista y donde destacan autores como Nicolás Guillén, Emilio Ballagas, José Zacarías Tallet y Ramón Guirao. La creación cultural que ha instituido su epicentro en la mulata como color local, no ha estado exenta de discriminaciones y estereotipos. Sin embargo, Ortiz ([1945] 1975), quien vuelve a ser una referencia ineludible no solo en los tópicos alegóricos a la racialidad, sino en

⁴ En las zarzuelas de Ernesto Lecuona, *María la O* (1930) y *Rosa La China* (1932); *Cecilia Valdés* (1932) de Gonzalo Roig, y *María Belén Chacón* (1935) de Rodrigo Prats, el personaje protagonista es siempre una mulata.

cuanto al desarrollo de la teoría socio-cultural, convida a redefinir la mulatez como creación múltiple, no estereotipada:

La mulatez o mestizaje no es un hibridismo insustancial, ni eclecticismo, ni decoloración; es realidad vital y fecunda, fruto generado por cópula de pigmentaciones y culturas, una nueva sustancia, un nuevo color, un alquitarado producto de transculturación.

Este concepto, aunque entraña un doloroso alumbramiento, un cambio medular, estaría orientado a integrar y no a exceptuar. De acuerdo con el Censo de población de 2012 —último realizado en el país—, la distribución demográfica atendiendo al patrón color de piel, exhibía los siguientes porcentajes: 68,8 blancos, 26,6 mulatos y 9,3 negros. A pesar de las cifras socializadas, según el *Mapa genético para el origen étnico de los cubanos* (2015), todos los habitantes de la isla presentarían algún grado de mestizaje, dado básicamente por la presencia de antepasados amerindios o africanos a través de la línea materna. Entonces, la idea de que la maja cubana tendría necesariamente que ser una mulata no respondería a la visión particular de Landaluze, sino a la configuración del imaginario nacional, con un demostrativo trasfondo genético.

La mujer cubana sería entonces mulata por antonomasia, con independencia de su color de piel, porque como reza el dicho popular: “en Cuba quien no tiene de congo, tiene de carabalí” (frase que subraya la procedencia tribal de los ñáñigos) o “aquí pasando por blanco hasta que se descubra lo contrario”.⁵ Después de puntualizar aspectos inherentes a los núcleos de sentido del mestizaje y esencialmente del mulataje⁶, se ha justificado su asunción como capital cultural en la identidad nacional. Luego de advertir que este concepto puede desplazarse a ámbitos distintos del étnico-racial, se propone su extrapolación a los dominios de las ciencias de las religiones. Asumiendo el compromiso que se deriva del hecho de formular

⁵ Estas expresiones, muy difundidas en el habla coloquial, implican el reconocimiento de la herencia africana en la cultura nacional y destacan, además, la ascendencia directa o indirecta de los cubanos, de grupos étnicos procedentes de África. Esta sentencia se considera como validada científicamente a través de los mapeos genéticos realizados en la población. Pese a tales exámenes, López de Rego (2021) considera que dichas expresiones resultan un poco “exageradas”, pues defiende el criterio de que un porcentaje notable de los cubanos de la actualidad no poseen antepasados africanos demostrables.

⁶ Es necesario puntualizar que no recomendamos el empleo de mulataje y mestizaje como sinónimos, pese a lo apuntado por Ortiz (1975).

teorías en un campo proclive a las interacciones complejas y multifactoriales, se procede a recomendar la siguiente noción:

Entiéndase por *religiosidad mulata*, una expresión de la espiritualidad popular que trasciende las habituales categorías de sincretismo y religión mestiza. Este nivel de percepción de lo sagrado se configura a través de apropiaciones creativas (teóricas, prácticas, simbólicas y rituales) dentro del campo cubano de espiritualidades. Partiendo de una base de componentes culturales africanos y europeos, y propicia en el sujeto o en el grupo, una identidad espiritual contextual, fluida y dinámica que, preservando su autonomía de las instituciones religiosas, refleja la diversidad de la experiencia local.

Una vez planteado el anterior concepto, aún pueden persistir dudas sobre la elección de religiosidad mulata en lugar de religiosidad mestiza, o simplemente religiosidad popular que se trataría de una designación más generalizadora. La impronta de las formas de religión practicadas por las comunidades aborígenes asentadas en la isla, apenas es apreciable en el actual campo cubano de espiritualidades. No se recomendaría entonces insistir en una religiosidad mestiza, tratando forzosamente de reintroducir el elemento indígena y de argumentar su presencia a través de contribuciones mínimas al tejido socio-religioso advertible en el país.

Como algunos autores demuestran, la concepción de mestizaje en el Caribe adolece de la trascendencia que ostenta por ejemplo en Mesoamérica. Esta atenuación del sentido del término, tanto en su dimensión biológica como cultural, se debe en buena medida al exterminio al que fueron sometidas las poblaciones indígenas del área. Además, apunta a los significados más recurridos del concepto de mestizaje en los estudios latinoamericanos y en otras disciplinas afines a las Ciencias Sociales, donde se acentúa la mixtura entre madre indígena y padre europeo. Aunque mestizaje no es tampoco una definición agotada, y sus contornos semánticos son mucho más amplios que la vinculación entre indias y colonizadores ibéricos, intelectuales y artistas del Caribe hispano se han decantado por la noción de mulataje. (Miller 2004; Serrata 2009).

De cualquier modo, ¿esta plataforma cultural de componentes europeos y africanos que constituye la base de la religiosidad mulata no sería alterada por la incorporación de los protestantismos y del espiritismo? Sin dudas, la pregunta precedente reviste tintes significativos, no obstante, el predominio a la hora de ejercer el bricolaje en el campo cubano de espiritualidades, seguiría residiendo en las expresiones más populares del catolicismo y en los cultos de matriz africana. Por supuesto que, durante el proceso de estructuración

individual o sectorial de la religiosidad mulata, se manifestaría una variante local de “religión a la carta” (Moncada 1991), que permitiría conformar el menú de los consumidores con fórmulas protestantes y espíritas. Aunque históricamente se ha admitido que, tanto los protestantismos como el espiritismo que se asentaron en Cuba proceden de los Estados Unidos, esta afirmación no negaría los orígenes europeos de ambos sistemas religiosos. Inclusive más de una vez se ha confirmado la ascendencia francesa del espiritismo que se difunde en la región oriental del país, o sea, de derivación kardeciana.

Además de los protestantismos vinculados de algún modo a la Reforma luterana (1517), también fueron introducidos en Cuba movimientos evangélicos y escatológicos oriundos de Norteamérica, aunque deudores en el plano doctrinal de las tendencias separatistas europeas. Si se añaden a estas incorporaciones, la aparición de iglesias evangélicas autóctonas, y la presencia de espiritualidades provenientes del judaísmo, el islam, las religiones tradicionales chinas, y otras filosofías e ideologías no europeas, ni africanas, ¿podría justificarse aún el empleo de la categoría religiosidad mulata? ¿Si el vocablo sincretismo en su acepción clásica precisa de actualizaciones esporádicas, la religiosidad mulata no habrá llegado tarde a los estudios sobre religión en Cuba?

La designación religiosidad mulata seguiría estando justificada y vigente en el estado actual del campo cubano de espiritualidades. Sin embargo, las penetraciones de religiosidades, filosofías, esoterismos y teosofías no europeas, ni africanas, enriquecerían este concepto otorgándole nuevas aristas. Aunque las mencionadas corrientes constituyen una fracción apenas perceptible en el cuadro insular de espiritualidades, se podría admitir que la religiosidad popular eminentemente mulata, ha incorporado influencias provenientes de otros sistemas culturales.

Por el momento, esas añadiduras no son representativas y, por lo tanto, no consiguen mestizar, hibridar, ni mixturar el campo. Por el contrario, lo complejizan, y favorecen el bricolaje diversificando la oferta religiosa, pero poco más. La religiosidad predominante en el cubano, como su propia cultura, se define por una mulatez suscrita al amparo de las raíces europeas y africanas. Esa condición, como bien lo expresara Ortiz (1975) no es excluyente, sino de contornos permeables y flexibles que consienten en la inclusión de variadas formas de percepción de lo sagrado, e incluso, como se ha visto de las llamadas espiritualidades no religiosas.

Si, por ejemplo, Rodríguez Ruiz (2017) describe la antropología sociocultural que se practica en Cuba como “cimarrona”, ¿por qué no se

podría definir como mulata la capacidad popular de estructurar su propia religiosidad? Basail & Castañeda (2019) reconocen la naturaleza querellante del recurso de elección de un “apellido” para la religiosidad, sin embargo, advierten que el término popular entraña cierto menosprecio y subvaloración de estas espiritualidades frente a la religión institucionalizada. Entonces ¿la religiosidad mulata constituiría solamente una definición de religiosidad popular ajustada al contexto cubano? El problema que entraña esta comprensión superficial es que exceptúa las orientaciones que pueden expresarse dentro de los estratos de la religiosidad popular. O sea, manifestar afinidad a un sistema religioso específico sin comulgar con otros, ni decidirse a materializar una filiación institucional, correspondería también a una forma de espiritualidad popular, pero no a una religiosidad mulata.

Quizás en tal sentido debería comenzar a optarse por un término mucho más amplio como el plural “religiosidades populares”. Por ejemplo, un individuo e incluso un grupo, podrían inclinarse por una religiosidad popular de tipo pentecostal, debido a que mantienen algún vínculo con una determinada célula o casa-culto en su barrio, sin embargo, no llegan a definirse como miembros, ni tampoco consumen otras ofertas religiosas. Durante el trabajo de campo se ha podido constatar la incidencia de estos sesgos dentro de la religiosidad popular. Ante la pregunta ¿practicas alguna religión?, no son pocos los entrevistados que aseguran inclinarse por denominaciones concretas a pesar de no pertenecer formalmente a ninguna institución.

Las razones para mostrar tales preferencias suelen ser multifactoriales: un familiar cercano es miembro de esa iglesia, es la religión tradicional de la familia, mantienen alguna deuda de gratitud pues han sido beneficiados por proyectos comunitarios, el local de reunión está próximo a la vivienda, o simplemente declaran sentirse bien durante los servicios, (les gusta). Cuando son interrogados sobre relaciones con otros sistemas religiosos, suelen contestar con el mismo énfasis de los afiliados, subrayando la exclusividad de su orientación espiritual. Algunos de estos espectadores, simpatizantes, o como confesara un entrevistado “oyentes de la palabra, pero no hacedores”, pudieran terminar sumándose al grupo que con el que mantienen afinidad, no obstante, se han encontrado individuos que a pesar de ejercer durante décadas esa conducta, deciden no pasar al siguiente nivel.

Por supuesto que esta proporción es todavía menor a la de quienes ejercen el bricolaje religioso, pero pese a esta asimetría numérica, el porcentaje de los orientados a instituciones determinadas exhibe una tendencia al aumento. La elevación del nivel de conocimiento del campo cubano de espiritualidades por

parte de la población, —a pesar de que todavía no se consigue que la historia de la religión se inserte con carácter definitivo en los planes de estudio del Ministerio de Educación (MINED)—, contribuye también a reforzar unas orientaciones en detrimento de otras. O sea, cada vez existe una mayor comprensión popular sobre los sistemas religiosos que operan en el tejido local, sus aparatos doctrinales, procedimientos litúrgicos e incompatibilidades con otras comunidades de fe. Aunque los académicos cubanos contribuyen a la difusión de esos saberes, lo cierto es que son socializados en ambientes muy reducidos y en publicaciones para un público especializado, sin embargo, los creadores de contenido y los propios practicantes poseen un impacto considerable en la sociedad.

En resumen, la orientación hacia espacios de espiritualidad demarcados y la falta de interacción con otros sistemas culturales, aunque coincide con aristas inherentes a las religiosidades populares, no podría definirse como religiosidad mulata. Los ejemplos compartidos exponen los contrastes —no perceptibles fácilmente— entre religiosidad popular y religiosidad mulata; dos conceptos que prosperan en un mismo estrato social pero que no deberían emplearse como sinónimos. En cambio, el carácter pragmático y utilitario de la religiosidad que se ejerce en estos niveles deviene en innegable plataforma común, hecho que, si bien para los investigadores no reviste ningún conflicto ético, es desestimado por los adeptos institucionales quienes juzgan tales posturas como acomodaticias y poco fiables.

3. CONCLUSIONES

Acorde con los datos obtenidos en la *Encuesta nacional sobre sentimientos religiosos de la población cubana*, socializada en 1954 por la Asociación Católica Universitaria (ACU), el 72,5% de los cubanos participantes se identificaban como católicos. Al extender estas cifras parciales a la totalidad de habitantes, se concluiría que entre el 70-80% por ciento de la ciudadanía podría ser clasificada como católica por bautismo y afinidad cultural. En el extremo opuesto, un 19% de los encuestados se declararía como sin religión, mientras un 6% engrosaría las filas del protestantismo. Más de 65 años después de difusión sostenida del ateísmo y de restricción en el accionar público de las instituciones cristianas, el paisaje socio-religioso resultado de la Revolución socialista ha cambiado drásticamente.

Aunque localizar estadísticas fiables en el campo cubano de espiritualidades es otro de los colosales desafíos de las Ciencias Sociales,

según el *World Religion Database* (2025) se estima que un 41% de la población actual presenta nexos institucionales con el catolicismo, aunque solo entre 1,5% y 5% asistirían de manera regular a la iglesia. Mientras los que se declaran como sin religión (hecho que no debe equipirarse automáticamente a “sin espiritualidad”) habrían aumentado hasta un 44%. El debilitamiento institucional alentado por varias de las medidas políticas expuestas en este artículo, se ha traducido en la ampliación de esa franja demográfica donde prospera la religiosidad mulata.

Pese a que el campo cubano de espiritualidades es enriquecido de continuo por la inserción de nuevas prácticas y expresiones de religiosidad, su morfología es evidentemente mulata. Esa mulatez la sustentan las manifestaciones más populares del catolicismo, ligadas a la devoción a la Virgen de la Caridad del Cobre (la *Cachita* de los cubanos) y el carácter exótico y resolutivo de las reglas de matriz africana, en particular de la santería. El tránsito de las sociedades cononial y republicana de una marcada identificación con el catolicismo, contrasta con el periodo revolucionario donde no es aconsejable referirse a una religión predominante o mayoritaria. Sin embargo, no sería un despropósito en absoluto expresarse en el lenguaje propio de las ciencias sociales apuntando a una religiosidad mulata y a sus ejes de porción.

El cubano ejerce su derecho al bricolaje arrebatando contenidos religiosos del mercado a su disposición y conformando una espiritualidad muy personal, utilitaria y fluida. En esa emancipación de las insituciones religiosas tradicionales, el individuo encuentra la materialización de su espiritualidad y se instala en un nuevo espacio de diálogo con lo trascendente. Como sujeto cultural se sincretiza a sí mismo, optando por los capitales teóricos y litúrgicos que se ajustan a su percepción de lo sagrado. Recibe más de lo que entrega; o sea, no permite la manipulación de su estilo de vida (moralidad, dieta y finanzas) por los especialistas religiosos, antes defiende la postura de creer a “su manera”. Sin embargo, se ha observado durante las décadas iniciales del siglo XXI una tendencia al oscurecimiento de la religiosidad mulata, que se ha ido apegando a sus matrices africanas. Esta realidad no es suficiente aún para justificar una preeminencia social de los practicantes de cultos yorubas, sobre otras denominaciones religiosas.

La religiosidad mulata, ante el fenómeno de descatalogización que experimenta no solo parte de Europa, sino también Cuba, podría derivar en religiosidad negrista o de orientación africana. Esa alteración de la morfología del campo local de espiritualidades, que en el contexto inmediato va conquistando significativos espacios de visibilización social (con la anuencia

del Gobierno), podrían ser obstaculizados por el empuje de las corrientes neopentecostales y carismáticas. La vorágine secularizadora que comenzó a sacudir el país a partir de los años 60 del siglo pasado, encontró en la religiosidad mulata, una curiosa manifestación espontánea de la espiritualidad no institucional. Además, ese vínculo individual con lo trascendente que no dependía de intercesores humanos, ni de espacios culturales físicos, salvaguardó la conexión del pueblo con lo sagrado, y como tal operó como un instrumento de resistencia cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Tabío, Pedro. 2010. *Diario de la guerra. 2 de diciembre de 1956-19 de febrero de 1957*, La Habana: Oficina de Asuntos Históricos.
- Berges Curbelo, Juana y Ramírez Calzadilla, Jorge. 2001. *La religión en la historia de Cuba. Conformación y evolución del campo religioso cubano. Cronología comentada*, La Habana: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.
- Blancarte, Roberto J. 2015. “¿Por qué la religión regresó a la esfera pública en un mundo secularizado?”, en *Estudios sociológicos* 33(99): 659-673
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2448-64422015000300659&script=sci_arttext
- Bonte, Pierre y Izard, Michael. eds. 1991. *Dictionnaire de L’Ethnologie et de L’Anthropologie*, París: Presses Universitaires de France.
- Brandão Calvani, Carlos E. 2014. “Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais”, en *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 12(35): 658-687.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4831537>
- Casaldáliga, Pedro y Vigil, José María. 1992. *Espiritualidad de la liberación*, Cantabria: Editorial Sal Terrae.
- Castro Figueroa, Abel R. 2012. *Quo vadis Cuba?: Religión y Revolución*, Indiana: Palibrio Editorial.
- Cepeda, Rafael. 1960. “Fidel Castro y el reino de Dios”, en *Bohemia*.

- Corbí, María. 2014. “Una espiritualidad no religiosa desde de la tradición cristiana” en *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 12 (35): 688-715. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n35p688>
- Cornejo, Mónica, Cantón, Manuela y Blanes, Rui Llera. 2008. “Introducción a la religión en movimiento. Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión”, en *Ankulegi Antropologia Elkartea*: 9-20. <https://cutt.ly/erOgyOEd>
- Cornejo-Polar, Antonio. (1997). “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes”, en *Revista Iberoamericana*, 63(180): 341-344. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1997.6197>
- Espina Barrio, Ángel. B. 1992. *Manual de Antropología Cultural*, Salamanca: Amarú Ediciones.
- Frigerio, Alejandro. 2007. “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*: 87-118. <https://cutt.ly/trOf3X5B>
- Galván Tudela, José A. 2008. “Bailar bembé: Una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)”, en *Revista de Indias*, 68(243), 207-240: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/652>
- Gómez Treto, Raúl. 1989. *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, La Habana: Editorial CEHILA.
- González-Abellás, Miguel. 2001. “La figura de la mulata cubana en el fin del milenio: Trilogía sucia de La Habana”, en *Hispanic Journal*: 251-262. <https://www.jstor.org/stable/44284661>
- Hernández Suárez, Yoana. 2017. *A la sombra del espíritu*, La Habana: Editora Historia.
- Houtart, François. 1998. *Sociología de la religión*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Kirk, John M. 1986. “La Iglesia en Cuba, 1959-1969: Emergiendo desde las catacumbas?”, en *Asociación Nueva Antropología AC*, 9(31): 23-48. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903102.pdf>

- Lachatañeré, Rómulo. 1993. “La religión santera y el milagro de la Caridad del Cobre”, en *Revista del Caribe*, 21: 79-81.
- Leal, Rine. prol. 1975. *Teatro bufo, siglo XIX*, La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Lesta, José y Pedrero, Miguel (2009). *Claves ocultas del poder mundial*, Madrid: Edaf S.L.
- López de Rego Fernández, Fernando. 2021. *Fidel y el más allá. El hecho religioso en Cuba*, Madrid: CEU Ediciones.
- Masferrer Kan, Elio. 2013. *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Miller, Marilyn G. 2004. *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin: Texas University.
- Moncada, Alberto. 1991. *Religión a la carta*, Madrid: Espasa Calpe, S.A.
- Orozco, Román y Bolívar, Natalia. 1998. *Cuba santa: Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*, Madrid: El País Aguilar.
- Ortiz, Fernando. 1975. *El engaño de las razas*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando. 1987. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ortiz, Fernando. 1996. *Fernando Ortiz y la cubanidad*, La Habana: Ediciones Unión.
- Perilli de Rush, Carmen. 2023. “Mitologías de la revolución cubana: la guerrillera”, en *Heterotopías: Revista del área de estudios críticos del discurso*, 6(11): 322-339
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9148970>
- Portuondo Zúñiga, Olga. 1995. *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. 1997. “Religión, cultura y sociedad en Cuba”, en *Papers (Universitat Autònoma de Barcelona)*, 52: 139-153.
<https://ddd.uab.cat/record/205>

- Ribeiro, Flávio A. 2014. “Crise e emancipação no horizonte das espiritualidades não religiosas”, en *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 12(35): 654–657. <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/download/P.2175-5841.2014v12n35p654/7196>
- Ribeiro de Oliveira, Pedro A. 1978. “O Catolicismo do Povo”, en *Evangelização e comportamento religioso popular. Cuadernos de Teología Pastoral*, 8: 22-33.
- Ritzer, George. 1996. *La McDonalización de la sociedad: Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Rodríguez Bolufé, Olga. 2021. “Imaginaros racializados: impresos sobre tipos cubanos del español Víctor Patricio de Landaluze durante la segunda mitad del siglo XIX”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 48 (2): 115-147. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-24562021000200115&script=sci_arttext
- Rodríguez, Ruiz, Pablo. 2017. “La antropología sociocultural en Cuba: historia y actualidad”, pp. 201-236, en Tocancipá Falla, Jairo, *Antropologías en América Latina: Prácticas, alcances y retos*, Popayán: Universidad del Cauca.
- Rosal, Miguel Á. 2007. “Religiosidad afroamericana. Cofradías y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX”, en *I Jornadas Nacionales de Historia Social 30 de mayo-1 de junio de 2007*, Centro de Estudios Históricos Carlos Segreti: Córdoba. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=eventos&d=Jev9652>
- Torres Gómez de Cádiz, Alejandro. 2015. *Protestantismo y Revolución en Holguín. Ensayo de historia inmediata*, Holguín: Ediciones La Luz.
- Serrata, Medar. 2009. “Estrategias para entrar y salir de la mulatidad: El concepto de poesía mulata en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco”, en *Cultura, Diversidad y Diálogo*: 1-11. <https://cutt.ly/4rOf5Xo2>
- Solís Herrera, Ricardo. J. (2012). “Continuidades y rupturas en la configuración histórica de la Ocha (Santería cubana)”, pp. 113-126, en Serna Moreno, José M. y Ricardo Solís. eds. *Afroamérica: Historia, cultura e identidad*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Uría, Ignacio. 2011. *Iglesia y revolución en Cuba: Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Valdés, Nelson P. 2001. "Fidel Castro, Charisma and Santería: Max Weber Revisited", pp. 212-241, en Allahar, Antón. ed. *Caribbean Charisma: Reflections on Leadership, Legitimacy and Populist Politics*, Kingston: Lynne Rienner Publishers.