

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
RECINTO DE RÍO PIEDRAS
FACULTAD DE HUMANIDADES
PROGRAMA GRADUADO DE HISTORIA

**¿Dos alas de una fe?: historia comparada del pentecostalismo
en Cuba y Puerto Rico (1959-1999)**

Notas para repensar la secularización contemporánea

Maricelis Nogueras Colón©
Programa Graduado de Historia
Disertación para optar al grado de Doctora en Filosofía
con concentración en Historia
24 de septiembre de 2021
Todos los derechos reservados

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS	1
CAPÍTULO 1: Notas introductorias: trasfondo histórico del protestantismo y del pentecostalismo en Cuba y Puerto Rico	3
Trasfondo decimonónico del auge protestante	4
Panorama político-religioso después de 1898.....	9
Del crecimiento protestante a la era pentecostal.....	21
Contraste general de los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico.....	29
Posibles conclusiones.....	34
CAPÍTULO 2: La sanidad divina en los pentecostalismos cubano y puertorriqueño: comparación discursiva a partir de los años sesenta	37
Dimensiones materiales de las dinámicas religiosas	40
El pentecostalismo y la doctrina de la sanidad divina	45
La sanidad divina en los pentecostalismos cubano y puertorriqueño	47
Contraste entre los sistemas de salud en Cuba y Puerto Rico.....	71
Posibles conclusiones.....	82
CAPÍTULO 3: Encrucijadas teológicas frente a la participación pentecostal en el ámbito político: una mirada al contrapunto cubano-puertorriqueño (1959-1980)	84
El devenir político del pentecostalismo: notas recientes	85
Los orígenes de la teología pentecostal	89
Las raíces <i>dominionistas</i> del fundamentalismo pentecostal	95
Del auge fundamentalista al despertar político del pentecostalismo en Puerto Rico	99
Antes de la Revolución: el devenir político del pentecostalismo en Cuba.....	108
Fidel Castro y el laberinto revolucionario	115
La libertad político-religiosa como dilema cubano	123
De la teología de la liberación al despertar político del pentecostalismo cubano	137
Posibles conclusiones.....	145
CAPÍTULO 4: Los pentecostalismos cubano y puertorriqueño en las últimas décadas del siglo XX: ¿dos tránsitos opuestos?	148
Preludio a los años ochenta.....	148
El proselitismo pentecostal en Cuba y Puerto Rico: serias disonancias	158
Entre rectificaciones y reconsideraciones del tema religioso: los años ochenta en Cuba	170
De la campaña religiosa a la campaña política: los años ochenta en Puerto Rico.....	182

El periodo especial en Cuba y sus efectos en el escenario político-religioso.....	191
La <i>pentecostalización</i> del discurso político puertorriqueño en la década de 1990.....	201
Posibles conclusiones.....	219
CAPÍTULO 5: Consideraciones finales	221
En los márgenes de una secularización... ¿incomprendida o inconclusa?.....	223
Iglesia y Estado... ¿asuntos únicos y separados?	230
Factores históricos del crecimiento y el devenir discursivo del pentecostalismo.....	235
BIBLIOGRAFÍA	241

Disertación aprobada el 24 de septiembre de 2021 por:

Director

Luis Rivera Pagán, Ph.D.

Comité lector

Mayra Rosario Urrutia, Ph.D.

Manuel Rodríguez, Ph.D.

Samuel Silva Gotay, Ph.D.

César Solá García, Ph.D.

RESUMEN

La presente disertación ofrece un recuento comparativo del devenir de los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico, dos territorios caribeños con rumbos históricos y políticos totalmente opuestos, particularmente desde 1959 hasta la década de 1990. En función de este ejercicio de documentación y análisis, se detalla el trasfondo histórico del protestantismo y del pentecostalismo en ambas islas desde las últimas décadas del siglo XIX. Tanto en Cuba como en Puerto Rico, el pentecostalismo encontró terreno fértil en la religiosidad popular y en las clases sociales más marginadas. En ambos contextos, este movimiento religioso se caracterizó, además, por su tendencia fundamentalista y por su decidida enajenación política durante largas décadas. Sin embargo, el despunte de la Revolución cubana propició el surgimiento de importantes contrastes. Gracias a este giro histórico, surgieron en Cuba importantes teologías libertarias e ideologías políticas, mientras una gran parte de las iglesias puertorriqueñas, sobre todo pentecostales, secundaba los discursos hegemónicos de la Guerra Fría, optando así por el conformismo teológico.

En ánimo de analizar la transformación histórica de los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico, las siguientes páginas exploran tanto sus diferencias como sus semejanzas discursivas. Contrastan, por ejemplo, sus tendencias teológicas y posturas políticas al abordar temas como la sanidad divina y la separación práctica entre las iglesias y el Estado. En los últimos capítulos de esta disertación, se subraya el carácter neurálgico que tuvo el *periodo especial en tiempos de paz*, decretado por Fidel Castro desde 1991, tras la caída irreversible de la Unión Soviética. Las crisis socioeconómicas y políticas que se desencadenaron, en esta histórica fase, jugaron un papel determinante para la revitalización de las religiosidades cubanas y de ello se nutrió también el pentecostalismo cubano, que terminó reavivando viejas tendencias

conservadoras. Este proceso coincidió con el notable aumento de la participación política de los movimientos pentecostales en el escenario puertorriqueño, de sostenida inclinación al fundamentalismo integrista. ¿Cómo y por qué un mismo movimiento religioso, subestimado por mucho tiempo, terminó adquiriendo fuerza política al interior de dos atmósferas de gobierno categóricamente contrarias: el capitalismo-colonial puertorriqueño y el comunismo cubano? A continuación, se propone una explicación reflexiva de este desenlace histórico y de sus implicaciones sociopolíticas, desde el punto de vista historiográfico.

RESUMEN BIOGRÁFICO DE LA AUTORA

Maricelis Noguerras Colón es profesora, investigadora y editora especializada en Historia de Puerto Rico y de América Latina, con más de diez años de experiencia en el desarrollo de investigaciones historiográficas y en la coordinación de proyectos educativos y culturales. Cursó su bachillerato en Historia en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey, y continuó su carrera universitaria en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, donde completó su maestría y doctorado. Entre sus temas de interés investigativo y creativo se destacan: la participación religiosa en el ámbito político, la historia comparada de los movimientos pentecostales dentro y fuera de Puerto Rico, las luchas históricas por la equidad de género, la historia de los movimientos LGBTQIA+ y la participación de las mujeres en la gestión cultural y artística, con énfasis en la producción musical.

**¿Dos alas de una fe?: historia comparada del pentecostalismo
en Cuba y Puerto Rico (1959-1999)**

Notas para repensar la secularización contemporánea

RECONOCIMIENTOS

Han sido muy diversos los caminos que hoy me llevan a desembocar en estas páginas y, en todos ellos, he tenido la buena fortuna de encontrar cómplices, *amigues* y generosos seres de luz, amor, música y sabiduría. Si quisiera ser ortodoxamente justa, tendría que añadir aquí toda una guía telefónica para comunicarles mi agradecimiento más profundo. Sepan que escribo estas líneas pensándoles con el corazón en la mano.

A mi amadísima familia, que siempre mantiene a flote mi desinquieta sensatez, sepan que les debo la vida y mi fe en el amor y en la justicia sobre todas las cosas. Gracias por no dejarme ir.

A mi querido director de tesis doctoral, el doctor Luis Rivera Pagán, a quien respeto y admiro profundamente, gracias infinitas por su respaldo incondicional y por su galante paciencia al atender y apreciar mi extraña coreografía de pensamientos, a consistente destiempo.

Al Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras (UPR-RP), muy especialmente a la doctora Mayra Rosario y a los doctores Manuel Rodríguez y Luis Agrait, gracias eternas por siempre decir presente, y por ser genuinos facilitadores y profesores, con letra mayúscula.

Al Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y a su Departamento de Estudios Socio-Religiosos en La Habana, Cuba, va también mi profundo agradecimiento por abrirme gentilmente sus puertas en el verano de 2018. La generosa ayuda de los profesores Pedro Álvarez y Yuniel de la Rúa fue indispensable para la recopilación de gran parte de las fuentes a las que alude esta disertación. A su vez, este juego de conspiraciones no habría sido posible sin la diligente gestión logística de la profesora Nadja Fuster Pérez durante su dirección del Instituto Interdisciplinario y Multicultural (INIM), en la Facultad de Estudios Generales de la UPR-RP, y sin la gentil anuencia de la señora Vilma Mederos, directora del Departamento de Relaciones

Internacionales del Centro de Estudios Martianos en Cuba. Aunque, desafortunadamente, la inclemente pandemia del COVID-19 en el pasado año me imposibilitó visitar nuevamente a la hermana isla, no pierdo las esperanzas de que podamos gestionar un futuro y necesario reencuentro en tierra guajira.

Al Decanato de Estudios Graduados e Investigación (DEGI) de la UPR-RP, gracias primeramente por existir y, luego, por darme el empujón definitivo para terminar este ciclo de investigación doctoral al concederme la Beca de Disertación, Tesis o Proyecto Equivalente (PBDT) en el año académico 2020-2021. Su apoyo moral y financiero fue más que determinante. Por último, aunque no menos importante, agradezco al coherente desorden multiversal, con todas sus deidades misteriosas, cada segundo vital, palabra, silencio existencial, letra y punto suspensivo que me ha traído hasta aquí. Gracias en eco infinito.

CAPÍTULO 1

Notas introductorias: trasfondo histórico del protestantismo y del pentecostalismo en Cuba y Puerto Rico

Para comprender la historia del pentecostalismo en Cuba y Puerto Rico durante el siglo XX, resulta ineludible tomar en cuenta el devenir de los movimientos protestantes en las coordenadas caribeñas durante el mismo periodo. En ambas islas, la influencia del protestantismo histórico comenzó a registrarse poco antes del consabido triunfo de los Estados Unidos en 1898, al filo de la guerra hispano-estadounidense; en ambas islas, esta historia condujo al desplazamiento de la hegemonía católica, a la acelerada desacralización de la religión institucional, y a la impresionante proliferación y diversificación de nuevos movimientos religiosos al cierre del pasado siglo. Sin embargo, ambas espirales de tiempo se distanciaron de súbito a la altura de 1959. Con el triunfo de la Revolución cubana y la ratificación de su fórmula socialista, se sentaron nuevas pautas político-religiosas, inclusive teológicas¹. Desde entonces, Cuba y Puerto Rico, muy a pesar de la romántica imagen decimonónica que les suele señalar como dos alas de un mismo pájaro, han revoloteado aparte. Con ánimo de poner a prueba esta metáfora —y gran enigma ornitológico— este capítulo presentará un recuento general de la historia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico, con el propósito final de analizar cómo se originaron los movimientos pentecostales, derivados del protestantismo histórico en ambas islas.

¹ La Revolución cubana no solo transformó las reglas del juego político-religioso en Cuba, sino que sentó un importante precedente para toda América Latina. Los cantos de victoria del nuevo orden cubano en 1959 y la violenta muerte del sacerdote Jorge Camilo Torres Restrepo en febrero de 1966, como militante de la guerrilla marxista colombiana, desencadenaron toda una revolución ideológica al interior de las filas tanto católicas como protestantes. Fue así que nació la primera corriente teológica netamente latinoamericana: la teología de la liberación. Véase: Cristián Parker G., “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*, editado por Cristián Parker, Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, 2012: 13-76.

Trasfondo decimonónico del auge protestante

Mucho antes de que el dominio político de España caducara en el Caribe, la historiada hegemonía de la Iglesia católica en el ámbito religioso nunca fue absoluta. De solo mirar la gran variedad de formas de religiosidad popular, tanto en el Caribe como en toda América Latina, suele primar el sincretismo estratégico mucho más que la devoción a una fe o doctrina exacta². Lo que sí podría afirmarse con suficiente certeza historiográfica es que mientras duró el colonialismo español en estos lares, la única institución religiosa sentada en la mesa del orden político, era la Iglesia católica. Esta centenaria tendencia comenzó a debilitarse en Cuba y Puerto Rico desde mediados del siglo XIX, con la paulatina entrada de grupos protestantes de origen estadounidense a ambas islas³.

En Cuba, la crisis económica, el desencanto general con el régimen español y el incipiente fortalecimiento de los movimientos independentistas, que caldearon el estallido de la guerra de los Diez Años (1868-1878), propiciaron la migración esporádica de muchos cubanos a Nueva York y a otras ciudades estadounidenses desde mediados del siglo XIX. La afiliación de estos emigrados a diversas iglesias protestantes, principalmente de orden episcopal y metodista, no se hizo esperar. La profesión de esta nueva fe constituía, generalmente, un abierto gesto de repudio a la Iglesia católica, percibida como cómplice irredimible de la opresión española. Así comenzó el tránsito bidireccional entre misioneros y nuevos conversos desde y hacia Estados Unidos. Curiosamente,

² Angel G. Quintero Rivera, editor. *Virgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras; Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 2003.

³ Es importante advertir que desde el siglo XVI, mientras se articulaban los primeros movimientos protestantes en Europa, se registraron encuentros esporádicos a favor del protestantismo en Cuba y Puerto Rico. En un principio, algunos corsarios y piratas, de origen inglés y francés, se hacían llamar luteranos y calvinistas. En el siglo XVIII, los intentos de invasión británica también llegaron a traer capellanes protestantes. Sin embargo, ninguna de estas incidencias trajo consigo un cambio significativo en el panorama político-religioso de ambas islas. Véase: Ángel L. Gutiérrez, *Evangélicos en Puerto Rico en la época española*. Puerto Rico Evangélico, Seminario Evangélico de Puerto Rico, Editorial Chari, 1997: 8; Fernando Picó, *Historia general de Puerto Rico*. Ediciones Huracán, 2000: 221.

la primera iglesia protestante cubana no se fundó en Cuba: se fundó en Nueva York en 1866⁴. Por su parte, las comunidades obreras de origen cubano en Key West, Florida, asimilaron con relativa facilidad la fe metodista. En adelante, el puritanismo sureño moldeó el discurso conservador y moralista del protestantismo cubano, desde la primera etapa de su desarrollo.

La labor misionera del reverendo episcopal Edward Kenney de Baltimore, Maryland, fue también relevante para el progreso inicial del protestantismo cubano. Kenney llegó a La Habana en noviembre de 1871, en compañía del obispo Benjamin Whipple de la diócesis de Minnesota, en una visita restringida por las autoridades españolas a los residentes de habla inglesa. Sin embargo, su labor se extendió hasta finales de 1880, fecha en la que tuvo que regresar a Estados Unidos por presiones políticas de la alta jerarquía católica. Esta última no veía con buenos ojos la creciente popularidad de Kenney desde su designación como capellán de un ingenio azucarero cerca de Matanzas. Se estima que sus prédicas influyeron a más de 600 trabajadores y esclavos, en plena coyuntura abolicionista, a pesar de su forzada partida. Esto dio lugar al surgimiento de las primeras congregaciones protestantes en La Habana y Matanzas. Entre ellas se destacó la comunidad Fieles de Jesús, compuesta por trabajadores del tabaco, ex esclavos y miembros de la clase baja media. En este movimiento se desarrollaron las primeras voces cubanas dentro del protestantismo. Líderes religiosos como Pedro Duarte, Alberto J. Díaz, Evaristo Collazo y Manuel Delofeu pasaron a ser gestores activos en las filas revolucionarias a favor de la independencia de Cuba⁵.

⁴ *Historia general de la Iglesia en América Latina: Caribe*. Vol. 4: CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica), 1995: 308.

⁵ Pedro Duarte se distinguió como líder de la iglesia episcopal en Cuba. Alberto J. Díaz fue pionero fundador del primer movimiento bautista cubano. Evaristo Collazo se destacó de igual forma como portavoz de la iglesia presbiteriana. Manuel Delofeu fue parte de la comunidad Fieles de Jesús y en 1895 fue designado como pastor metodista en Key West, Florida. Desde allí se mantuvo activo en la red militar del ejército revolucionario cubano. Véase: Rafael Cepeda y Carlos Molina Rodríguez. “Los misioneros, patriotas revisitados”, *Protestantismo en Cuba: recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Ed. Carlos Molina Rodríguez, Vol. 1. La Habana: Seminario Evangélico de Teología, Editorial Caminos, 2011.

El propio José Martí (1853-1895), laureado “apóstol de la independencia cubana”, llegó a considerar la posibilidad de que la fe protestante fuese una alternativa real frente al oscurantismo católico. Sin embargo, pareció desistir de sus sospechas durante su exilio en Estados Unidos (1878-1884). Como positivista al fin, admitía: “La única autoridad legítima y definitiva para el establecimiento de la verdad es la razón. La fe debe ser de tal manera amoldada a la inteligencia que sea razonable”⁶. Para Martí, ni el catolicismo ni el protestantismo estaban exentos de serias contradicciones prácticas, según sugiere en su siguiente reflexión, a la altura de junio de 1884, mientras trabajaba como periodista en Nueva York:

En los Estados Unidos, toda ceremonia, privada o pública, de gozo o de tristeza, bien sea fiesta de colegio, bien sea Congreso de delegados de un partido político, empieza con plegaria: el pastor, vestido de negro, alza los ojos al cielo e imprecusa sus plácemes; los oyentes, sentados en sus bancos, se cubren con las manos el rostro, que apoyan sobre el respaldo del banco vecino. Y aquella plegaria espontánea de hombres libres, vibra. *Después, con las querellas de iglesia, la virtud de la plegaria desmerece.* Una iglesia sin credo dogmático, sino con ese grande y firme credo que la majestad del Universo y la del alma buena e inmortal inspiran ¡qué gran iglesia fuera! ¡y cómo dignificaría a *la religión desacreditada!* ¡y cómo contribuiría a mantener encendido el espíritu en estos tiempos ansiosos y enmonedados! ¡y cómo juntaría a todos los hombres, enamorados de lo maravilloso y necesitados de tratarlo, pero que no conciben que pueda haber creado en el

⁶ José Martí, *José Martí: Obras Completas, Edición Crítica*. Vol. 19. La Habana, Cuba: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), CEM (Centro de Estudios Martianos), 2016: 107.

hombre facultades inarmónicas la naturaleza que es toda armonía, ni quieren pagar a precio de su razón y libertad el trato con lo maravilloso!⁷

Desde luego, no todos los rebeldes cubanos tenían la aguda suspicacia de Martí. En Puerto Rico, los aires de diversificación religiosa⁸ también levantaron vuelo en la década de 1870, cuando se inauguró la primera Iglesia Episcopal en Ponce⁹ (1874), según registra el sociólogo e historiador Samuel Silva Gotay. Esto fue posible gracias al brevísimo régimen liberal establecido en los albores de la Primera República en España (1873-1874)¹⁰. Sin embargo, los síntomas culturales del liberalismo emergente se extinguieron muy pronto en cuanto se restableció la monarquía española, con la llegada de Alfonso XII al poder. En esta nueva etapa, la Constitución española de 1876, ratificó la tolerancia religiosa en todos los territorios españoles, condicionada al siguiente decreto (Título 1, Artículo 11):

La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado¹¹.

⁷ *Ibíd.* 154 (*énfasis mío*).

⁸ La masonería y el espiritismo también se sumaron a los aires de diversificación religiosa durante el siglo XIX. La investigación de los historiadores José M. García Leduc y Gerardo A. Hernández Aponte es referencia obligada para el estudio más detallado de la influencia de estos movimientos. Véase: José García Leduc, *Intolerancia y heterodoxias en Puerto Rico (siglo XIX): protestantes, masones y espiritistas-kardecianos reclaman su espacio social*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Isla Negra, 2009; Gerardo Hernández Aponte, *El espiritismo en Puerto Rico, 1860-1907*. San Juan, Puerto Rico: Academia Puertorriqueña de la Historia, 2015.

⁹ Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y política en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico: La Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997: 121; Picó, *Historia general de Puerto Rico*, 207, 209, 221-222.

¹⁰ La Primera República Española se mantuvo en pie por menos de un año, entre el 11 de febrero de 1873 y el 29 de diciembre de 1874.

¹¹ “Constitución española de 1876”, Título 1, Artículo 11.

Después de 1874, las iniciativas protestantes permanecieron latentes, a pesar de las imposiciones religiosas del dominio español y, en cierta medida, llegaron a representar un movimiento importante de resistencia política y cultural¹². En Cuba, la represión político-religiosa se recrudeció durante la guerra de Independencia Cubana, entre 1895 y 1898. En este periodo, el gobierno español obligó a los misioneros protestante a abandonar la isla, lo que forzó a las iglesias más organizadas a sobrevivir en el clandestinaje.

De manera paralela, la relación de Cuba y Puerto Rico con Estados Unidos comenzó a estrecharse por motivos comerciales durante las últimas décadas decimonónicas. A pesar del aparente fracaso del Manifiesto de Ostend en 1854, que propuso sin éxito la compra a España del territorio cubano por veinte millones de dólares, España consintió el aumento de las exportaciones e importaciones hacia el mercado estadounidense desde sus colonias caribeñas. El consecuente crecimiento de la industria azucarera fomentó en Cuba y Puerto Rico un nuevo patrón de dependencia económica con el coloso del norte¹³. Estados Unidos era, entonces, la potencia emergente más admirada a nivel internacional, particularmente entre los ideólogos de la independencia de Cuba y de Puerto Rico, que inicialmente trabajaron en conjunto dentro del Partido Revolucionario Cubano. El modelo republicano de Estados Unidos, su manejo del discurso democrático, su contundente expansión territorial y su acelerado crecimiento industrial y urbano le perfilaban como paradigma de la modernidad en más de un ámbito.

Era tal la expectativa libertaria asociada al imaginario estadounidense que algunos líderes puertorriqueños dentro de la Sección de Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano, enviaron

¹² Silva Gotay, *Protestantismo* 107-111; Jean-Pierre Bastian, “Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico.” *AHIg*, vol. 7, 1998: 145-158.

¹³ Francisco Scarano, “Azúcar, esclavitud y despotismo, 1825-1860.” *Puerto Rico: cinco siglos de historia*, 4ta edición, McGraw-Hill, 2016: 264-286; Juan Alfonso Bravo, “Azúcar y clases sociales en Cuba (1511-1959).” *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, no. 3, 1981: 1189-1228.

cartas al presidente William McKinley, desde marzo de 1898, pidiéndole que considerara invadir a Puerto Rico al finalizar la guerra en Cuba¹⁴. Sin embargo, la emergente política del *gran garrote* del norte, lejos de conducir a la independencia definitiva, convirtió a Puerto Rico en botín de guerra, tras la firma del Tratado de París de 1898, despojando a la isla de toda posibilidad de soberanía absoluta, y transformó a Cuba en un protectorado, en función de la Enmienda Platt, vigente entre 1901 y 1934.

Panorama político-religioso después de 1898

No es con poca frecuencia que casi hace falta un ojo quirúrgico y de vocación forense para discernir, en una misma huella histórica, aquellas líneas que pertenecen a la intención política de aquellas cuya forma responde a relieves religiosos. Este es el caso cuando se intenta hacer sentido de la historia de Cuba y Puerto Rico a partir de 1898. A partir de esta fecha, el protestantismo misionero entró por la puerta ancha en ambos territorios con el favor del nuevo orden militar estadounidense. El componente religioso fue parte medular del proceso de transculturación, de la mano de las ideologías progresivistas que resonaban entonces en Estados Unidos.

El 13 de julio de 1898, antes de que fuese definitiva la victoria de Estados Unidos sobre España, la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana convocó a varios representantes de las iglesias protestantes históricas a una conferencia en Nueva York para “la distribución más efectiva del trabajo de las diversas juntas misioneras” en Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas¹⁵. En alegado ánimo de evitar conflictos misioneros, se reunieron en más de una ocasión hasta que lograron dividirse los nuevos campos misioneros en zonas de trabajo.

¹⁴ Francisco Scarano, “La invasión y sus consecuencias, 1898-1900.” *Puerto Rico: cinco siglos de historia*, McGraw-Hill, 2016: 377; Picó, *Historia general de Puerto Rico* 225-226.

¹⁵ “Philippine Missionary Work”, *The New York Times* 21 de junio de 1899; Silva Gotay, *Protestantismo* 111-113.

En un reporte publicado en 1899, bajo el título *The Missionary Occupation of Our New Possessions*, se devela lo siguiente:

The recent war has thrown heavy responsibilities upon the people of the United States, not the least of them being the giving of the Gospel to the people of Cuba, Puerto Rico, Guam, and the Philippines. All of these islands were nominally Roman Catholic under Spain, but had little opportunity to know the Gospel of Christ either by precept or by example. It is a commentary on Spanish morality, that one of the first laws enacted by the United States was necessarily against immoral plays in the theaters and the sale of indecent books and pictures¹⁶.

En el referido reporte se incluye una lista de los concilios o asociaciones protestantes que entraron a Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas, en una nota de invitación a proclamar “un solo evangelio” más allá de las diferencias interdenominacionales. Se subraya entrelíneas un discurso profundamente moralista en nombre del sentido de responsabilidad evangelizadora.

En Puerto Rico, las iglesias protestantes se establecieron en el siguiente orden: la Iglesia Presbiteriana (1898) se centró en los municipios al oeste de Quebradillas, Lares, Maricao, Sabana Grande y Guánica; la Iglesia Metodista (1899) optó por trabajar en los municipios de Camuy, Hatillo, Utuado, Arecibo, Jayuya, Aibonito, Comerío, Guayama, Arroyo, Patillas y Maunabo; la Iglesia Bautista (1899) se concentró en Adjuntas, Orocovis, Barranquitas, Coamo, Cayey, Cidra, Aguas Buenas, Caguas, Gurabo, San Lorenzo, Juncos, Carolina, Canóvanas, Loiza y Río Grande; la Iglesia Congregacional (1899) se instaló en Yabucoa, Humacao, Las Piedras, Naguabo, Ceiba, Fajardo y Luquillo; la Iglesia Discípulos de Cristo (1899) aceptó trabajar en Ciales, Morovis, Corozal, Toa Alta, Naranjito, Bayamón y Guaynabo; la Iglesia Hermanos Unidos (1899) se

¹⁶ “The Missionary Occupation of Our New Possessions”, *The Missionary Review of the World*, XII 53.XII (1899): 377-378.

destacó en Yauco, Guayanilla, Peñuelas, Ponce, Villalba y Juana Díaz; la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera (1899) se concentró en los municipios de Barceloneta, Florida, Manatí, Vega Alta y Vega Baja, Dorado y Toa Baja; y la Iglesia Evangélica Unida (1931) se organizó en Fajardo como fusión de las Iglesias Congregacional y Unidos en Cristo¹⁷. En algunos casos, más de una iglesia compartía su *labor ministerial* en un mismo municipio. En Ponce, por ejemplo, coincidieron misioneros episcopales, bautistas y metodistas; mientras en Mayagüez trabajaron eventualmente adventistas, presbiterianos y episcopales.

En el caso de Cuba, pronto llegaron muchos más grupos misioneros de los que se esperaba. En palabras del historiador Louis A. Pérez, Jr.:

So many missionaries arrived in Cuba at one time that denominational competition quickly got out of hand. In February 1902, an interdenominational conference convened in Cienfuegos to impose order on the U.S. evangelical enterprise. The resulting comity plan established spheres of influence for the principal Protestant denominations in Cuba: Northern and Southern Baptists divided the island between them, with Northern Baptists in the two eastern provinces and Southern Baptists assigned to the four western ones; Quakers and Methodists divided eastern Cuba between them; Presbyterians and Congregationalists located their missions in the western zones; and Episcopalians concentrated in Matanzas and Santiago de Cuba¹⁸.

Las iglesias bautistas, metodistas, cuáqueras, presbiterianas, congregacionalistas y episcopales tomaron la delantera en la repartición del territorio cubano en calidad de nuevo campo

¹⁷ J. Ernest McAfee, "To-day in Porto Rico", *Missionary Review of the World*, Agosto 1915: 577.

¹⁸ Louis A. Perez Jr., "Protestant Missionaries in Cuba: Archival Records, Manuscript Collections, and Research Prospects". *Latin American Research Review*, vol. 27, no. 1, 1992: 105.

misionero. Este fue solo el comienzo de un amplio programa proselitista con pretensiones civilizadoras, tanto en Puerto Rico como en Cuba, enmarcado en la ideología *progresivista*.

La llamada era progresivista se originó como secuela del complejo proceso de restauración después de la guerra civil norteamericana (1865-1877). Dicho periodo inspiró lo que se reconoció más adelante como la *Era de oro* o *Gilded Age* (1877-1898), que representó un momento histórico de profundos y acelerados cambios que trastocaron los ámbitos socioculturales, económicos y políticos en el contexto estadounidense. En nombre de la modernidad, este periodo dio lugar, por ejemplo, a una nueva génesis industrial, que significó la domesticación del capital y del corporativismo como principal estrategia económica. De la mano de este proceso, se desarrollaron nuevos medios de transporte y comunicación, y surgió el obrerismo como fenómeno sociopolítico de gran influencia¹⁹.

En la misma coyuntura, Estados Unidos se expandió políticamente al oeste hasta hacer contundente su ambición y mirada extra-continental, tras el cierre de su frontera. Como si fuera poco, se aceleró la llegada de inmigrantes de muy diversos orígenes, transformando y complejizando significativamente el perfil cultural de la sociedad estadounidense. Esta extraordinaria ola de cambios trajo al terreno nuevos dilemas y conflictos. Entre ellos, se destacó el problema del monopolio, fomentado con el desarrollo de los *Trusts* en el ámbito económico. La corrupción política no se hizo esperar, generando así nuevas alarmas. Este escenario de alerta movilizó a sectores y grupos muy diversos, incluso opuestos, que comenzaron a enfocarse en la búsqueda de soluciones para remediar los excesos inspirados por el *Gilded Age*. En esa búsqueda

¹⁹ Sobre el auge de la era progresivista, véase: Arthur S. Link y Richard L. McCormick, *Progressivism*. Wiley-Blackwell, 1983; William E. Leuchtenburg, "Progressivism and Imperialism: The Progressive Movement and American Foreign Policy, 1898- 1916." *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. 39, no. 3, 1952: 483-504; Daniel T. Rodgers, "In Search of Progressivism." *Reviews in American History*, vol. 10, no. 4, 1982: 113-132; David P. Thelen, "Social Tensions and the Origins of Progressivism." *The Journal of American History*, vol. 56, no. 2, 1969: 323-341.

compartida, convocada principalmente por sectores de la clase media, se gestó lo que hoy conocemos como la era progresivista, era que se distinguió por su sentido de activismo, de optimismo político y de apuesta a fórmulas concertadas para la ingeniería social.

Entre los diversos grupos que asumieron el proyecto hacia el *progreso*, se destacaron los movimientos religiosos. El surgimiento de movimientos de avivamiento (*Revivalist Movements*) o movimientos de santidad (*Holiness Movements*) se sumó a la atmósfera de la época progresivista, fortaleciendo particularmente la intervención protestante en la esfera política y legislativa. En 1896, por ejemplo, este movimiento se registró con singular fuerza en Cherokee, Carolina del Norte²⁰. Esta corriente religiosa fue análoga al *gran despertar*²¹ de finales del siglo XVIII, que revitalizó los establecimientos eclesiásticos en Estados Unidos. En ese entonces las iglesias metodistas y bautistas, incipientes en el sur, crecieron notablemente al enviar predicadores itinerantes por toda la nación con el fin de ganar adeptos.

Otro factor importante que fomentó la participación de movimientos religiosos en la agenda progresivista fue la influencia del llamado *evangelio social* dentro de la teología protestante a finales del siglo XIX²². Esta corriente se nutrió, precisamente, de la visión de los sectores liberales a favor del libre comercio y de la expansión político-económica de Estados Unidos. No solo estaban orientados a ese norte, sino que simpatizaban con las ideas evolucionistas sobre la selección natural y el imperativo de sobrevivir en nombre del poder y de la fuerza.

El evangelio social se oponía al llamado postmileniarismo²³, que en términos teológicos postulaba que el *reino de Dios* y la redención de la humanidad solo advendrían con la segunda

²⁰ Harold D. Hunter, "Spirit-Baptism and the 1896 Revival in Cherokee County, North Carolina". *Pneuma* 5.2, 1983.

²¹ Thomas Stacy Capers, "The Great Awakening in the Middle Colonies." *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*, vol. 8, no. 7, 1916: 296-315.

²² Silva Gotay, *Protestantismo* 57.

²³ Thomas C. Leonard, "Religion and Evolution in Progressive Era Political Economy: Adversaries or Allies?" *History of Political Economy*, Duke University Press, vol. 43, no. 3, 2011: 432.

venida de Cristo a la Tierra. Esta era la noción religiosa más común entre los sectores conservadores. En oposición, quienes favorecían el evangelio social creían en el premilenialismo, que afirmaba que el mundo podía redimirse de la mano humana y que contribuir a dicha transformación constituía una misión cristiana. Afirmaban, además, que el origen del mal no se encontraba en el individuo social sino en entidades *suprapersonales*, de orden colectivo.

El evangelio social encontró terreno fértil en el progresivismo, por lo que se alineó sin mayores problemas a las pretensiones de dirigismo social que contenía el discurso liberal. El principal exponente de esta corriente teológica fue Walter Rauschenbusch (1861-1918), pastor bautista estadounidense que se destacó también como profesor en el Seminario Teológico de Rochester en Nueva York. En 1907, publicó el manifiesto *Christianity and the Social Crisis*, donde resumía con optimismo la esperanza del evangelio social de entrada al siglo XX.

For the first time in religious history we have the possibility of so directing religious energy by scientific knowledge that a comprehensive and continuous reconstruction of social life in the name of God is within the bounds of human possibility²⁴.

Las ideas de Rauschenbusch proponían un cambio significativo en la doctrina de las iglesias protestantes. Como era de esperarse, su propuesta de trabajo premilenialista generó encuentros y desencuentros, dentro y fuera de las esferas cristianas. En todo caso, se convirtió en punto de partida para dar forma a otros discursos de diverso matiz. Podría decirse que Rauschenbusch enarboló una bandera que luego otros grupos progresivistas adornaron, adaptaron o adoptaron a su gusto. El socialismo cristiano, por ejemplo, adoptó las nociones de compromiso social y de trabajo por la justicia, derivadas de la teología del evangelio social. Curiosamente, estas

²⁴ *Ibid.* 433.

nociones terminaron siendo de aplicación elástica para otros grupos, prestándose a validar contradicciones entre ideología y praxis.

Tras la guerra de 1898, la victoria militar de Estados Unidos representó la coyuntura perfecta para poner en práctica los principios del evangelio social, allende la frontera estadounidense. En adelante, los movimientos protestantes fueron instrumentales para el proyecto educativo, salubrista y urbanista de Estados Unidos en Cuba y Puerto Rico. Según se destaca en un reporte de 1918, publicado por la *Presbyterian Church in the USA Board of Missions*, y titulado *The Home Board and Cuba and Porto Rico*, se informa con orgullo que la fundación exitosa de la Escuela Presbiteriana en Cárdenas, municipio de Matanzas. Con el título “La Progresiva” y firmado por el reverendo R. L. Wharton, superintendente escolar, el artículo comienza con las siguientes líneas.

The Cardenas Presbyterian School, “La Progresiva”, was founded in the fall of 1900, with one teacher and 14 pupils. The number of pupils has increased from year to year, until during the present session, the matriculation has reached a total of 375, with a teaching force of 12 well-equipped men and women²⁵.

El éxito de “La Progresiva” en Cuba y el surgimiento de escuelas y universidades protestantes en Puerto Rico no habría sido posible sin el debido respaldo constitucional. En efecto, la primera medida de orden político-religioso en Cuba y Puerto Rico, a manos del gobierno estadounidense, fue alterar los parámetros jurídicos de la relación entre las iglesia y el Estado. Entre los aspectos políticos alterados de inmediato, figuró el antiguo concordato que existía entre

²⁵ En este mismo informe se celebra la americanización de Puerto Rico y se detallan los trabajos del Instituto Politécnico y de la Junta de Mujeres Misioneras. Aunque, según este reporte, en Puerto Rico no se menciona ningún lugar análogo a “La Progresiva” en Cuba, es evidente que el proyecto misionero en ambas islas se inspira en las mismas nociones de *progreso*. Véase: *The Home Board and Cuba and Porto Rico: conducted by Presbyterian Church in the U.S.A. Board of Missions*. New York: Board of Missions, 1918.

el gobierno local y la Iglesia católica²⁶. Aunque el Tratado de París no ratificó oficialmente la separación entre las iglesias y el Estado, su Artículo X aseguraba lo siguiente: “Los habitantes de los territorios cuya soberanía España renuncia o cede, tendrán asegurado el libre ejercicio de su religión”. Por su parte, la segunda cláusula de la Constitución provisional de Santiago de Cuba o de Leonardo Wood, del 20 de octubre de 1898, dictaba:

Todos los hombres tienen el derecho natural e irrevocable de adorar a Dios Todopoderoso, de acuerdo con los dictados de su propia conciencia. Ninguna persona podrá ser ofendida, molestada o impedida en el ejercicio de sus creencias religiosas si a su vez no perturbare a otros en su culto religioso. *Todas las iglesias cristianas serán protegidas y ninguna oprimida*; y ninguna persona, por motivo de sus opiniones religiosas, podrá ser excluida de ningún cargo de honor, confianza o utilidad²⁷.

En el anterior dictamen no consta ninguna aspiración secularista; mucho menos se toma en cuenta el panorama religioso allende el cristianismo. Entre líneas, es más evidente la validación condicionada de la libertad de culto que el advenimiento de un régimen estrictamente laico. En Puerto Rico, la Ley Foraker de 1900 tampoco garantizó un nuevo orden secular. No fue hasta que

²⁶ El efecto de la invasión estadounidense en la posición política de la Iglesia católica fue drástico. De inmediato, los obispos y sacerdotes dejaron de recibir financiamiento del Estado y los líderes católicos perdieron su antigua potestad de influir el sistema de educación en la isla. Véase: Samuel Silva Gotay, *Catolicismo y política en Puerto Rico bajo España y Estados Unidos: Siglos XIX y XX*. San Juan: Editorial Universidad de Puerto Rico, 2005: 203-245. Con esto en mente, se tiende a argumentar que hubo una separación casi automática entre la Iglesia y el Estado a la llegada de las tropas norteamericanas. Sin embargo, es preciso hacer la salvedad de que el significativo desplazamiento de la Iglesia católica en el nuevo contexto de gobierno no implicó necesariamente la rotunda separación entre Iglesia y Estado en términos políticos más amplios, como se evidenciará en los próximos capítulos. En todo caso, se asistió a una separación institucional, que alteró una estructura hegemónica de poder, pero no su contenido simbólico. En resumen, la presencia de referentes religiosos en el quehacer formalmente político nunca se pretendió abolir en rigor.

²⁷ Beatriz Ferreiro García y Carlos Molina Rodríguez, “Compendio de normas reguladoras de la libertad religiosa y de culto en la historia de Cuba”. *Protestantismo en Cuba: recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*, Ed. Carlos Molina Rodríguez, Vol. 3. La Habana, Cuba: Editorial Caminos, Seminario Evangélico de Teología, 2016: 167.

se concedió la ciudadanía estadounidense a los puertorriqueños —en función del Acta Jones del 2 de marzo de 1917— que, entonces, pareció consolidarse todo argumento de separación entre el orden eclesiástico y el orden político, al menos en tinta sobre papel. En el Artículo 2 de las disposiciones preliminares de dicha acta se establece oficialmente que:

[...] No se dictará ninguna ley relativa al establecimiento de cualquiera religión o que prohíba el libre ejercicio de la misma, y se permitirá en todo tiempo el libre ejercicio y goce de profesiones y cultos religiosos sin distinciones ni preferencias, y no se exigirá como condición para desempeñar cualquier cargo o puesto de confianza en el Gobierno de Puerto Rico, ningún otro requisito político o religioso que un juramento de defender la Constitución de los Estados Unidos y las leyes de Puerto Rico²⁸.

Lo que resulta clave en este decreto es la aplicabilidad que se adjudica formalmente a la Constitución de los Estados Unidos en Puerto Rico. Automáticamente, debe reconocerse la primera enmienda de la constitución federal:

El Congreso no aprobará ninguna ley con respecto al establecimiento de religión alguna, o que prohíba el libre ejercicio de la misma o que coarte la libertad de palabra o de prensa; o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar del Gobierno la reparación de agravios²⁹.

Predomina el imperativo del libre ejercicio de la religión, sin que ello imponga una categórica brecha entre las iglesias y el estado. Lejos de pronunciar el irreconciliable divorcio entre

²⁸ Alfonso L. García Martínez, editor. *Puerto Rico: leyes fundamentales*. Editorial Edil, 2002: 155.

²⁹ Así lee el primer inciso de los *Artículos adicionales y enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos de América, propuestos por el Congreso y ratificados por la Asamblea Legislativa de los diversos estados de conformidad con el artículo V de la constitución original* (1789). *Ibíd.* 281-282.

el ejercicio religioso y el ejercicio político, se pretende aquí mantener abierto un conveniente puente entre ambos.

Por su parte, las ocho constituciones establecidas en Cuba entre el 21 de febrero de 1901 y el 7 de febrero de 1959³⁰ solo modificaron, ocasionalmente, el número correspondiente al artículo sobre la libertad de culto, sin alterar sustancialmente su contenido:

Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y al orden público. La Iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar, *en caso alguno*³¹, ningún culto³².

Curiosamente, al comparar los enunciados jurídicos sobre la libertad de culto en Cuba y Puerto Rico, podría concluirse que en ambas legislaciones se privilegia la noción de la *moral cristiana*, pero la ley cubana es más enfática al liberar al estado de cualquier responsabilidad de subvención frente a posibles reclamos eclesiásticos. En el caso de Puerto Rico, la injerencia de la Constitución estadounidense, dificulta una interpretación similar. El derecho constitucional a “solicitar del Gobierno la reparación de agravios” en nombre de la libertad religiosa representa una disposición considerablemente elástica que no pocas veces ha conducido a la subvención indirecta de iniciativas religiosas.

En Cuba, se impuso inicialmente el reconocimiento exclusivo del matrimonio civil, mediante la controversial Orden Militar Número 66 de 1899³³. Sin embargo, la anulación de los

³⁰ Los referidos cambios constitucionales tuvieron lugar en los siguientes años: 1901, 1902, 1928, 1934, 1935, 1940, 1952 y 1959.

³¹ Hasta la Constitución de 1940, se mantuvo la frase “en caso alguno”. Las constituciones de 1952 y 1959 obvian este segmento.

³² Ferreiro García y Molina Rodríguez 168-169.

³³ Enid Lynette Logan, “The 1899 Cuban Marriage Law Controversy: Church, State and Empire in the Crucible of Nation.” *Journal of Social History*, vol. 42, no. 2 (2008): 469; Eileen Suárez Findlay, “Marriage, Divorce in The Formation of a New Colonial Order.” *Imposing Decency*, 1999: 110-134.

matrimonios religiosos no progresó ante el desacuerdo generalizado y la apelación inmediata de la Iglesia católica. En Puerto Rico, al levantarse el mismo debate, la Ley Foraker de 1900 igualó jurídicamente el matrimonio civil al matrimonio religioso. Eventualmente, entre otras medidas de raigambre religiosa, se destacó en Puerto Rico la prohibición de la producción, venta y distribución de alcohol (1917-1933), como parte de las disposiciones de la Ley Jones³⁴. El respaldo del protestantismo estadounidense y local al prohibicionismo se hizo más contundente tras la ratificación federal de la Ley Volstead el 28 de octubre de 1919, mejor conocida como el Acta de Prohibición, que implementó la decimoctava enmienda de la Constitución federal. Como jurisdicción de Estados Unidos, Puerto Rico experimentó directamente el rotundo fracaso de la era prohibicionista. Mientras tanto, la relativa autonomía política de Cuba facilitó el éxito económico del contrabando de alcohol desde el territorio cubano. En efecto, podría afirmarse que, desde un principio, la diferencia de la relación política de Estados Unidos con Puerto Rico y Cuba fue determinante para el progreso diferenciado del protestantismo en ambos territorios.

En Puerto Rico, el crecimiento de la influencia protestante no fue consistente, a pesar de los esfuerzos sistemáticos articulados desde Estados Unidos. Aunque, entre 1900 y 1910, los informes misioneros reportaron un rápido crecimiento del número de miembros en *plena comunión* y del número de *adherentes*, que llegó a sumar más de 20,000 simpatizantes, este patrón no se sostuvo en la siguiente década. Entre 1910 y 1920, las iglesias bautistas, metodistas y presbiterianas solo registraron un cuatro por ciento de crecimiento³⁵. Aún así, esta tendencia de desarrollo parecía prometedora al compararse con los registros de nuevos conversos en Cuba. En palabras de la investigadora Belkis García:

³⁴ Mayra Rosario Urrutia, "Hacia un mundo abstemio: la prohibición del alcohol en Puerto Rico", Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras, 1993.

³⁵ Silva Gotay, *Protestantismo* 184-185.

El pueblo cubano era indiferente a la religión cristiana. El protestantismo con todas sus pretensiones de educar e instruir, era visto como un movimiento raro y como una religión extranjera. La gran masa desprotegida no lograba ser alcanzada por los proyectos educativos de las iglesias. No es hasta la década del cuarenta, que comenzó un acercamiento y un replanteamiento de la misión dirigida a sectores populares. Los protestantes tenían en sus manos muchas escuelas que lograron infiltrarse paulatinamente en la sociedad cubana, logrando extenderse hacia las ciudades principales del país, durante esta primera década de existencia. De forma oficial, tal vez para 1909 [reunían] alrededor de quince mil personas, lo cual representa que el uno por ciento de la población del país se había incluido en las filas del protestantismo. Varios cientos de emigrantes norteamericanos y jamaicanos engrosaban las listas de las membresías de las iglesias³⁶.

El protestantismo histórico, por lo tanto, no logró desplazar al catolicismo como religión emblemática del poder político. Lo que sí consiguió fue abrir paso a una nueva era donde el pluralismo religioso pasaría a normalizarse.

³⁶ Belkis García Hernández, *El protestantismo histórico en Cuba (1883-1959): un análisis de las razones que permitieron la evangelización protestante*, La Habana: Editorial Universitaria, 2013: 48-49.

Del crecimiento protestante a la era pentecostal³⁷

Mientras las llamadas *iglesias madres*, dentro de la red del protestantismo histórico en Estados Unidos, financiaban el envío de misioneros, distribuían biblias y fundaban nuevas parroquias y escuelas en Cuba y Puerto Rico, nacía y se fortalecía una nueva vertiente protestante: el pentecostalismo. Cuba y Puerto Rico fueron los primeros territorios caribeños en recibir misioneros pentecostales. Sin embargo, los pentecostalismos cubano y puertorriqueño no se desarrollaron al mismo ritmo.

Los fundamentos doctrinales del pentecostalismo son cónsonos con los principios dogmáticos del protestantismo, pero subrayan la creencia en el bautismo en el Espíritu Santo, como fuente de poder simbólico que se manifiesta en el hablar en lenguas (*glossolalia*); la creencia en la sanidad divina, como recurso trascendental para enfrentar precariedades físicas y espirituales; y la fe en el llamado *rapto de la iglesia* o la segunda venida de Cristo a la Tierra (*parusía*). El referente bíblico de estas creencias es el Día de Pentecostés³⁸. Dentro de la narrativa cristiana, este evento se suele significar como la manifestación suprema del poder vaticinado por el profeta Joel: “Derramaré mi Espíritu sobre todo el género humano. Los hijos y las hijas de ustedes profetizarán,

³⁷ Tomo prestada la referencia a la *era pentecostal* de Silva-Gotay: “Puerto Rico ha dejado de ser un país católico exclusivamente. Puerto Rico es un país católico, de evangélicos, protestantes y pentecostales, en el que estos últimos crecen más rápidamente que los católicos y los evangélicos protestantes. En 1960 los estudios de la Oficina de Planificación Eclesiástica del Concilio Evangélico de Puerto Rico (protestante) señalaban que los evangélicos en general constituían el quince por ciento de la población en Puerto Rico. Si en treinta años se ha duplicado, por el avance pentecostal fundamentalmente, sería razonable proyectar que para los próximos treinta años, si las condiciones no cambian, el sector católico será menos del cincuenta por ciento de la población. Más aún, estaremos entrando en una *era pentecostal*, si las condiciones sociales que generan el pentecostalismo entre sectores marginados no cambian”. Véase: Silva Gotay, *Protestantismo* 187-188. La historiadora puertorriqueña Mayra Rosario también advierte y documenta “el fin del monopolio religioso” en su trabajo: “Reclamos de identidad social en las narraciones protestantes: transformaciones de un proyecto civilizatorio, 1898-1929.” *Op. Cit.*, no. 10, 1998: 153-173.

³⁸ Según dicta el pasaje bíblico: “Cuando llegó el día de Pentecostés estaban todos juntos en el mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una violenta ráfaga de viento y llenó toda la casa donde estaban reunidos. Se les aparecieron entonces unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos. Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse. Estaban de visita en Jerusalén judíos piadosos, procedentes de todas las naciones de la tierra. Al oír aquel bullicio se agolparon y quedaron todos pasmados porque cada uno los escuchaba hablar en su propio idioma [...]” (Hechos 2: 1-6).

tendrán sueños los ancianos y visiones los jóvenes” (Joel 2:28). Se interpreta que esta referencia bíblica augura la llegada de un *consolador*, el Espíritu Santo, como suprema fuente de poder, sobre todo para aquellos al pie de las jerarquías sociales³⁹.

La influencia del pentecostalismo cobró particular fuerza en Topeka, Kansas, alrededor del 1901. Charles Fox Parham, joven metodista que era director del Colegio Bíblico Bethel (*Bethel Biblical College*) coordinó un encuentro entre un pequeño grupo de jóvenes con el propósito de orar por el bautismo en el Espíritu Santo y de implorar “la promesa de hablar en lenguas” (*glossolalia*). A raíz de este encuentro, se registró la primera persona que tuvo la experiencia de *hablar en lenguas* en Estados Unidos: Agnes Ozman. A partir de este testimonio, Parham articuló su teoría de que el *hablar en lenguas* era la evidencia del recibimiento del llamado bautismo en el Espíritu Santo⁴⁰.

Es importante destacar que las nociones doctrinales que dieron paso al surgimiento del pentecostalismo como un movimiento autónomo no se concibieron exclusivamente en Estados Unidos. En 1904, el británico Evan Roberts dirigió un movimiento que serviría de inspiración a los predicadores pentecostales que entonces comenzaban a visibilizarse en Estados Unidos: el llamado Avivamiento de Gales (*Welsh Revival*). Roberts era un obrero que trabajaba en las minas de carbón al sur de Gales, Inglaterra. Se afilió a la creencia en el bautismo en el Espíritu Santo gracias a los mensajes legados por otros predicadores de finales del siglo XVIII y principios del

³⁹ Es importante señalar que el registro de las manifestaciones espirituales inherentes al pentecostalismo precede la historia de dicho movimiento. El fenómeno de la *glossolalia*, por ejemplo, es leitmotiv en sí mismo de tesis muy diversas. Véase: Adams Lovekin y H. Newton Malony, “Religious Glossolalia: A Longitudinal Study of Personality Changes.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 16, no. 4, 1977: 383-393; Virginia H. Hine, “Pentecostal Glossolalia toward a Functional Interpretation.” vol. 8, no. 2, 1969: 211-226; William J. Samarin, “Variation and Variables in Religious Glossolalia.” *Language in Society*, vol. 1, no. 1, 1972: 121-130.

⁴⁰ Frank Bartleman, *Azusa Street: el despertar pentecostal de principios de siglo*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Peniel, 1997: 2.

siglo XIX⁴¹. Roberts y sus seguidores crearon una casa de oración con el fin de promover el *avivamiento mundial*. Pronto su iniciativa llegó a oídos de líderes estadounidenses como Frank Bartleman, quien se dedicaba particularmente al periodismo religioso, que difundieron las noticias del avivamiento en Gales a través de folletos en distintas ciudades⁴².

La rápida difusión y el alcance que logró el movimiento pentecostal resulta sorprendente si se toma en cuenta que trascendió la poca agilidad de los medios de comunicación entonces vigentes. Tan temprano como en 1905, Kansas contaba con aproximadamente veinticinco mil adeptos al pentecostalismo y sesenta predicadores del movimiento, gracias a la promoción de los grupos de oración y su avivamiento en distintos lugares de Estados Unidos⁴³. Un año después, William J. Seymour, pastor afroamericano de escasa escolaridad y discípulo de Charles Fox Parham, fue invitado a predicar en la Iglesia del Nazareno (*Church of the Nazarene*) durante cuatro días de campaña evangélica en Los Ángeles, California. Su fogosa predicación, nada tradicional para un servicio protestante de la época, fue desaprobada y repudiada por la alta jerarquía del liderato que le invitó inicialmente a predicar. Por tal razón, la campaña se canceló en su segundo día.

⁴¹ Edward J. Gitre, "The 1904-05 Welsh Revival: Modernization, Technologies, and Techniques of the Self." *Church History*, vol. 73, no. 4, 2004: 792-827.

⁴² En sus memorias, Bartleman manifestó la pasión y el celo que sentía como promotor del pentecostalismo y en una de sus anécdotas transcribió lo siguiente respecto al avivamiento en Gales y su influencia en Estados Unidos: "Escribí más artículos para la prensa religiosa, exhortando a los santos a orar, y volví a asistir a una de las reuniones de Smale en los Ángeles. Una vez más encontré a la gente esperando al predicador. Esta situación puso una carga muy grande en mi alma, e intenté mostrarles que debían esperar en Dios. Algunos rechazaron lo que les decía, pero otros respondieron. Estaban orando por un avivamiento como el que se estaba produciendo en Gales. Esta era una de las características sobresalientes. En Gales la gente esperaba en Dios. Las reuniones se realizaban, estuviera o no presente el pastor. La gente venía a encontrarse con Dios y Dios se encontraba con ellos. Yo le había escrito una carta a Evan Roberts a Gales, pidiéndole que oraran por nosotros que estábamos en California. Recibí una respuesta en la que decían que lo estaban haciendo, lo cual nos ligaba al avivamiento que ellos estaban experimentando. La carta decía lo siguiente: "Mi estimado hermano en la fe: Muchas gracias por su amable carta. Me siento impresionado por su sinceridad y la honestidad de su propósito. Congregue a las personas que estén dispuestas a rendirse totalmente. Oren y esperen. Crean en las promesas de Dios. Reúnanse todos los días. Que Dios les bendiga, es mi sincera oración. Suyo en Cristo, Evan Roberts." Nos alentó mucho saber que en Gales estaban orando por nosotros" (Bartleman 46).

⁴³ David Ramos Torres, *Historia de la Iglesia de Dios Pentecostal, M.I.: una iglesia ungida para hacer misión*, Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Pentecostal, 1992: 22.

Seymour argumentaba que Dios prometía, además de la conversión y la santificación, una tercera bendición (*third blessing*): el bautismo en el Espíritu Santo. Tanto fue el desacuerdo que generó, que la pastora Neely Terry, también afroamericana, le prohibió a Seymour el participar en los servicios religiosos de la zona e incluso procuró cerrarle las casas privadas de la ciudad⁴⁴. Sin embargo, Seymour no se dio por vencido. Él y sus seguidores rentaron una iglesia vieja, que pertenecía a la Iglesia Metodista Episcopal Africana (*African Methodist Episcopal Church*) en el edificio 312 de la calle Azusa. Allí el avivamiento pentecostal tuvo otros efectos y comenzó a autodenominarse como el *movimiento de la fe apostólica* (*The Apostolic Faith*). Cada noche se congregaban más personas para escuchar el mensaje de Seymour y poco a poco muchos comenzaron a experimentar el alegado bautismo en el Espíritu Santo. Eran cultos eclécticos; reunían a gente tan diversa que se ha llegado a comentar que los primeros servicios pentecostales de la calle Azusa observaban incluso manifestaciones asociadas al espiritismo⁴⁵ y a la santería. En todo caso, estos primeros cultos se distanciaban de la liturgia tradicional del protestantismo histórico. Como si fuera poco, en una época donde la segregación entre blancos y negros era la orden del día, esta singular iglesia reunía a ambos sectores raciales, al menos originalmente⁴⁶. Por esta razón, la mayoría de las iglesias protestantes consideraban inaceptable el culto de Seymour. A pesar de las objeciones generales, el movimiento de la calle Azusa inspiró otros avivamientos pentecostales en estados tan distantes como Georgia, Florida, Tennessee, Nueva York, Carolina del Norte y en el territorio canadiense.

En 1912 ya existía un fuerte movimiento misionero pentecostal en Estados Unidos. Por consiguiente, algunos misioneros norteamericanos se movieron a predicar a la isla Oahu, Hawái,

⁴⁴ Richard Shaull y Waldo Cesar, eds. *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*. 2000: 6.

⁴⁵ James S. Tinney, "Black Origins of the Pentecostal Movement". *Christianity Today*. October 8, 1971: 6-9.

⁴⁶ Samuel Cruz, "Origins of the Pentecostal Movement." *Masked Africanisms: Puerto Rican Pentecostalism*, Kendall/Hunt Publishing Company, 2005: 1-15.

con el fin de hacer escala para llegar a Japón. Desde las últimas décadas del siglo XIX, muchos puertorriqueños viajaron a Hawái y Nueva York con la esperanza de mejorar su situación económica haciendo diversas tareas, especialmente agrícolas. Cerca de esta época, la familia Lugo, como muchas otras familias puertorriqueñas, emigró a Hawái⁴⁷. Eran del Barrio Piñas en Yauco; la madre y jefa de la familia se llamaba Doña Juana. Luego de enviudar, reunió los recursos para viajar con sus dos hijas y su hijo, Juan León Lugo, quien entonces contaba con diez años de edad. Como parte de la dura travesía en este viaje, la hija menor murió y fue “sepultada en el mar”. Una vez en tierra firme, Lugo terminó a duras penas su escuela elemental en Hawái, con el fin de aprender el idioma inglés, cuando fue obligado a trabajar para contribuir al sustento de su familia. Fue en este funesto escenario que la familia Lugo escuchó hablar del pentecostalismo por primera vez, gracias al mensaje de los misioneros norteamericanos que en 1912 viajaron desde Los Ángeles hasta el Pacífico⁴⁸.

Doña Juana, su nuevo esposo y sus hijos entraron al movimiento pentecostal en 1913. De acuerdo a la autobiografía de Lugo⁴⁹, este recibió el bautismo en el Espíritu Santo unas pocas semanas después de su conversión. En noviembre del 1913, Lugo viajó con su primer pastor, Francisco Ortiz, hacia California. Para su sorpresa, encontró en San Francisco a una pareja de puertorriqueños que le cobijó en su casa. Ellos eran Salomón Feliciano y Dionisia, su esposa. Fue en aquel lugar donde tuvo una visión determinante, según quedó constatado en su autobiografía.

Vivía junto a una familia cristiana y una tarde la señora de la casa estaba cocinando, pues su esposo no había llegado del trabajo. Me senté a leer la Biblia porque

⁴⁷ Ramos Torres, *Historia IDDP* 33-38.

⁴⁸ Wilfredo Estrada, *Cien años después: la ruta del pentecostalismo puertorriqueño*. Centro Estudios Latinos (CEL), 2016; Helen Santiago, “La ruta del pentecostalismo (1916-1921).” *El pentecostalismo en Puerto Rico: al compás de una fe autóctona (1916-1956)*, 2015: 1-35.

⁴⁹ Juan L. Lugo, *Pentecostés en Puerto Rico: la vida de un misionero*. 1951.

enseguida me dio tanto deseo de leerla y cuando la leí sentí aquel deseo de orar, me levanté, fui a la habitación y me hincé a orar. El Señor me echó al piso y ahí el Espíritu Santo hablando en otras lenguas provocó que los vecinos se asomaran por las ventanas de la casa y preguntaran si el hombre estaba loco o qué era lo que le pasaba. Ella [Dionisia Feliciano] contestaba que él estaba bajo una bendición de Dios. Allí mismo el Señor, el mismo Espíritu de Dios me levantó, me trajo al Vigía de Ponce y estando así en visión el Señor me mostró la ciudad abajo y me dijo: “Este es tu campo”. Me levanté de allí con un fuerte deseo de regresar a Puerto Rico⁵⁰.

Lugo interpretó este incidente como un llamado divino que debía atender con premura. Pronto se ordenó como ministro dentro del incipiente concilio de la Iglesia Asambleas de Dios en Estados Unidos, lo que le permitió sentirse respaldado para predicar sin inhibiciones. Tan pronto pudo, dentro de sus limitaciones económicas, Lugo consiguió un pasaje de primera clase para viajar desde Nueva York a Puerto Rico en el Vapor Carolina, gracias principalmente al apoyo económico de la Sociedad de Jóvenes de la Iglesia Betel en California. Llegó a Puerto Rico, diez y seis años después de su viaje a Hawái, el día 30 de agosto de 1916.

Tras su llegada a la isla, Lugo estaba tan ilusionado que decidió visitar al señor Martín Travieso, quien entonces fungía como gobernador interino ante la ausencia de un representante americano. Su propósito era explicarle a Travieso la naturaleza de su misión evangelista. Además, quería confirmar que no tendría inconvenientes como misionero⁵¹. El joven reverendo celebró su primer culto en la esquina de la parada 18 1/2 en Santurce, cerca de la casa donde se hospedaba. Eran cerca de las siete de la noche cuando se colocó bajo un foco de luz y comenzó su prédica con

⁵⁰ Ramos Torres, *Historia IDDP* 29.

⁵¹ Roberto Domínguez, *Pioneros de Pentecostés*. 1971: 66; Ramos Torres, *Historia de la IDDP* 42.

una oración. Fue persistente durante veinticuatro días, pero a nadie parecía interesarle su mensaje. Solo consiguió establecer contacto con una docena de santomeños, recién conversos, que lo ayudaron en su iniciativa. Fue entonces cuando decidió moverse a la ciudad que vio en su visión: Ponce, *la perla del sur*. Allí encontró, gracias a un amigo bautista, a la esposa de Lorenzo Lucena, uno de los primeros puertorriqueños convertidos en California. Fue ella quien le dio la noticia de que Salomón Feliciano y su esposa habían llegado un día antes a la isla. Gracias a este encuentro, se celebró en Puerto Rico el primer culto pentecostal en la casa de José Escamaroni, alias Pepe, en la calle Intendente Ramírez en Ponce. La primera noche comenzaron el culto a las cinco de la tarde y terminaron a las dos de la madrugada; once personas *se convirtieron* y desde entonces se inició una nueva era religiosa en Puerto Rico⁵².

A pesar del éxito eventual que alcanzó el pentecostalismo puertorriqueño, sus expresiones iniciales no fueron muy bien vistas. Ni las iglesias protestantes tradicionales, ni la Iglesia católica estaban de acuerdo en competir con las influencias de esta nueva corriente religiosa. Sin embargo, en un principio hubo intentos de establecer lazos entre los pentecostales y algunas iglesias evangélicas. A tales efectos, los líderes de la Iglesia Metodista de la Calle Villa en Ponce invitaron a Juan L. Lugo y a Salomón Feliciano a predicar en una campaña. El mensaje de ambos giró en torno al bautismo del Espíritu Santo como base del avivamiento de la iglesia cristiana. Para sorpresa de Lugo y Feliciano, la reacción de la feligresía fue positiva, pero el pastor metodista suspendió la campaña en su segundo día⁵³.

En otros cultos de este movimiento también se observaron episodios violentos. Según testimonios de algunos pastores retirados del concilio de la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional (M.I.), no era extraño que les tiraran piedras a las nuevas iglesias o que

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ramos Torres, *Historia de la IDDP* 49-55.

se interrumpieran cultos al son de machetes. Rubén Colón, pastor retirado del mencionado concilio, recuerda:

Hubo un movimiento en ese tiempo [en Salinas] en que las iglesias pentecostales estaban predicando y las iglesias evangélicas, metodistas, bautistas y eso, lo veían como algo que se salía de lo usual y que no venía de Dios. Decían: “Esos pentecostales están errados, están equivocados. Ninguno de aquí se atreva a ir a una iglesia pentecostal. Ninguno de aquí se atreva a decir *aleluya*...” Pero sabes qué, que en esa iglesia evangélica —que eran así fríos, por decirlo, como lo dicen los pentecostales— hubo un movimiento que empezó a hablar en lenguas. ¡En la Iglesia Evangélica Unida! Cosa que no se había visto nunca y cogieron y expulsaron de la iglesia a ese grupito. Uno de esos era mami, aunque mami se quedó, porque estaba chiquita, pero ella decía que le gustaba eso. Me decía: “Yo quería recibir eso...”. Y por ahí ella siguió y se volvió pentecostal también⁵⁴.

A diferencia del protestantismo histórico, comúnmente asociado a la preferencia religiosa de una clase social media o elite educada, el pentecostalismo se distinguió desde sus inicios como una identidad religiosa subalterna, refugio de sectores sociales generalmente marginados. Esta tendencia se confirmó desde los primeros estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina, publicados en la década del 1960. Se destacaron entonces los trabajos del antropólogo alemán Emilio Willems⁵⁵, *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (1967) y del sociólogo suizo Christian Lalive d’Epinay, *El*

⁵⁴ Rubén Colón Ramos, *Entrevista personal*, 27 de marzo de 2006.

⁵⁵ Emilio Willems, *Followers of the New Faith; Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press, 1967.

refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno (1968)⁵⁶. Willems reconoce en el pentecostalismo brasileño y chileno un patrón cultural, acorde a los cambios sociales inherentes a la creciente urbanización, la industrialización y la consecuente y continua migración interna.

Por su parte, Lalive comprende la nueva fe pentecostal como refugio simbólico y reacción de protesta entre las masas o sectores populares. El sociólogo define la danza y la *glossolalia*, típicas de la liturgia carismática, como el lenguaje emergente de “los sin lenguaje”. Al estudiar el pentecostalismo chileno, también observa coincidencias entre la organización de las comunidades pentecostales y las antiguas relaciones de poder observadas en el sistema de hacienda. Sin embargo, Lalive señala que las iglesias pentecostales pueden ser capaces de trascender las estructuras sociales tradicionales ya que la diversidad de rangos que observan internamente no se fundamenta en criterios de clase o raza, sino que posibilitan un orden basado en la igualdad. En efecto, tanto Willems como Lalive abren la puerta a un debate no resuelto: ¿es el pentecostalismo un movimiento reformador que ofrece espacio para el apoderamiento social y el ejercicio democrático, o representa la reproducción a conformidad de la enajenación y el control social como *statu quo*?

Contraste general de los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico

Tanto en Cuba como en Puerto Rico, los primeros predicadores y líderes pentecostales se destacaban por su carisma más que por su capacidad intelectual o preparación teológica. Esta tendencia general se mantuvo hasta mediados del siglo XX. Aunque Cuba recibió misioneros pentecostales desde 1910, entre los que se destacó Sam C. Perry, el crecimiento pentecostal no

⁵⁶ Christian Lalive d'Épinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico, 1968.

cobró fuerza antes de la década de 1930⁵⁷. Más adelante, el triunfo de la Revolución cubana (1959), la imposición consecuente del socialismo castrista y la eventual diversificación religiosa bajo los efectos del *periodo especial en tiempos de paz*⁵⁸ en la década de 1990, matizaron la experiencia pentecostal cubana, contrastándola significativamente de la puertorriqueña. Aún así, los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico comparten rasgos similares, en términos doctrinales, organizacionales y discursivos.

El triunfo de la Revolución cubana y sus efectos sociales de entrada a los años sesenta, al elevar los índices de educación y salud, representaron un importante giro e hicieron mucho más complejo el perfil del pentecostalismo cubano. La participación de líderes pentecostales como Francisco Martínez Luis en las filas de la lucha revolucionaria⁵⁹, viabilizó el surgimiento de nociones teológicas de compromiso y reformismo social que no se desarrollarán al mismo ritmo en el pentecostalismo puertorriqueño. Esto, sin embargo, no impidió el desarrollo de sectores conservadores en ambos contextos. Nos enfrentamos, por lo tanto, a panoramas complejos.

Mientras en Puerto Rico, líderes pentecostales como los evangelistas Yiye Ávila y Jorge Rashcke⁶⁰ comenzaban sus carreras *ministeriales*, ambientados en la paranoia nuclear y la

⁵⁷ Juana Berges Curbelo, “Entre la ortodoxia y los cambios: un análisis del pentecostalismo en Cuba”, En *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: CLACSO, 2009: 203-205; Caridad Massón Sena, “El pentecostalismo en Cuba”, Cuadernos Americanos, vol. 141, no. 3, 2012: 112.

⁵⁸ Este periodo de ajustes urgentes al socialismo cubano y de profunda crisis socioeconómica se desató tras el colapso de la Unión Soviética en 1991 y la intensificación del embargo estadounidense desde 1992. Véase: Marifeli Pérez-Stable, “La crisis invisible: estabilidad y cambios en la Cuba de los años 90.” *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*, Editorial Colibrí (Temas Cubanos), 1998: 289-330; Jorge F. Pérez-López y Lorena Murillo, “El interminable periodo especial de la economía cubana.” *Foro Internacional*, vol. 43, no. 3 (173), 2003: 566-590.

⁵⁹ Berges Curbelo, *Entre la ortodoxia* 207.

⁶⁰ Aunque sus prédicas no deben considerarse representativas del pensar absoluto del movimiento pentecostal, las tendencias discursivas de Yiye Ávila y Jorge Rashcke fijaron eventualmente una pauta mediática, como se discutirá en los siguientes capítulos. A juzgar por la movilización de sus campañas y por el apoyo popular que recibieron —y aún reciben— sus empresas proselitistas, los mensajes de Ávila y Rashcke apelan a un sector mayoritario de los movimientos pentecostales en la isla. Ávila dejó en pie una de las cadenas de “televisión cristiana” más influyentes en Puerto Rico y el mundo hispano, la Cadena del Milagro (CDM Internacional, WCCV-TV) que administra desde 1988 la Asociación Evangelística Cristo Viene. Por su parte, Rashcke continúa al frente del Ministerio Clamor a Dios, organización que desde 1974 se destaca por celebrar el llamado *Día de Clamor a Dios* frente al Capitolio, cede

construcción de otredades enemigas, entre otros aspectos característicos de la Guerra Fría, los movimientos pentecostales en Cuba se enfrentaban a una realidad alterna. Según documenta el profesor cubano Israel Batista, a finales de la década de 1960, devino un nuevo acercamiento de las iglesias cubanas a la Revolución. En términos amplios, más allá de los movimientos pentecostales, las iglesias dejaron de ser un grupo minoritario que se había mantenido en lucha constante por mantenerse en relación cordial con la Revolución. “Ahora son las iglesias mismas las que se abren al hecho revolucionario”, señala Batista⁶¹. A la altura de 1978, también añadía:

El fenómeno operado en los últimos tiempos en la Iglesia Cristiana Pentecostal es un caso de estudio muy interesante. El salto en el tiempo, como iglesia en su totalidad, efectuado por esos hermanos pentecostales es único entre las iglesias cubanas durante el proceso revolucionario. Es posible que pueda estar equivocado, pero en esa iglesia se ha dado un doble paso de autoctonía y de espíritu de pueblo que ha facilitado el camino⁶².

Sobre el pentecostalismo cubano en esta época, la investigadora Juana Berges advierte más de una tendencia:

Las diferencias de apreciación, que inevitablemente condujeron a contradicciones y desencuentros, constituyeron la génesis de un movimiento de renovación tendente a cambiar estilos de concepción de la fe y la manera de actuar del creyente en la sociedad, considerando las reales condiciones de vida de su feligresía, mayoritariamente pobre y, por tanto, principal beneficiaria de los cambios

puertorriqueña de la Asamblea Legislativa. Esta celebración suele coincidir con el Día del Trabajo (*Labor Day*), la primera semana de septiembre.

⁶¹ Arce Martínez, Sergio et al. *Cristo Vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1978: 93.

⁶² *Ibid.* 83-84.

revolucionarios. [...] En la complejidad de los sesenta se fundaron tres entidades eclesiásticas nuevas del pentecostalismo, Misiones Amplias Mundiales, Iglesia de Dios Ortodoxa e Iglesia Evangélica Pentecostal Las Buenas Nuevas, y se estableció definitivamente la Congregacional Pentecostal, que había comenzado labores en 1955, mientras otras inauguraron templos o misiones. Un hecho que no se repitió en el resto de las denominaciones⁶³.

La aparente continuidad o renovación del pentecostalismo cubano no estuvo exenta de dificultades. Se estima que una cantidad considerable de creyentes optó por migrar al extranjero tras el triunfo de la Revolución. Además, debe admitirse que, a la altura de 1958, los movimientos pentecostales parecían no hacerse notar en medio del amplio escenario de las religiosidades cubanas. En palabras de Jorge Ramírez Calzadilla, destacado investigador del Departamento de Estudios Socio-Religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) en La Habana, Cuba, en el periodo previo a la Revolución:

[...] las iglesias cristianas se situaron dentro del esquema anticomunista que regía su pensamiento y su accionar social. Esta posición respondía a dos premisas: la lógica de la civilización moderna occidental, cristiana y capitalista y las objeciones al ateísmo del modelo implantado en los países socialistas, erróneamente considerado consustancial a la teoría marxista. El discurso oficial de las instituciones cristianas en sus referencias a la sociedad, mostraba una preocupación central por las posibilidades de ejercer la educación religiosa y las prácticas del culto desentendiéndose de su función profética de denunciar los males consecuentes de la injusticia, desigualdades y corrupción instalados

⁶³ Berges Curbelo, *Entre la ortodoxia* 208.

estructuralmente. [...] Así se producía una peculiar competencia entre iglesias cristianas, y por este impulso se creó en 1945 el Concilio Cubano de Iglesias de Cuba, el que posteriormente cambiaría varias veces de nombre, en un principio expresión de un interés común protestante de enfrentar la hegemonía católica⁶⁴.

En Puerto Rico, el fervor anticomunista también alcanzó las gradas eclesiásticas. Sin embargo, muy lejos de apaciguarse, renovó su auge más allá de la década de 1960. Ante esta realidad, se reitera la necesidad de proponer un análisis comparativo en varios niveles: en primer lugar, para contrastar cómo un mismo fenómeno religioso e histórico se transformó en dos contextos culturales y temporales en el Caribe; en segundo lugar, para acercarnos a entender la diversidad de tendencias dentro de cada uno de los contextos referidos; y en tercer lugar, para comparar el auge del pentecostalismo en dos periodos particulares: el desarrollo inicial de la Revolución cubana, entre las décadas de 1960 y 1970, vis a vis la década de 1990. En Cuba, este último periodo representó la entrada a la crisis económica del llamado *periodo especial en tiempos de paz*, que inspiró en gran medida el despertar de movimientos religiosos muy diversos, entre los que se destacó el avivamiento pentecostal. En Puerto Rico, la misma década trajo consigo la consolidación del neoliberalismo, a manos del primer gobierno rossellista⁶⁵, y representó otra suerte de despertar religioso del que se derivó, entre varios giros, el despertar político de la Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico (FRAPE). A la luz de las observaciones anteriores, es preciso reconocer que tanto en Cuba como en Puerto Rico se observaron tendencias diferenciables al interior de los movimientos pentecostales, con especial contraste a partir del triunfo de la Revolución cubana.

⁶⁴ Jorge Ramírez Calzadilla, “Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-1998)”, *CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas*, 1998: 6-7.

⁶⁵ Se alude aquí al gobierno de Pedro Rosselló González (1992-2000). En el segundo y más corto periodo rossellista, estuvo al frente su hijo, Ricardo Rosselló Nevares (2017-2019).

Posibles conclusiones

Las anteriores páginas han presentado un recuento general de las razones históricas que provocaron la transformación del escenario político-religioso en Cuba y Puerto Rico, a partir de las últimas décadas del siglo XIX. La entrada del protestantismo a ambos territorios no habría sido posible sin el auspicio político y económico de Estados Unidos, tras su intervención en la guerra de Cuba contra el dominio español (1895-1898). La decidida agenda protestante tampoco habría llegado lejos, de no haber sido por el auge del progresivismo como ideología tangente.

Desde el inicio de este importante periodo de transición, el perfil de los nuevos conversos cubanos y puertorriqueños exhibió significativos contrastes. En Cuba, los primeros líderes protestantes fueron también militantes revolucionarios de ideología independentista. Mientras tanto, el protestantismo puertorriqueño tendió a asimilar con relativa facilidad la ideología anexionista. Además, las condiciones políticas del protectorado estadounidense en el territorio cubano vedaron, en parte, la posibilidad de aplicar el mismo proyecto de transculturación que se observó en Puerto Rico, en función de su estatus categóricamente colonial tras los acuerdos del Tratado de París de 1898. En ambos contextos, sin embargo, las iglesias locales crearon estrechos lazos de dependencia económica e ideológica con las llamadas *iglesias madres* en Estados Unidos, que dificultaron —aunque no impidieron— el desarrollo inmediato de iglesias autónomas y de perfil autóctono.

Por otro lado, el proselitismo protestante encontró adeptos principalmente en sectores sociales de clase media o elites educadas; mientras la vertiente pentecostal, a penas incipiente en las primeras décadas del siglo XX, encontró terreno fértil en la religiosidad popular y en las clases sociales más marginadas. Podría decirse que el crecimiento eventual de este nuevo movimiento se ha debido, precisamente, a esta tendencia socioeconómica.

Interesantemente, justo cuando la historia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico comenzó a dar pasos paralelos en términos de crecimiento, a mediados del siglo XX, otro evento político partió las aguas: la Revolución cubana. A pesar de las semejanzas del auge evangélico en ambas islas, en Cuba la nueva atmósfera política propició el surgimiento eventual de teologías libertarias —no exentas de contradicciones— mientras una gran parte de las iglesias puertorriqueñas, sobre todo pentecostales, comenzó a secundar los discursos hegemónicos de la Guerra Fría, optando así por el conformismo teológico.

El ejercicio de comparar, en detalle, la historia de los pentecostalismo cubano y puertorriqueño en los siguientes capítulos, no solo representa una valiosa oportunidad de estudiar el devenir caribeño del movimiento religioso de mayor crecimiento global a la fecha⁶⁶; también podría sentar las bases para analizar cómo en nuestra historia contemporánea se ha sostenido —y continúa sosteniéndose— una compleja dialéctica entre los órdenes religiosos y el orden político. Es tan persistente esta tendencia que con frecuencia es muy difícil discernir cuál de estos mentados órdenes logra realmente imponerse sobre el otro y dictar la última palabra, muy particularmente en América Latina y el Caribe. Con esta interrogante en mente, el siguiente capítulo se detendrá en el análisis de una de las creencias fundamentales del pentecostalismo: la sanidad divina, con el

⁶⁶ Desde los años sesenta, ya se hablaba del impresionante crecimiento del pentecostalismo. Así lo demuestra un artículo publicado en la conocida revista *Time*, el viernes 2 de noviembre de 1962. En este breve reportaje, no solo se señala el crecimiento del pentecostalismo; más aún, se comienza aludiendo a su avanzado desarrollo, precisamente, en Puerto Rico (“Religion: Fastest-Growing Church in the Hemisphere.” *Time*, 1962). Hoy, son innumerables los estudios y las disertaciones que confirman el carácter global de los movimientos pentecostales y que advierten su impresionante ritmo de crecimiento, al punto de llegar a categorizarlo como la corriente religiosa de mayor crecimiento internacional en nuestros días. Véase, solo para empezar: “Atlas of Pentecostalism: A Dynamic Database of the Fastest Growing Religion in the World.” Pulitzer Center, University of Southern California 2021; Candy Gunther Brown, editora. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. Oxford University Press, 2011; Allan Anderson et al. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. University of California Press, 2010. *The Anthropology of Christianity*; Jorge Ramírez Calzadilla, “El campo religioso latinoamericano y caribeño: efectos de la globalización neoliberal.” *América Latina y el Caribe: territorios religiosos para el diálogo*, editado por Aurelio Alonso, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008: 83-108; Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Addison-Wesley Publishing Company, 1995; Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, 1994.

fin de contrastar su auge discursivo en dos contextos históricos y políticos diametralmente opuestos, el desarrollo del sistema comunista cubano y el desboque del capitalismo puertorriqueño en la segunda parte del siglo XX.

CAPÍTULO 2

La sanidad divina en los pentecostalismos cubano y puertorriqueño: comparación discursiva a partir de los años sesenta

Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe. Los que no creen en santos no pueden curarse con milagros de santos, ni los que no son Quijotes pueden meterse, en cuerpo, alma y bienes, en el mundo de “Amadís de Gaula” o “Tirante el Blanco”.

Alejo Carpentier¹

De acuerdo al antropólogo rumano Mircea Eliade, desde que el ser humano fue capaz de erguirse sintió curiosidad por lo elevado². Desde entonces divinizó el norte, instaló allí sus deidades y significó lo etéreo-inalcanzable como arquetipo de trascendencia. Resulta fascinante que, casi dos millones de años más tarde, los parientes lejanos del *homo erectus* aún nos aferramos a referentes piramidales a la hora de separar lo sagrado de lo profano. Esta lógica prehistórica, por nombrarla de alguna forma, todavía se impone al imaginar las coordenadas de la inmortalidad y de la muerte. Es, precisamente, en el inescapable intento de descifrar la muerte que suele yacer el obstinado deseo de aprehender la vida. Entre tanto, esta hazaña cotidiana siempre comienza y termina en un mismo punto: el cuerpo, puente y frontera liminal entre lo sagrado y lo profano.

Aunque, a la altura del siglo XXI, podemos alardear de que no han sido pocos los avances y descubrimientos alrededor de la anatomía humana, parecería que cada vez son más los misterios que se suman a la lista interminable de incógnitas salubristas. No fue hasta diciembre de 1979, por ejemplo, que la Organización Mundial de la Salud (OMS) confirmó la erradicación de la viruela,

¹ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*. Compañía General de Ediciones, 1973: 2.

² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Traducido por Ricardo Anaya, Emecé, 2001: 8.

enfermedad latente desde hace tres milenios. ¡Tres milenios! Solo durante el siglo XX, la viruela cobró la vida de 300 millones de personas. Hoy, mientras la OMS alega su erradicación e insiste, de paso, en confirmar la desaparición del ébola, surgen nuevas alarmas sobre el posible regreso de ambas enfermedades a África, advirtiendo los nada inocentes puntos ciegos de la OMS como monitor internacional³. Por otro lado, enfermedades centenarias como el cáncer y el Alzheimer no solo continúan desafiando los márgenes de la ciencia, ante la frustrada promesa de encontrar una cura, sino que ponen en evidencia los efectos nefastos de la desigualdad de acceso a tratamientos efectivos en función de factores socioeconómicos. Solo en las últimas dos décadas, siete epidemias virales han desfilado ante la atónita mirada del mundo: el SARS (2002-2004), el chikungunya (2005-2017), la gripe aviar (2009-2010), el MERS (2012-2013), el ébola (2014-2017), el zika (2014-2017), hasta desembocar en la alarmante pandemia del COVID-19 (2019-presente), sin precedentes en la historia reciente. Como si la cuesta de Sísifo no fuera suficientemente empinada, el creciente catálogo de patologías psicológicas se subestima con preocupante frecuencia, en detrimento de la calidad integral de los sistemas de salud a nivel local y global. Mientras todo esto acontece, las industrias farmacéuticas y el inclemente mercado de las compañías aseguradoras siguen impunes aunque, a todas luces, han secuestrado la brújula y el poder decisonal para reorientar las políticas de salud pública.

En efecto, no debería extrañarnos que, muy a pesar de los vistosos avances tecnológicos, que hoy prometen desde hologramas caseros hasta exploraciones marcianas, las interrogantes

³ Victoria Eugenia León Gómez, Encarnación Elena Rincón Elvira, y Laura Duque Delgado, “Revisión y análisis de las pandemias más devastadoras de la humanidad: de la antigüedad hasta la actualidad”, *NURE investigación: Revista Científica de enfermería*, vol. 17, no. 108, 2020; “History of Smallpox”, Ed. Centers for Disease Control and Prevention, National Center for Emerging and Zoonotic Infectious Diseases (NCEZID), Division of High-Consequence Pathogens and Pathology (DHCPP) 30 de agosto de 2016; Organización Mundial de la Salud, “Commemoración de la erradicación de la viruela: un legado de esperanza para la COVID-19 y otras enfermedades”, 8 de mayo de 2020; “¿Brote de epidemias prehistóricas?: científicos estudian el riesgo del calentamiento climático en el mundo”, *Diario El Comercio*, 17 de agosto de 2020.

medulares de nuestra especie siguen siendo tan complejas como considerablemente elementales. ¿Cómo huir de la muerte? ¿Cómo vencerla cuando amenaza la vida propia o la de un ser querido? ¿Cómo vivir de manera *saludable* sin morir en el intento? ¿Cómo sobrevivir, literalmente, en medio de las catástrofes —en curso y de camino— políticas, ecológicas, climáticas, sociales, económicas y existenciales?

El gran misterio de la muerte se reitera desde tiempos inmemoriales como una interrogante omnipresente. Por lo mismo, mucho antes de percibirse como un asunto de interés científico —bajo lámparas quirúrgicas e higiénicas esferas radiológicas— se ha intentado comprender desde las narrativas religiosas. En términos históricos, podría decirse que la noción de *sanidad* precedió a la noción eventual de *salud*, que hoy resuena en el mundo post-ilustrado⁴. Mientras la *sanidad* suele significarse como un proceso constante que alude a búsquedas que trascienden la dimensión física, la *salud* tiende a percibirse como un estado categórico generalmente vinculado a la dimensión biológica. A pesar de sus diferencias conceptuales, hoy ambas nociones coexisten e incluso se mercadean como productos asequibles. Se ha gestado todo un sistema económico alrededor del ideal, cada vez más abstracto e ilusionista, de vivir saludablemente o de alcanzar la “sanidad” —*whatever that means*— a toda costa.

De acuerdo al más reciente reporte del Global Wellness Institute, hasta octubre de 2018 esta economía movilizó cerca de 4.2 trillones de dólares anuales⁵. Estos cálculos fueron previos a la eventual alarma pandémica del coronavirus desde diciembre de 2019; por lo que, muy probablemente, la referida cifra se ha superado desde entonces. No son pocos los movimientos

⁴ El siguiente estudio del sociólogo chileno Cristian Parker Gumucio incluye notas relevantes sobre el rol de los movimientos pentecostales en la interacción contemporánea entre religión y magia en América Latina: “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural.” *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Ed. (CLACSO), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires 2009: 356-360.

⁵ *Global Wellness Economy Monitor*. Global Wellness Institute, October 2018.

religiosos que participan de este amplio mercado y se suman a la promesa de salud y bienestar en calidad de *milagros*. La posibilidad de que existan opciones milagrosas para superar enfermedades o trascender tanto incógnitas de salud como de calidad de vida, lejos de estimarse como última contingencia, parece valorarse como la primera alternativa cada vez con mayor frecuencia. ¿Es esto una consecuencia ineludible de la demostrada falibilidad de la ciencia moderna? ¿Es producto de la evidente escasez de sistemas que garantizan el acceso igualitario a atenciones médicas eficientes? Con estas interrogantes en mente, las siguientes páginas cuestionarán en qué medida las decisiones políticas de salud pública han impactado históricamente el devenir de ciertas tendencias religiosas y el reavivamiento de la creencia en la sanidad divina. A manera de estudio de casos, se analizarán las doctrinas y prácticas de los movimientos pentecostales en Cuba y Puerto Rico, específicamente entre las décadas de 1960 y 1990, y se compararán los discursos gestados en ambas islas alrededor del imaginario de la sanidad divina.

Dimensiones materiales de las dinámicas religiosas

Por definición, la creencia en la sanidad divina presupone la injerencia de lo espiritual sobre lo material y viceversa. Suele partir de la premisa de que el cuerpo humano, allende su inherente diversidad, es el alfa y omega de toda devoción espiritualista: el punto cero donde comienza y termina toda experiencia religiosa. Sin embargo, es importante recalcar que la materialidad de la sanidad divina, en calidad de fenómeno religioso, no se agota en el cuerpo como única coordenada. Más bien, valida una estructura epistemológica en la que el cuerpo es todo y es parte a la vez; es punto pero también es vértice de aristas culturales, políticas y económicas mucho más complejas, también visibles. Al comprender esta premisa, queda mucho por analizar sobre las dimensiones materiales de las dinámicas religiosas.

Las dinámicas religiosas juegan un papel directo en la transformación de las estructuras políticas y socioeconómicas. En cualquier iglesia o secta, la devoción de un creyente, depende en gran medida de cuánto llega a identificarse con las vivencias de sus homólogos en la fe. Tener un perfil socioeconómico en común, facilita el desarrollo de convicciones compartidas y contribuye a forjar profundos sentidos de pertenencia social y religiosa. En resumidas cuentas, la religión es frecuentemente una variable dependiente de la movilidad social.

Al referirse a los *Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)*⁶, incluyendo aquellos de *tipo pentecostal*, el sociólogo belga François Houtart advierte que todos tienen en común el ánimo de reforzar el “sentimiento de excelencia espiritual, y por tanto social, de sus miembros”. En función de esta premisa, todos los estudios enfocados en el pentecostalismo parecen concluir que este movimiento religioso se desarrolla comúnmente entre sectores en desventaja socioeconómica⁷. Por lo mismo, la entrada a este movimiento suele representar una atractiva oportunidad para alcanzar un nuevo sentido de pertenencia, superar estigmas sociales y asumir parámetros específicos de productividad y de éxito. En esta devoción religiosa se subraya, con énfasis singular, el deseo de armonizar la típica añoranza metafísica de la *salvación* con la aspiración a superar peldaños sociales en el *aquí y ahora* terrenales. Según confirma Houtart:

La fe no se agota en sus funciones sociales. Ella excede también la posición del individuo en sus relaciones sociales y su proyecto de vida. Ella permite, al reunir todos

⁶ Aunque suele ser una referencia ambigua, al hablar de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) se alude a la gran diversidad de movimientos religiosos, de apariencia minoritaria o sectaria, que cobraron fuerza en las últimas décadas del siglo XX, en el complejo contexto de la globalización contemporánea.

⁷ Debe advertirse que el perfil socioeconómico de los pentecostales se ha transformado más evidentemente en las primeras décadas del siglo XXI, muy probablemente, gracias al influjo del *neopentecostalismo*. Esta vertiente más reciente se suele adscribir a la teología de la prosperidad, que exige a los feligreses demostrar su *salvación* mediante el progreso material y profesional.

estos aspectos, alimentar una esperanza personal y colectiva y vivir el presente en función de una utopía en construcción permanente⁸.

En la construcción de dicha utopía permanente, se materializan dinámicas concretas, procesos visibles. La religión es espacio de producción simbólica, pero también material. Ya lo dijo Max Weber, al trabajar su emblemática obra *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, donde definió el “espíritu del capitalismo” como la mentalidad económica gestada en la edad moderna gracias a la creciente influencia del movimiento protestante. La mentalidad protestante se articuló en oposición frontal a la mentalidad económica tradicionalista, aquella que comprendía el trabajo como medio para vivir, no la vida como instrumento estricto para el trabajo imparable, dizque incansable. Según Weber, el espíritu capitalista del protestantismo resignificó la felicidad individual en función de la entrega absoluta al trabajo y a la producción de capital: “Solo una fe religiosa podía tener la fuerza para poder desarrollar e imponer tal mentalidad en abierta oposición al tradicionalismo dominante”⁹.

Consciente e inconscientemente, las devociones e indevociones religiosas tienen un efecto directo en el tránsito de mercancías tangibles e intangibles. Hoy más que nunca, los altares son con frecuencia vitrinas virtuales —y las vitrinas, altares. Se ofrenda, se diezma, se compran expositores bíblicos, himnarios, discos musicales, instrumentos, equipos de sonido, muebles; se construyen templos, pero más allá de las obvias implicaciones fiscales de todo culto, también se mercadea lo espiritual y su autenticidad. La teoría de que la espiritualidad es un producto de consumo a la suerte de la ley de oferta y demanda invita a observar, acaso con mayor perspicacia,

⁸ François Houtart, *Mercado y Religión*. Cuba: Ruth Casa Editorial, 2007: 3.

⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Trad. Abellán, Joaquín. Madrid: Alianza Editorial, 2009: 16.

el mundano paralelismo que existe entre el quehacer evangelístico y la faena publicitaria, dimensiones difícilmente apolíticas.

El historiador estadounidense R. Andrew Chesnut¹⁰ advierte que, precisamente, el más reciente pluralismo religioso ha venido a consolidar el libre mercado de la fe, debilitando así el presupuesto monopolio discursivo del catolicismo, muy especialmente en Latinoamérica. Desde las últimas décadas del siglo XX, se ha consolidado gradualmente una economía religiosa cuya norma ya no es únicamente la competencia proselitista sino la lucha por ostentar resonancia política. Al interior del complejo proceso de globalización finisecular, los movimientos pentecostales y neopentecostales comenzaron a cobrar mayor protagonismo en esta inagotable competencia, validando patrones específicos de consumo material e ideológico.

Diversos factores históricos facilitaron este devenir religioso. En primer lugar, la transformación del sistema financiero mundial, particularmente desde el inicio de la posguerra en la década de 1940¹¹, condujo al establecimiento paulatino de nuevas políticas de libre comercio a nivel internacional. A mediano plazo, las ilusiones coyunturales de libertad comercial abrieron paso a la descentralización progresiva de funciones estatales, en detrimento de las viejas estructuras de servicio público y en frecuente apuesta a su privatización. Este llamado neoliberalismo, de genética capitalista, despreció sus consecuencias sociales en nombre de ideas decimonónicas: la supremacía del mercado y la sobrevivencia natural del más fuerte. Como secuela de la imposición de este nuevo *laissez faire*, emergió más de una revolución en la década de 1970, cada una con sus propios desafíos y contradicciones: la revolución económica, que aceitó

¹⁰ R. Andrew Chesnut, *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford University Press, 2003.

¹¹ Fue en esta década que se fundaron instituciones medulares para el posterior proceso de globalización. Por ejemplo, nació el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), mejor conocido como el Banco Mundial (1944), y comenzó a funcionar el Fondo Monetario Internacional (FMI, 1947).

la maquinaria omnipresente de las corporaciones multinacionales; la revolución tecnológica, que revitalizó importantes expectativas de progreso científico y transfiguró el mundo de las telecomunicaciones en tiempo récord; y la revolución sociocultural, que visibilizó y resignificó la diversidad cultural como concepto político capitalizable. En adelante, comenzó a verse el mundo como una gran red-enredadera de caminos, desde virtuales hasta concretamente migratorios.

De repente, con los aires de la globalización no solo cambió la manera de ver el globo terrestre y de vernos habitarlo, con más de un ángulo satelital desde las estrellas. Cambió también la sensación de verlo y de sentirlo girar. Ya en la década de 1990, mientras mudamos la piel de complejos imaginarios de tiempo, espacio, identidad y cultura, no todo el planeta advirtió que comenzó también a rasgarse el velo fronterizo que, durante casi un siglo, insistió en polarizar al mundo entre capitalistas y comunistas.

Gracias a la atmósfera económica, tecnológica y sociocultural que cobró fuerza desde la segunda mitad del siglo XX, los movimientos pentecostales y neopentecostales crecieron exponencialmente como fuerzas políticas y socioeconómicas a nivel mundial¹². En palabras de los antropólogos André Corten y Ruth Marshall-Fratani:

The new form of wealth, new objects of consumption and signs of success that emerge in the context of globalization are typically the subjects of much suspicion and anxiety. In the new Pentecostal *imaginary*, they are no longer *at large*, but rather fixed in a complex of discourses and practices that transform their threatening, potentially destructive force into signs of salvation¹³.

¹² Los siguientes trabajos no solo contextualizan la globalización como fenómeno histórico sino que señalan sus implicaciones más evidentes en el campo de las religiosidades y en el desarrollo institucional de las religiones: Peter Beyer, *Religion and Globalization*. London, California, New Delhi: Sage Publications, 1994; Hopkins, Dwight N., et al., eds. *Religions / Globalizations: Theories and Cases*. Durham / London: Duke University Press, 2001.

¹³ André Corten y Ruth Marshall-Fratani, eds. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington: Indiana University Press, 2001: 7.

El pentecostalismo y la doctrina de la sanidad divina

Como se adelantó en el primer capítulo, el movimiento pentecostal se distingue por observar cuatro creencias principales: la sanidad divina, la *segunda venida de Cristo* (también conocida como *el rapto*), el bautismo en el Espíritu Santo y la manifestación de *hablar en lenguas* (*glossolalia*). Es importante advertir que el pentecostalismo exhibe un carácter propio que trasciende el perfil histórico de las iglesias protestantes. No es un movimiento simplemente derivado del protestantismo, por cuanto se proyecta con frecuencia como antítesis del mismo y refuta su rigidez tradicional. Se ha llegado a teorizar que este movimiento religioso, desarrollado desde finales del siglo XIX, representa una segunda Reforma protestante, esta vez al interior del protestantismo histórico¹⁴.

La coherencia doctrinal del pentecostalismo es tan consistente como elástica. Es su flexibilidad, precisamente, la que ha convertido a este sistema de fe en el movimiento cristiano de mayor crecimiento en la actualidad¹⁵. Mientras el catolicismo y las iglesias históricas dentro del protestantismo se sostienen por su rigor estructural, el pentecostalismo permite la proliferación de iglesias con diversos discursos culturales, aunque bajo principios comunes, como son las ideas de avivamiento y de restauración espiritual. No es de extrañar que este movimiento se difunda tanto en cultos de marquesina, patios rurales y canchas suburbanas, como en estadios monumentales y megatemplos de ciudades de renombre.

Según confirma el antropólogo holandés Rijk Van Dijk, reconocido estudioso de la dimensión transnacional del pentecostalismo, existen muy diversas modalidades litúrgicas dentro

¹⁴ Candy Gunther Brown, ed. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2011: xix.

¹⁵ David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Los Ángeles: University of California Press, 1990; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

del pentecostalismo, algunas más o menos conservadoras que otras, lo que no niega que observe patrones coherentes en términos litúrgicos¹⁶. La razón de ser del pentecostalismo se manifiesta diferencialmente, de acuerdo a contextos culturales tan específicos como complejos y se ajusta, en cada contexto, a la necesidad de trascendencia de insatisfacciones inmediatas, individuales y colectivas. A la vez que aumenta el número de conversos en este movimiento no solo circulan ideas individualistas de ruptura con un pasado personal, asociado a definiciones particulares de conceptos como *pecado, santificación, redención, prosperidad, salvación*, por mencionar solo algunos ejemplos; también se validan y resignifican conceptos colectivos como *lo bueno y lo malo* —conceptos esencialmente abstractos, pero de gran consecuencia sociopolítica.

¿Qué necesidades de trascendencia atiende el pentecostalismo al hacer énfasis en la creencia en la sanidad divina? En principio, el pentecostalismo propone una nueva teología para entender la materialidad del cuerpo, sobre todo la de aquellos cuerpos desahuciados en más de una forma. En cierta medida, esta revaloración se distancia de la teología clásica que consideraba al cuerpo como un ente inferior al espíritu y proponía estimar las enfermedades como pruebas divinas o vías irremediables hacia la purificación espiritual. En palabras de la investigadora Candy Gunther Brown:

Divine healing practices, although sometimes reinscribing normative cultural assumptions or justifying the exploitative behavior of money-minded leaders, can offer a strategy for recognizing the bodily reality of poor people and for affirming

¹⁶ Van Dijk, Rijk. “Time ad Transcultural Technologies of the Self in the Ghanian Pentecostal Diaspora.” *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. Corten, André and Ruth Marshall-Fratani. Bloomington: Indiana University Press, 2001: 216-234.

the worth of female and nonwhite bodies, about whom God cares enough to heal and empower as conduits for transferring healing to others¹⁷.

Desde tiempos inmemoriales, la salud y la prosperidad han sido ideales predestinados a quienes alcanzan espacio en el estrecho tope de las pirámides sociales y de otras trampas geométricas de la historia. El énfasis del pentecostalismo en la doctrina de la sanidad divina suele representar una contra-respuesta a patrones de opresión sistémica. Los sectores sociales que suelen unirse a este movimiento, frecuentemente marginados por razones raciales y socioeconómicas, reclaman para sí lo que por siglos se juzgó inalcanzable. En cierta medida, intentan reapropiarse del propio discurso que los ha vigilado, castigado y *ninguneado* desde tiempos ancestrales a la sombra de la cruz y la espada: el discurso del derecho divino. Aquel sentido de destino providencial que hizo alucinar a reyes, papas y siempre mentados patriarcas, hoy empodera a quienes son creyentes de la sanidad divina en una nueva dirección y escala al interior del movimiento pentecostal y de sus vertientes más recientes. Cada vez que un creyente evangélico impone sus manos sobre otro cuerpo para declarar su sanidad, propone subliminalmente una nueva definición de lo que el historiador y filósofo francés Michel Foucault llamó la “tecnología política del cuerpo”¹⁸.

La sanidad divina en los pentecostalismos cubano y puertorriqueño

Interesantemente, el pentecostalismo en Cuba y Puerto Rico parece hacer un uso diferenciado del discurso de la sanidad divina. En ambos perímetros, la promoción de esta doctrina fue indispensable para el crecimiento de las iglesias pentecostales, sobre todo en las primeras

¹⁷ Candy Gunther Brown, ed. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2011: 9.

¹⁸ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2002: 27.

décadas del siglo XX. Sin embargo, la Revolución cubana no solo trastocó la velocidad y el rumbo de desarrollo del pentecostalismo en Cuba, sino que matizó su voz a la sazón de los nuevos aires sociopolíticos que cobraron forma en adelante.

Tanto en Cuba como en Puerto Rico, los movimientos pentecostales se desarrollaron en atmósferas paralelas entre las décadas de 1910 y 1950. En Cuba, la historiadora cubana Caridad Massón Sena describe el auge del nuevo movimiento en las siguientes líneas:

Para asentarse los primeros pentecostales buscaron lugares donde el catolicismo tuviera menor influencia y no existieran iglesias protestantes históricas. Así comenzaron a predicar en casa-cultos, en pequeños recintos alquilados, bajo carpas, en los parques, al aire libre y, más adelante, en templos de espacio reducido. Todo ello en zonas urbanas periféricas y rurales, habitadas generalmente por personas de escasos recursos económicos, con poco acceso a la educación y a las instituciones de salud. En esos humildes lugares la acción de sanidad divina de los pastores era muy bien acogida¹⁹.

De manera muy similar, este movimiento echó raíces en Puerto Rico, entre los sectores más desprotegidos en el orden sociopolítico. En términos sociales, la pobreza, la carencia de salubridad y el analfabetismo dominaban el escenario puertorriqueño de entrada al siglo XX. Esta situación se debía, entre varios factores, a la injusta distribución de tierras, la fuente básica de

¹⁹ Caridad Massón Sena, "El pentecostalismo en Cuba." *Cuadernos Americanos*, vol. 141, no. 3, 2012: 112; La investigadora cubana Belkis García Hernández también documenta la importancia de la sanidad divina como parte del auge pentecostal en Cuba en las zonas rurales, particularmente en la década de 1940: "El enclaustramiento urbano frenó, por mucho tiempo, el desplazamiento de los protestantes históricos hacia el interior de zonas rurales, donde existía una gran masa desatendida, por los gobiernos de turnos, y por la otra facción del cristianismo (la Iglesia católica). No fue hasta la entrada de los pentecostales (1943) y el surgimiento de nuevas iglesias, algunas de origen cubano que aparece un trabajo evangelístico destinado a personas que vivían en las zonas más recónditas del país. En el caso de los pentecostales lo realizaron por medio de campañas de sanidad divina, eventos que se realizaron en plazas públicas, con una considerable asistencia de oyentes." (Belkis García Hernández, *El protestantismo histórico en Cuba (1883-1959): un análisis de las razones que permitieron la evangelización protestante*, La Habana: Editorial Universitaria, 2013: 15).

trabajo en las principales empresas económicas de la isla: la caña, el café y el tabaco. Los grandes latifundios estaban dominados por dueños extranjeros ausentes y ni siquiera existía legislación eficiente que garantizara los derechos mínimos para los trabajadores y las trabajadoras²⁰. La Gran Depresión recrudeció el desencanto general y la desesperanza local en la década de 1930²¹. Fue en medio de este contexto histórico de inestabilidad generalizada que las prédicas de misioneros como Juan L. Lugo, cuyo trasfondo se detalló en el capítulo anterior, ganaron cada vez más adeptos paulatinamente, de entrada a la década de 1920.

En el caso de Cuba, los trabajos de investigación: *Cuarenta años de testimonio evangélico en Cuba* (1999), de Juana Berges y Reinerio Arce²²; y *La Revolución Cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos* (2006), de Caridad Massón Seda, representan importantes esfuerzos de recopilación testimonial. En conjunto, ambos trabajos reúnen 37 entrevistas a líderes protestantes y evangélicos, que arrojan luz sobre sus muy diversas experiencias religiosas y políticas antes, durante y después de la Revolución cubana. Como nota interesante, solo dos líderes cubanos de perfil pentecostal aluden de manera enfática a la sanidad divina como parte importante de su experiencia litúrgica; en cambio, la mayoría se concentra en relatar otras experiencias personales, religiosas y sociopolíticas. Veamos, por ejemplo, el testimonio del pastor Tomás Cruz Aquino, líder evangélico cubano que comenzó su trayectoria religiosa en la Iglesia Cristiana Pentecostal:

Yo me convertí a los veinte años, en 1954. Yo era un muchacho campesino, no conocía la religión, lo más cerca que tenía era el espiritismo. Una vez en 1940 vi a

²⁰ Fernando Picó, “La cañaveralización de Puerto Rico.” *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 2000. 236-241; Francisco A. Scarano, *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. 4ta ed. México: McGraw-Hill Interamericana Editores, 2016: 398-423.

²¹ Scarano 456-479.

²² Juana Berges Curbelo y Reinerio Arce, *Cuarenta años del testimonio evangélico en Cuba*, La Habana, Cuba: Consejo de Iglesias de Cuba, 2001.

un evangelista llamado Osborn, de Estados Unidos, que hizo una gran campaña de sanidad divina en Camagüey. Yo vivía en Las Tunas y fui con mi hermano a verlo y me despertó gran interés. Era algo diferente, más serio. Después una misionera me hizo conocer la Biblia. Empecé a predicar de forma laica por un tiempo y ya tenía algunas personas que oían mi mensaje, entonces pasé algunos seminarios para adquirir otros conocimientos. Empecé en Las Tunas, después fundé iglesias y trabajé en Banes, Camagüey, Bayamo, Moa y Florida. [Las iglesias pentecostales] son del pueblo, de las masas, no tuvieron sus inicios en la alta sociedad, se originaron entre gentes humildes y *sus líderes eran personas de poco nivel*. Mucha gente que predicaba no se había graduado. Posteriormente se han creado institutos, también se puede estudiar en el Seminario Teológico de Matanzas, otros lo han hecho en el Seminario de las Asambleas de Cristo o en el de Nazareno. Internamente dentro de las iglesias hay maestros que desarrollan seminarios más cortos²³.

Este testimonio alude a los años anteriores a la Revolución cubana y pone en perspectiva la fluida interacción que existía entre las iglesias evangélicas en Cuba y sus llamadas *iglesias madres* en Estados Unidos y su improvisado sistema instruccional antes de la década de 1960²⁴.

²³ Caridad Massón Sena, *La Revolución cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. La Habana, Cuba: Ediciones La Memoria, 2006: 87 (*énfasis mío*).

²⁴ Entre 1920 y 1960, se fundó en Cuba una larga lista de iglesias de perfil pentecostal. La mayoría, enlazada a concilios estadounidenses: el Bando Evangélico Gedeón (1922), la Iglesia de Dios de la Profecía (1935), la Iglesia La Biblia Abierta (1937), la Iglesia de Dios Misiones Mundiales (1942, con sede en Cleveland, Tennessee), la Iglesia Evangélica Betel (1944, afiliada a *Elim Missionary Assemblies* en Miami, Florida) y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, y el Movimiento Apostólico (fundado por Emilio Alfonso Howard en 1947, con el nombre inicial de Iglesia de Dios en Cristo Jesús). En la década de 1950, se fundaron la Iglesia de Dios Pentecostal (1951), la Iglesia Santidad Pentecostal (1952) y la Iglesia Congregacional Pentecostal en Cuba (1956, fundada por el evangelista puertorriqueño Luis M. Ortiz; en 1963, esta denominación cambió de nombre a Movimiento Misionero Mundial). En este mismo periodo, también se fundaron la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia Pentecostal Unida, la Iglesia Cristiana de Damasco, la Iglesia de Cristo Misionera, Misiones Mundiales (fundada por Marco Díaz González) y la Iglesia Defensores de la Fe, entre otras denominaciones de perfil evangélico. Véase: "Cuba: The Protestant Movement." *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of*

Resulta significativa la alusión al evangelista estadounidense Tommy Lee Osborn (1923-2013), uno de los portavoces más emblemáticos del movimiento pentecostal durante el siglo XX. Las *cruzadas evangelísticas* de Osborn sentaron precedentes en el desarrollo paralelo del corporativismo religioso y en la promoción de la sanidad divina en calidad de espectáculo multitudinario. Le distinguía su discurso ecuménico anticomunista y su ambiciosa agenda misionera, obstinada en promover el evangelismo masivo a toda costa, con especial énfasis en regiones geográficas donde el cristianismo no era predominante. No comulgaba con la significación de las enfermedades como castigos divinos y advertía en sus prédicas que la medicina no era necesariamente enemiga de la fe. Osborn llegó tanto a Cuba como a Puerto Rico en la década de 1950 y no fue el único evangelista internacional que promovió el llamado avivamiento pentecostal y de sanidad divina en ambas islas²⁵.

Otro testimonio cubano en el que se confirma la importancia de la sanidad divina dentro de la fe pentecostal es el del obispo Wilfredo Zacarías García Damas, del Movimiento Apostólico de las Iglesias de Dios en Cristo Jesús. En 1965, se unió a esta denominación pentecostal junto a su esposa. Al explicar los principios teológicos de su iglesia, detalla:

Nuestros fundamentos son la predicación de los evangelios de nuestro Señor Jesucristo que —según la creencia— nos sirve para tratar de ayudar a la gente, liberarlos del vicio, la corrupción. Otros principios son la honradez, la salvación del

Beliefs and Practices, Eds. Gordon Melton, John and Martin Baumann. 2da ed. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2010: 834-838. vol. 2. 6 vols.

²⁵ En las siguientes referencias se detallan las experiencias de Tommy Lee Osborn, incluyendo sus visitas a Puerto Rico y Cuba en la década de 1950: Helen Santiago, “Sanidad divina y evangelismo (1950-1956).” *El pentecostalismo en Puerto Rico: al compás de una fe autóctona (1916-1956)*, Trujillo Alto, Puerto Rico: n. p., 2015. 247-275; David E. Harrell, *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1979. Otros evangelistas internacionales que también sentaron precedentes en el movimiento de avivamiento de la sanidad divina entre las décadas de 1940 y 1940, y que se destacaron tanto en Cuba como en Puerto Rico, fueron los evangelistas mexicanos Roberto Fierro y Francisco Olazábal.

alma por medio de la fe; y también el trabajo social —ayudar a ancianos, a niños huérfanos, personas necesitadas, enfermas, etc.— es parte de la acción evangelizadora de la Iglesia y por muchos años la hemos estado desarrollando. En cada una de nuestras iglesias hay una persona —casi siempre son mujeres— que desarrolla este trabajo de visitar a la gente en los hospitales, a los que se van a operar, a quienes se les murió un familiar, si fallece un hermano en otras provincias. Ese es uno de los fundamentos principales teológicos de la Iglesia, la aplicación de la Biblia tal y como lo enseña nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento, porque nos basamos principalmente en el Nuevo Testamento, aunque creemos en toda la Biblia. [...] Como parte importante de la liturgia está la oración y la visitación de los enfermos. Somos bien cuidadosos en eso. No solo cuando se trata de nuestros miembros. Cualquier vecino que no sea creyente. Nosotros no tenemos distinción entre nuestros miembros y los servicios sacerdotales se los ofrecemos a todo el que quiera recibirlos²⁶.

Los testimonios de Cruz Aquino y García Damas comparten importantes premisas y tendencias discutivas. Ambos denotan cierta comprensión del contexto socioeconómico y político en el que se desarrolla el pentecostalismo y definen como positivo el efecto transformador de este movimiento, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Validan esta noción al sugerir, por ejemplo, que el desarrollo paulatino de sus iglesias motivó una mejoría significativa en *el nivel* de sus feligreses, y al subrayar el efecto social de las iglesias evangélicas al promover la erradicación de *vicios*. Como detalle no menos importante, aluden a la participación femenina en roles medulares. García Damas, particularmente, subraya el trabajo social de su iglesia más allá de su

²⁶ Massón Sena, *La Revolución cubana* 91-92.

línea denominacional. Por otra parte, en ambos testimonios se demuestra un dominio particular de consideraciones teológicas y políticas. ¿Tuvo la Revolución cubana alguna influencia en el aparente desarrollo de este nivel de conciencia sociopolítica?

Sin ánimo de proponer generalizaciones ni de elogiar necesariamente el proceso revolucionario, Cruz Aquino admite que la experiencia de las iglesias evangélicas y protestantes en la Revolución fue considerablemente distinta a la experiencia de la Iglesia católica. A tales efectos, detalla:

Al triunfo de la Revolución hubo algunos enfrentamientos que no llegaron a ser graves. A las iglesias pentecostales les era más propio chocar porque eran muy combativas en eso de extenderse. De la Iglesia Cristiana Pentecostal no se fue nadie y fue una meta que nos pusimos: “Nosotros somos cubanos, tenemos iglesias aquí y vamos a trabajar al precio que sea necesario”. La iglesia se atrincheró, no se defendió porque consideraba que no iba a usar las mismas armas pero dijo: “No voy a participar”. Al paso de algunos años, empezaron a surgir algunas conversaciones con dirigentes del Partido y del Estado. [...] Estábamos confrontando problemas con el que dirigía los asuntos religiosos en Bayamo, porque era muy cerrado. Teníamos que discutir con él; en una ocasión me hizo hacer tres veces la solicitud para dar una actividad de confraternización, con diferentes pretextos. Esos problemas los discutimos una vez con esa persona del registro y a partir de ahí comenzó a cambiar la cosa. En una ocasión, nos dijo que él consideraba que nuestra iglesia era revolucionaria porque hacíamos trabajos voluntarios, pertenecíamos al Consejo²⁷, etcétera. [...] Con la Iglesia católica sí

²⁷ Cruz Aquino se refiere aquí al Consejo de Iglesias de Cuba (CIC), que continúa siendo una de las coaliciones religiosas más emblemáticas del ecumenismo cubano.

hubo muchos enfrentamientos. Ellos tienen una política diferente a nosotros. En cuanto a política, los evangélicos queremos un Estado pacífico, no nos gusta la violencia de manera general. La Iglesia católica fue una iglesia del Estado, ellos participaban en la política, tenían cargos en el gobierno e influían en el Estado, por eso tuvieron más problemas con la Revolución. En el mundo evangélico ha habido más entendimiento con el gobierno revolucionario²⁸.

A la luz de estas expresiones, queda en entredicho la frecuente percepción de que la Revolución cubana y su establecido carácter socialista, desde la controversial proclama de Fidel Castro el 16 de abril de 1961²⁹, fue percibida de manera homogénea como una inminente y premeditada declaración de guerra contra todas las instituciones o prácticas religiosas. El gran éxodo de líderes religiosos fue una de las muchas reacciones en cadena que provocó el mordaz discurso de Castro, nada sutil al referirse a toda su oposición como “gusanera”. Sin embargo, una considerable porción de iglesias evangélicas en Cuba no solo continuó en pie sino que se sumó a la agenda socialista de la Revolución. Mientras tanto, otras iglesias prefirieron sobrevivir al margen de dicha agenda sin participar ni oponerse a participar a favor del régimen castrista. En palabras de García Damas:

Nosotros seguimos como siempre. [...] En el caso mío, trabajé treinta años como zapatero. [...] El éxodo nos afectó, como a toda la iglesia evangélica cubana. [...] Nosotros no hemos tenido nunca problemas, ni hemos sido multados, ni hemos sido requeridos a lo largo de toda esta historia. [...] La posición que siempre ha tenido la iglesia es que cada persona si quiere puede participar en lo que quiera. La iglesia

²⁸ Massón Sena, *La Revolución cubana* 88

²⁹ “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba, en las honras fúnebres de las víctimas del bombardeo a distintos puntos de la república, efectuado en 23 y 12, frente al cementerio de Colón, el día 16 de abril de 1961”.

no le prohíbe nada. Puede ser cederista [miembros de los Comités de Defensa de la Revolución, CDR], puede ser delegado del Poder Popular si llega el caso, eso no afecta inclusive a pastores tampoco. Eso es una decisión propia de la persona. Tenemos actualmente gente, miembros, que son militantes del Partido [Comunista]³⁰.

Entre los testimonios cubanos que, curiosamente, no aluden a experiencias trascendentales de sanidad divina mientras documentan la historia de las iglesias evangélicas durante la Revolución, se destacan las notas biográficas de la pastora pentecostal Ofelia Zorrilla:

Nací en un hogar humilde, en Palma Soriano, en 1929. Incluso puedo decir que mi padre fue de los primeros en ingresar al Partido Comunista cuando se fundó en 1925. [...] Conocí la Iglesia Evangélica Pentecostal, que se extendió a las provincias orientales y abrió templos en Bayamo, Holguín, Contramaestre, Palma Soriano y Santiago de Cuba. [...] La Iglesia Pentecostal surgió entre los pobres. Se fundaba en los barrios de mayor humildad. Admitía a todo el mundo. No había, no podía haber, ningún sentido discriminatorio. Esos pastores de los que hablo eran blancos y para nada les importó que mi piel fuera negra, igual me acogieron en calidad de hija verdadera. [...] En los finales de la década de los cincuenta todos esperábamos un acontecimiento que cambiara aquella difícil situación que se vivía en el país [la dictadura de Fulgencio Batista]. Un hermano que recientemente nos visitó en la iglesia y que fue misionero en Bolivia, decía con razón que nosotros no vivíamos con los pobres, sino que éramos pobres. Avelino [esposo de Zorrilla] siempre trabajó para vivir. Nunca cobramos salario como pastores y nos hemos

³⁰ Caridad Massón Sena, *La Revolución cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. La Habana, Cuba: Ediciones La Memoria, 2006: 93.

mantenido de nuestra labor fuera de la iglesia. Si ella nos daba una pequeña ayuda la aceptábamos, pero él era un hombre que experimentó, en carne propia, los efectos del desempleo, un mal del que no escapaban los miembros de nuestras congregaciones. Inmediatamente después de enero de 1959, a mi esposo lo ubicaron en el Ministerio de Comercio Interior y desde entonces no le faltó trabajo. [...] fuimos fundadores de los CDR. Yo de la Federación de Mujeres. [...] Con la misma claridad que escribía en sus planillas de datos personales “soy ministro evangélico”, Avelino usaba su uniforme de miliciano e iba a sus guardias o a practicar para defender a su país. [...] Para mí el cristianismo es oración y acción. El cristianismo no puede olvidar que es parte de la sociedad, parte del pueblo en que le ha tocado vivir. [...] La Iglesia Cristiana Pentecostal se ha integrado al movimiento ecuménico nacional y latinoamericano, pero no todas las iglesias pentecostales lo aceptan. [...] Fidel mismo ha dicho que él tiene fe, de manera distinta a la nuestra, pero es una fe, de lo contrario no hubiera podido avanzar este proyecto y nosotros tenemos mucha fe igualmente en que saldremos victoriosos de los problemas y dificultades³¹.

A diferencia de las narrativas anteriores, en el testimonio de diez pastores retirados del concilio de la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional (M.I.) en Puerto Rico — activos entre las décadas de 1960 y 1980— se reiteran con mayor frecuencia las alusiones a la sanidad divina, no como una experiencia litúrgica complementaria sino como fundamento de sus respectivos procesos de *conversión* o de *perseverancia* en el movimiento pentecostal. Veamos, por

³¹ Juana Berges Curbelo y Reinerio Arce, *Cuarenta años del testimonio evangélico en Cuba*, La Habana, Cuba: Consejo de Iglesias de Cuba, 2001: 125-138.

ejemplo, el testimonio del pastor retirado Neftalí González Rivera, destacado en los municipios de Ponce, Villalba y Guayanilla:

Yo pasé un periodo de enfermedad bien crítico. A mí me mandaron a morir. No me aseguraban, desahuciado por los médicos. Pero yo puedo decir que Cristo sana, por mi experiencia, porque esto es experiencia. Yo lo grito a todo el mundo que Cristo sana. A mí me operaron y nada funcionó. Dios a mí me sanó. [El templo] se convirtió en una sala de operación. Allí el Señor me llevó en aquella camilla. Y yo oí esa voz que decía: “Hoy vamos a hacer esto y Él se va a glorificar”. Y empezó la operación. Yo lo vi todo, cuando mis arterias salían... y yo vi cuando el médico se molestó y se quitó la mascarilla y dio un puño y dijo: “Esto es imposible”. Pero yo escuché a una hermana que también dijo: “lo que es imposible para el hombre es posible para Dios” y yo empecé a creer eso. Y Dios me empezó a levantar. Yo no podía caminar por la fatiga. Dios me levanto de la cama. Yo estaba aquí. Esto fue una visión. Desde ese momento yo le creí a Dios, que Él me había sanado. Y el testimonio está con el médico y todo. Es la convicción que tú tienes de la sanidad divina. Es que Dios sana porque para Dios no hay nada imposible. Y para mí eso no es religión, es convencimiento de la palabra porque en su palabra dice que Él llevó nuestras enfermedades³².

Carmen I. Rivera Sotomayor, mejor conocida como la *hermana Carmita*, viuda del legendario evangelista puertorriqueño Eugenio “Geñito” Rodríguez López³³, testificó por su parte lo siguiente:

³² Neftalí González Rivera, *Entrevista personal*, 30 de enero de 2006.

³³ Eugenio “Geñito” Rodríguez López fue un legendario evangelista pentecostal que se destacó desde la década de 1982 en Puerto Rico. En el cuarto capítulo de la presente disertación se detallará su rol mediático en el pentecostalismo puertorriqueño (Carmen I. Rivera Sotomayor, *Entrevista personal*, 25 de enero de 2006).

Yo sufría de unos dolores musculares terribles y no se sabía... me lo habían diagnosticado como artritis, pero no era artritis. Entonces, en unos exámenes profundos se descubrió que yo tenía lupus. Eso era una enfermedad terrible, unos dolores... Una vez hasta intente suicidarme porque no podía soportar. Y cuando yo me convierto al Señor una de las experiencias más grande que recuerdo fue cuando yo fui por primera vez a la iglesia donde ya mi esposo perseveraba. Había un varón predicando que había venido de Estados Unidos. Me acuerdo del pasaje en el libro de Job, capítulo uno. Entonces era la primera vez que yo iba. Era una iglesia bien grande, como 700 a 800 personas, toda esa gente alabando a Dios y uno como que arisco, uno parece como una "cucaracha en baile de gallinas". Como uno no está acostumbrado a nada de eso... Mi esposo era de los que alababa a Dios en alta voz yo lo miraba como quien dice "por qué este grita tanto". Y allí ese varón cuando termina de predicar hace un llamado y me llama a mí y yo no encontraba cómo moverme de la silla, porque ese era el centro evangelístico pentecostal; se llenaba la iglesia, era el avivamiento Pentecostés. Porque lo de Pentecostés es, es el derramamiento del Espíritu Santo cuando uno lo recibe. Hay otras iglesias como los bautistas, los metodistas... pero el pentecostal cree y yo sigo creyendo en eso, en las lenguas. Yo no encontraba cómo moverme y mi esposo casi me llevaba arrastrando y él oró por mí. Y después de esa oración, yo comencé a oír al hermano Yiye Ávila en sus programas radiales cuando él decía "si alguno de ustedes tiene alguna enfermedad ponga la mano, usted ponga la mano". Y yo confié con esa fe que el Señor me sanó a mí de lupus... y eso está comprobado por médicos. Yo le

doy la gloria, esa fue mi primera sanidad corporal. El Señor hizo algo precioso en mi vida³⁴.

La alusión a Yiye Ávila (José Joaquín Ávila) es más que pertinente, ya que podría decirse que este fue el evangelista puertorriqueño más destacado desde la década de 1960, precisamente, por sus campañas internacionales de sanidad divina³⁵. Justo cuando la Revolución cubana despuntaba como utopía caribeña ante los ojos del mundo, nacía en Puerto Rico el testimonio de uno de los más acérrimos portavoces del fundamentalismo pentecostal y, como hijo de la Guerra Fría, uno de los más influyentes críticos del *comunismo ateo*, por considerarle *enemigo del evangelio*. La experiencia de sanidad divina del evangelista camuyano fue fundamental para el éxito exponencial de sus prédicas. En palabras de Ávila:

Mi juventud se la dediqué al deporte. Por mucho tiempo, el deporte era mi vida y mi dios. Durante mis años universitarios participé de los equipos de levantamiento de pesas y fisicultura, me dediqué también al béisbol que siempre fue mi pasión. Me gradué de la Universidad [Politécnica en San Germán] con una especialización en química y biología y completé mi grado de premédica, con miras a proseguir estudios en medicina. Pero el deporte fue más atractivo y por esto abandoné la carrera en medicina. Comencé como profesor de química y biología en la escuela Superior de Camuy y en mi tiempo libre, me dediqué al deporte. Por quince años,

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ De acuerdo a los registros de la Cadena del Milagro, Yiye Ávila: “viajó por diferentes partes del mundo siendo sus campañas más notadas en el 1975 en Chile. En 1976, Chile, Perú y Colombia. En 1977, Chile, Argentina, Colombia y Perú. En 1978, Ecuador, Argentina y Paraguay. En 1979, Estados Unidos. En 1980, la mayor parte de Centro América. En 1981, Estados Unidos. En 1982, Brasil y Paraguay. En 1985, Bolivia. En 1986, México, Chile, Argentina, Puerto Rico y España. En 1987, Nicaragua. En 1988, Puerto Rico, Estados Unidos y Canadá. En 1989, República Dominicana, Puerto Rico, Guatemala y Estados Unidos. En 1990, Australia, México, Puerto Rico, Washington, Canadá y California. En 1991, Chile, Estados Unidos, Ecuador, Chicago, California, Canadá y México. En 1992, Colombia, Panamá, Texas, México, Puerto Rico y Nicaragua. En 1993, Colombia, Santo Domingo, Honduras, Puerto Rico, México, Chicago. En 1994, México, California, Brasil, Venezuela y Puerto Rico” (“Evang. Yiye Ávila.” Cadena del Milagro [CDM] Internacional, <https://www.cdminternacional.com/evang-yiye-avila/>).

jugué béisbol de clase A y AA en Manatí. En el levantamiento de pesas, fui campeón estatal peso medio, y gané títulos de Mr. Puerto Rico en 1952, en una competencia estatal, y de Mr. Norteamérica 1954 en Nueva York, en la subdivisión de mi estatura. Regresé cargado de trofeos, me esperaban los periodistas en el aeropuerto; todo lucía muy hermoso, pero estaba perdido. Si hubiera muerto, se quedaban los trofeos y yo iría al mismo infierno. En el año 1960, me preparaba para salir a una competencia de levantamiento de pesas en los Estados Unidos. Había competido en las Olimpiadas Centroamericanas en México, representando a Puerto Rico y ahora nuevamente salía hacia los Estados Unidos. [...] Realizaba mis prácticas de levantamiento de pesas, cuando se me presentó un dolor en las rodillas, pensé que era una lastimadura y seguí entrenando, pero llegó un momento en que no podía mover las piernas. De pronto noté que mis articulaciones se resistían y el dolor apareció en los codos y hombros. Ningún ungüento ni masaje me quitó el dolor. Decidí visitar unos amigos médicos íntimos en el deporte. Me examinaron y muy sorprendidos me dijeron: “Eso es artritis y es incurable”. Parecía el fin de todo, creí que el mundo se me venía encima. El diagnóstico médico corroboró mis temores. Sufría una terrible artritis reumática. [...] Aquel cuerpo lleno de músculos que había ganado tantos títulos, en días se volvió inerte. Mientras podía levantar 400 libras y hacía repeticiones con ella, ahora no podía hacer ni una sentadilla con mi propio cuerpo; parecía que tenía agujas metidas en las rodillas. No hubo médico ni medicina ni tratamientos humanos que pudieran aliviarme. Mi condición era crónica y progresiva. Solo me prescribieron cortisona para aliviar el dolor. Un día mientras sintonizaba la televisión, oí a un prominente predicador norteamericano

(Oral Roberts). No pude resistir aquel mensaje con el cual fui tocado. Escuché la oración por los enfermos, hasta que el evangelista terminó diciendo: “Acepta a Cristo como tu salvador, lee la Biblia y vaya a una Iglesia.” Algo sobrenatural se apoderó de mí. En mi cuarto y de rodillas, rendí mi vida a Cristo. [...] Seguía leyendo la Biblia varias horas al día, clamando por mi sanidad. Una noche recuerdo que ante el dolor tan terrible que seguía sufriendo, de momento sentí cierta inspiración y me humillé, y dije: “Señor, si tú me sanas, hago lo que tú me digas, y si quieres que predique tu palabra, aunque no sé predicar, estoy dispuesto a hacerlo.” Esta fue mi oración y me acosté. Cuando desperté, levanté un brazo con mucho cuidado, por el dolor tan terrible que sufría y me di cuenta que no me dolía. [...] Salté y corrí por la habitación. Bajé al gimnasio y entrené. Luego, por cerca de seis semanas, seguí entrenando hasta que recuperé mi fortaleza física, pero también llené las paredes del gimnasio de textos bíblicos. [...] El primer mensaje que prediqué fue mi testimonio. Cuando terminé de predicar, otro pastor me invitó a que llevara ese mismo mensaje a su iglesia. Fui a cada iglesia que me invitaban y así me moví por diferentes lugares. Entendí que esto era parte del plan de Dios para mi vida. [...] Dios comenzó a salvar y a sanar a muchos. Visité los hogares de todos mis amigos y les prediqué de Cristo. [...] Sentí un toque de Dios para dejar mi trabajo. Llevaba 21 años trabajando y dentro de pocos años podía jubilarme con un cheque mensual. Aunque anhelaba la jubilación, deseaba más hacer la voluntad del Señor [...] Comencé a visitar los hospitales y a orar por los enfermos. Muchos

vomitaban echando fuera la enfermedad y se sanaban al instante. Otros se convertían y se los refería a los pastores. Esto lo hacía todos los días³⁶.

De ser un médico decididamente frustrado, con clásicos síntomas de vigorexia, Ávila pasó a ser el hombre símbolo de la sanidad divina y del imaginario del *cuerpo glorificado en Cristo*³⁷, desde Puerto Rico para el mundo. Viendo crecer su fama como sanador y predicador pentecostal, renunció a su trabajo como maestro en 1967. Poco después, en 1972, organizó el Escuadrón Relámpago Cristo Viene, compuesto inicialmente por menos de 25 personas que también renunciaron a sus trabajos y estudios para promover las campañas del evangelista dentro y fuera de la isla. Después de largos ayunos y retiros de oración, Ávila acostumbraba dar a conocer espléndidas visiones proféticas e instrucciones que alegaba recibir de manera audible y directamente de Dios. En julio de 1995, publicó su libro *Sanidad divina*, destacado entre la veintena de libros que difundió internacionalmente. En sus páginas se retrata y reitera la cosmovisión, comúnmente fundamentalista, que prevaleció en el pentecostalismo puertorriqueño durante todo un siglo:

Dice en Hechos 10:38: *Cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo éste anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él.* Lo más importante que queremos recalcar de eso es que ahí te dice claro que la enfermedad es opresión del diablo. Acéptalo como está en la Biblia, si otro dice: “Ah, no, que si es un microorganismo, que es un virus”. Despreocúpate de eso. La Biblia dice que es opresión del diablo. Si es opresión del diablo y si el diablo trajo el virus. O trajo el germen, o trajo lo que trajo, no te preocupes por eso, es opresión de Satanás. Quiere decir que cuando

³⁶ Yiye Ávila, “Mi testimonio.” *La Fe en Marcha* 2000: 5-9.

³⁷ ---, *El cuerpo glorificado*, Miami, Florida: Editorial Unilit, 1996.

venga el síntoma o venga la enfermedad, míralo como es: una opresión del diablo. ¿Vas a ir al médico a que el médico pelee al lado tuyo contra el diablo? Medita el asunto ese claro. ¿Quién fue el que venció al diablo en la cruz del Calvario? ¿Fue el doctor en medicina o fue Jesús de Nazaret?³⁸

Con esta presupuesta validación divina —totalmente carente de referencias o elaboraciones teológicas— y el respaldo consecuente de sus fieles prosélitos, Ávila consiguió llegar a la mayoría de los continentes, con su sistemático espectáculo de sanaciones milagrosas y su legendario mensaje milenarista, anunciando siempre el fin apocalíptico de los tiempos y la inminente venida de Cristo. Tras cada campaña, se inventariaban miles —y hasta decenas de miles— de *almas salvadas*, a la usanza del televangelismo estadounidense³⁹. En cada número de la Revista La Fe en Marcha, que comenzó a circular cerca de 1970, se publicaban decenas de fotografías de personas “liberadas de vicios, drogas y enfermedades tales como cáncer, SIDA, ataduras demoníacas y señales de los últimos tiempos, como platificaciones [dentales], [rebajas súbitas de] sobrepeso, pies planos normalizados”, entre otros citados milagros⁴⁰. Desde luego, detrás de todas las conversiones y sanaciones reportadas, yacía entrelíneas la apuesta a la credulidad masiva y a la fe ciega, sin espacio para corroboraciones científicas a corto y largo plazo. La referida revista funcionaba como propaganda proselitista y como catálogo de venta de libros, tratados y predicaciones grabadas de Ávila. Convenientemente, poco después de que el evangelista camuyano adquirió el Canal 63 en 1987, ubicado en el municipio de Aguada, y fundó la Cadena del Milagro en 1988, con cobertura en todo Puerto Rico y el Caribe —a un costo millonario— se retractó de llamar a la televisión “el cajón del Diablo” durante décadas. Ya en la década de 1990,

³⁸ ---, *Sanidad divina*, Miami, Florida: Editorial Unilit, 1995: 15.

³⁹ Bretthauer, Berit. “Televangelism: Local and Global Dimensions.” *Religions / Globalizations: Theories and Cases*. Eds. Hopkins, Dwight N., et al. Durham / London: Duke University Press 2001: 203-225.

⁴⁰ “Evang. Yiye Ávila.” *CDM Internacional*. <https://www.cdminternacional.com/evang-yiye-avila/>.

comenzaron a popularizarse las campañas televisivas vía satélite para Estados Unidos y América Latina, con alegada audiencia *hasta en Cuba*. A la altura de 2008, trascendió en varios medios de comunicación la noticia de que Ávila estaba dispuesto a visitar a Fidel Castro para orar por su recuperación ante los rumores internacionales de su estado de convalecencia, sin encubrir que el objetivo del Ministerio Internacional Cristo Viene Pronto, fundado por el evangelista, era “realizar la primera cruzada evangelística masiva en la Perla de las Antillas, desde el triunfo de la Revolución en 1959”⁴¹ —considerando, con toda probabilidad, el creciente número de movimientos evangélicos y pentecostales durante y después del *periodo especial* en la década de 1990⁴². La deseada visita, anunciada desde Managua, no se concretó.

Es menester recordar que Ávila mantuvo una relación cordial con el presidente sandinista Daniel Ortega, desde su primera campaña evangelística de 1987 en Nicaragua. El conservadurismo religioso de Ortega sirvió cómodamente a estos fines⁴³. Acaso estratégicamente, siempre que no se obstaculizara su obsesiva agenda misionera, la *fe* de Ávila decía trascender convicciones políticas. Sin embargo, su discurso era todo menos apolítico o neutral. Así se evidencia en su propio testimonio de encuentro con el dictador Augusto Pinochet en la década de 1970, luego de que solicitó una audiencia personal con el entonces presidente chileno:

⁴¹ Charles Torres, “Yiye Ávila irá a Cuba para orar por Fidel.” *Noticia Cristiana* 28 de enero de 2008.

⁴² Sobre el auge de los movimientos pentecostales en Cuba, en la década de 1990, véase los trabajos de la investigadora cubana Juana Berges Curbelo. Entre ellos: “El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento.” *Revista Caminos (Centro Martín Luther King Jr.)*, vol. 6, 1997; y “Entre la ortodoxia y los cambios: un análisis del pentecostalismo en Cuba.” *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009: 201-228. Otra referencia relevante es el trabajo de investigación colaborativa del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS): Ofelia Pérez Cruz, et al. *Los Nuevos Movimientos Religiosos en Cuba*. La Habana, Cuba: CIPS, 2013.

⁴³ Sobre la compleja dinámica entre los movimientos religiosos y el devenir político en Nicaragua, véase: Henri Gooren, “Ortega for President: The Religious Rebirth of Sandinismo in Nicaragua.” *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. vol. 89, 2010: 47-63.

Cuando nos asomamos al Palacio, había una persona y nos dijo: “¿Usted es Yiye Ávila?”. “Un servidor”. “Le están esperando; pase”. Mire, hermano... Eso [era] ahí: responsabilidad a lo sumo. *Ojalá y la iglesia del Señor fuera así. Si un gobierno como este puede ser tan responsable y tan cuidadoso y tan estricto cuánto más debemos ser en la iglesia de Jesucristo, que es la iglesia que va a establecer el reino de Dios en la Tierra.* [...] Me dijeron: “Tiene quince minutos para la entrevista”. [...] Cuando yo lo miré a la cara [a Pinochet], como se han hablado tantas cosas malas, vi el rostro de un hombre humilde y sincero frente a mí. *Yo tengo espíritu de Dios.* Pude verlo claro. Me saludó. Me abrazó. Me preguntó: “Cómo están tus campañas”. Y le digo: “Las campañas están gloriosas. Se están convirtiendo por miles de personas, en parques, en to’ sitios”. Hablamos, conversamos, le regalé una Biblia que le traíamos dedicada; le regalé revistas, artículos del ministerio. Le expliqué el beneficio de la campaña y le dije: “*Mire, el beneficio más grande es para su gobierno. Porque nosotros predicamos lo que dice la Biblia, que hay que respetar las autoridades superiores. Quien se convierte jamás [con acento] hará una rebelión contra usted. Tiene que hacer y cumplir lo que dice la palabra de Dios.*”. Después de que hablamos muchísimo, le dije: “Quiero decirle con todo el respeto que usted se merece que Dios me dijo que le trajera un mensaje a usted”. Él se puso muy serio, pero yo vi que en su seriedad había reverencia y temor de Dios. Y dijo: “Hábleme”. El Señor me dijo que le dijera este mensaje. Abrí la biblia que le regalamos: Mateo, capítulo 25. Lo leí. “Fíjese que aquí dice que viene un día en que el Señor defenderá con su sangre de poder y sentará en su trono de gloria y rendirá a las naciones delante de él y las juzgará” Le

dije: “Chile es una de las que será juzgada, pero el mensaje que Dios me dijo que yo le dijera es este, que *si usted, que está al frente, que es la cabeza de esta nación, sigue respaldando el evangelio, como ha hecho, y respaldando a los siervos de Dios, como usted está haciendo, en ese día Chile será añadida al milenio y no será quitada y desaparecida como tantos países impíos, enemigos de Dios, enemigos del evangelio que van a ser quitados y jamás entrarán en el reino de Dios que se manifestará en esta tierra*”. Yo vi que los ojos de aquel varón se le nublaron. Me vio muy seriamente y me abrazó y me apretó con un cariño que parecía que me había conocido de toa’ la vida, y yo lo abracé y lo besé con ósculo santo⁴⁴.

Evidentemente, el anterior discurso de Ávila superpone la llana conveniencia logística a cualquier consideración elemental de historia política, justicia social o responsabilidad civil. Su apreciación de la realidad transitaba entre la enajenación voluntaria y el egocentrismo más pernicioso. Solía encajar perfectamente con las definiciones más estrictas de varios *ismos* problemáticos: fundamentalismo, milenarismo, sionismo, derechismo político, oportunismo corporativo... Aún así, el 5 de marzo de 2012, el Senado de Puerto Rico bautizó con su nombre uno de los salones de conferencia del Edificio Baltazar Corrada del Río en Puerta de Tierra, San Juan⁴⁵. Un año más tarde, Ávila falleció de un infarto cardiaco masivo a la edad de 87 años⁴⁶, a pesar de que décadas antes aseguraba que una voz interior le había confirmado que su cuerpo nunca atravesaría por el acto fúnebre de ser enterrado, sugiriendo que sobreviviría la *segunda venida de Cristo*.

⁴⁴ “Yiye Ávila y Augusto Pinochet cara a cara.” *Iglesia Pentecostal Roca de Salvación*, https://www.youtube.com/watch?v=F_GQ26g2DII, 12 de septiembre de 2020 (*énfasis mío*).

⁴⁵ “Senado designa sala con nombre ‘Yiye’ Ávila.” *Primera Hora* 13 de marzo de 2012. <https://www.primerahora.com/noticias/gobierno-politica/notas/senado-designa-sala-con-nombre-yiyeavila/>.

⁴⁶ Soraida Asad Sánchez, “Yiye Ávila fallece a sus 87 años en Camuy.” *Primera Hora* 28 de junio de 2013.

En resumidas cuentas, desde las primeras décadas del siglo XX, la promoción doctrinal de la sanidad divina en los movimientos pentecostales tuvo complejas causas, efectos y matices. Por un lado, poco a poco, comenzó a empoderar los cuerpos de amplios sectores populares, comúnmente oprimidos en términos sociopolíticos, y vitalizó sus nociones de fe religiosa y de derecho providencial, ante la común inoperancia o la insuficiencia de las nociones contemporáneas de derecho secular. Sin embargo, el énfasis en la sanidad divina como solución casi ineludible sedimentó tendencias individualistas y de escapismo político al interior de los movimientos pentecostales, tanto en Puerto Rico como en América Latina, con particular contundencia durante la Guerra Fría.

En el caso de Cuba, sin embargo, la promoción de la doctrina pentecostal de sanidad divina no se sostuvo con el mismo acento. La Revolución cubana impuso desde sus inicios una nueva relación entre lo entendidamente político y lo religioso. En principio, disolvió radicalmente el patrón histórico de intervención de la Iglesia católica en el ámbito estatal, desde tiempos coloniales. Aún así, desde la ratificación de la Ley Fundamental de 1959, el 7 de febrero del mismo año, el nuevo gobierno revolucionario prometía respetar la libertad de credos y la separación entre las iglesias y Estado. Ahora bien, la disposición del Artículo 35, que establecía que el Estado no podía subvencionar ningún culto, frenó el proselitismo y con ello neutralizó las posibilidades de desarrollo del corporativismo religioso. Fue así que el desencuentro de la Revolución con múltiples iglesias, más allá de las filas del catolicismo, no se hizo esperar. En marzo de 1963, Castro atacó frontalmente a las iglesias pentecostales, Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová que hacían proselitismo en los campos:

Hoy voy a hablar de otros que, invocando a Dios, quieren hacer contrarrevolución. [...] Claro está que tratan de hacer creer al mundo que al luchar

por sus beneficios personales luchan por el progreso de la humanidad. Nosotros sabemos bien cuán triviales eran muchos de esos creyentes, que llegaban a la iglesia por la mañana, todavía con los vapores del ron que habían ingerido en sus aristocráticos y privilegiados clubes. [...] La Revolución se mantuvo firme en sus principios de respeto a las creencias religiosas de cualquier ciudadano, su respeto al culto. No ocupó iglesias, no cerró iglesias, no obstaculizó las actividades de ningún sacerdote dispuesto a desempeñar sus funciones propiamente religiosas, e incluso puede decirse que comenzaron a desaparecer los conflictos entre la Revolución y la Iglesia católica. [...] *La Revolución respeta los sentimientos religiosos de cualquier ciudadano; que no es lo mismo que respetar las actividades contrarrevolucionarias de cualquier reaccionario, encubiertas bajo el manto de la religiosidad.* ¿Qué hicieron los imperialistas? ¿Se conformaron? No, cambiaron de táctica, y hasta cambiaron de iglesia. [...] De tal manera se le estrechó el cerco, que se mudaron de las ciudades para el campo, donde la dispersión de la población hace más difícil la vigilancia que en la ciudad. Y, de un tiempo acá, las actividades de dos o tres sectas religiosas, fundadas, precisamente, en Estados Unidos, y que han sido utilizadas como vanguardia de penetración en América Latina, sectas fundadas y subsidiadas por los imperialistas, porque a los tiburones del imperialismo, señores, no les importa Dios, ni religión, ni nadie, porque no tienen más Dios que su oro y sus ganancias. [...] Y como tienen muy poco que ofrecerle al hambriento y al explotado, muy poco que ofrecerle en esta vida, vida que para las masas es más breve que para los explotadores, entonces, se valen de un magnífico expediente: el de ofrecerles maravillas en la otra vida. [...] Se imaginarán que saben, se

imaginarán cultos, *se imaginarán saludables*, se imaginarán esas maravillas que los ricos explotadores disfrutaban en este mundo y no quieren dejar para el otro. [...] Había, por ejemplo, una familia de leprosos, convertidos ya a esa secta, y que, cuando les decían de mandar sus hijos al hospital, decían: “No, porque ese hospital es católico, y es preferible que se mueran, porque a esta vida se viene a sufrir y a morir para ganar la otra vida”. [...] Y son tres, principalmente, esas sectas, los principales instrumentos hoy del imperialismo, y son: los Testigos de Jehová, el Bando Evangélico de Gedeón y la Iglesia Pentecostal. Es curioso, y es una prueba de la tolerancia de la Revolución, una prueba extraordinaria de la tolerancia de la Revolución, que este último grupo tiene en la provincia de Las Villas, cerca del pueblo de Santo Domingo, una escuela llamada Instituto Bíblico Pentecostal, donde preparan sus cuadros, y que lo dirige un norteamericano; un yanqui es el director de esa escuela. ¡Hasta dónde llega la tolerancia de la Revolución, hasta dónde llega!⁴⁷

Mientras, por un lado, el orden revolucionario negaba tener una agenda antirreligiosa, el discurso de quien pretendía encarnar y dirigir las riendas de la Revolución cubana era sumamente condescendiente a la hora de aludir a los líderes religiosos. La extrema suspicacia de Castro se recrudeció cuando trascendió que un líder *yanqui* del concilio pentecostal Asambleas de Dios era, presuntamente, agente de la CIA⁴⁸. Acto seguido, uno de los periodos más contradictorios y oscurantistas de la Revolución cubana fue el trienio de 1965 a 1968, periodo en el que estuvieron vigentes las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). Para decepción de muchos

⁴⁷ “Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, en la clausura del acto para conmemorar el VI aniversario del asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la Universidad de la Habana, el 13 de marzo de 1963” (*énfasis mío*).

⁴⁸ Massón Sena, *La Revolución cubana* 15.

líderes religiosos que apoyaron y celebraron los ideales revolucionarios tras la derrota de la dictadura de Fulgencio Batista, en los campamentos de la UMAP se penalizaba a todo individuo que no se considerara confiable para el nuevo orden: homosexuales, delincuentes, desempleados, sacerdotes católicos, pastores evangélicos y Testigos de Jehová. Estos años de intolerancia, improvisación política, ambivalencia ideológica y abuso de poder mancharon significativamente la agenda socialista en Cuba. Aunque la eventual ratificación de la Constitución de 1976 mantuvo las disposiciones secularistas de la Ley Fundamental de 1959 —en aparente tregua con las iglesias— el gobierno cubano continuó estigmatizándose como *ateo* al proclamarse marxista-leninista frente a la predecible miopía mundial.

A pesar de que muy pronto se intentaron armonizar los desencuentros entre el cristianismo y el marxismo leninista, mediante el desarrollo de la teología de la liberación; a pesar de que en las siguientes décadas Castro intentó reivindicarse repetidamente frente al Consejo de Iglesias en Cuba (CIC)⁴⁹, predominó la narrativa revanchista que aún suele percibir al comunismo cubano como enemigo irreducible de la religión en todas sus formas, sin mayores matices. En todo caso, la Revolución cubana asumió, acaso con tanta persistencia como torpeza, una agenda enfáticamente secularista, en ánimo de regular el poder de las iglesias, comprendiéndolas como instituciones esencialmente políticas⁵⁰.

En efecto, mientras en toda América Latina y a nivel global se popularizaban las cruzadas evangélicas, las campañas de sanidad divina, las promesas pseudo-mágicas de prosperidad

⁴⁹ El siguiente capítulo explorará en mayor detalle el desarrollo de la teología de la liberación en Cuba y el giro discursivo de Fidel Castro sobre la posición de la Revolución cubana frente a las religiosidades y al desarrollo eclesiástico.

⁵⁰ De hecho, debe resaltarse que en ámbito salubrista la Revolución cubana no descartó del todo los conocimientos yerberos y las prácticas curativas de raigambre religiosa o alternativa. Para más detalles, vease: Marina Gold, "Healing Practices and Revolution in Socialist Cuba." *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, vol. 58, no. 2, 2014: 42-59.

capitalista, y crecía el número de megatemplos, denominaciones pentecostales y neopentecostales, cadenas de *televisión cristiana* y medios de comunicación —con frecuente afiliación a las filas anticomunistas y con el sutil respaldo del andamiaje político-económico estadounidense⁵¹— en Cuba, las iglesias siguieron en pie, pero sin las mismas libertades para capitalizar su fe a partir de la década de 1960. Mientras en Puerto Rico, el discurso pentecostal solía poner en entredicho el poder de la ciencia y de la intelectualidad, en Cuba comenzó a apostarse a una suerte de revolución tan política como galena, vehemente defensora del pensamiento científico.

Por lo tanto, el contraste político-económico del desarrollo eclesiástico dentro y fuera de Cuba no fue el único factor que deceleró la promoción de las doctrinas pentecostales en dicha isla a partir de la década de 1960. El imaginario de salubridad que promovió la Revolución cubana, de modelo científicista, alfabetizador y secularista, muy probablemente desalentó el auge sostenido del pensamiento mágico adjudicado a la sanidad divina.

Contraste entre los sistemas de salud en Cuba y Puerto Rico

Desde el siglo XVI, la Iglesia católica no solo representaba a la única religión auspiciada por decreto Real en las colonias españolas. Conforme a su potestad política, la Iglesia también controlaba las llamadas casas de convalecencia para los enfermos y necesitados de atención médica u hospitalaria, en calidad caritativa, tanto en Cuba como en Puerto Rico. Muy paulatinamente, se fundaron instituciones específicamente dedicadas a la regulación del ejercicio médico, sobre todo en contextos epidémicos posteriores a la horrenda peste de viruela que, en pleno periodo de conquista europea, conmocionó al nuevo orden americano en 1520.

⁵¹ Sobre la anuencia del sistema político estadounidense en el desarrollo finisecular del pentecostalismo en Latinoamérica, véase: Carlos I. Hernández-Hernández, *La ortopedia del amparo de las almas: de la caja del diablo a los satélites a Latinoamérica (Yiye Ávila y la Guerra Fría cultural como antesala al poder de la web)*. X Coloquio Académico ‘Ni una vida más para la toga’ ¡La revolución se hizo red! Medios sociales, Biopolítica y No-Derecho. 18-21 de abril de 2012.

En Cuba, la fiebre amarilla o vómito negro, desde el siglo XVII, y el auge de la cólera en el siglo XIX fueron algunas de las incógnitas cumbres que tuvo que enfrentar el Real Tribunal del Protomedicato de La Habana, fundado en 1634, y las Juntas de Sanidad, organizadas desde 1807. El vaivén de guerras y entre-guerras, desde la Guerra de los Diez Años (1868-1878) a la Guerra de Independencia de Cuba (1895-1898), abonó a la inestabilidad de las organizaciones coloniales de salud pública durante el siglo XIX. Sin embargo, tras la intervención de Estados Unidos en la Guerra Hispano-Cubano-Norteamericana (1898) y su primera ocupación militar en la isla (1899-1902), se inició un importante proceso de higienización y de reorganización del sistema estatal de salud⁵². Las divagaciones legislativas en esta dirección parecieron resolverse el 28 de enero de 1909, con la puesta en marcha de la Secretaría de Sanidad y Beneficencia⁵³, alegado primer ministerio de salud pública en el mundo. En palabras del médico cubano Gregorio Delgado García, historiador oficial del actual Ministerio de Salud Pública en Cuba:

Al llegar al final del Período Republicano Burgués [1902-1958] , sumido el país en una cruenta guerra civil por alcanzar su definitiva liberación, el estado que presentaba la salud pública cubana era el siguiente: las clases que integraban la oligarquía gobernante contaban con un sistema de salud privado, que le brindaba una excelente medicina asistencial; la burguesía media y los grupos de mayores ingresos de la clase obrera, con un sistema mutualista que disponía de 242 unidades, de las cuales 96 estaban en la capital de la República, cuya calidad era variable, pero buena en general en las principales; la inmensa mayoría del proletariado y el campesinado [contaba] con el sistema estatal, integrado por 97 unidades

⁵² Gregorio Delgado García, “Desarrollo histórico de la salud pública en Cuba.” *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 24, no. 2, 1998: 113.

⁵³ *Ibid.* 114. Cambió de nombre en 1940 a Ministerio de Salubridad y Asistencia Social.

hospitalarias en toda la nación, mal equipadas, con un presupuesto para gastos asistenciales y preventivos insuficientes y esquilmo por los desfalcos administrativos; y, por último, el campesinado de las zonas más apartadas del país, quien ni siquiera [contaba] con la medicina tradicional, en manos de personas incultas y llenas de ideas mítico-mágicas⁵⁴.

Con el triunfo de la Revolución, la salud cubana comenzó a percibirse como uno de los proyectos revolucionarios de mayor prioridad. Desde 1953, constó en el legendario discurso de autodefensa de Castro —mejor conocido como *La historia me absolverá*, tras los asaltos a los cuarteles de Moncada y Carlos Manuel de Céspedes en Santiago de Cuba y Bayamo— su enfática denuncia a las graves deficiencias del sistema de salud:

Hay en Cuba doscientos mil bohíos y chozas; cuatrocientas mil familias del campo y de la ciudad viven hacinadas en barracones, cuarterías y solares sin las más elementales condiciones de higiene y salud [...] De tanta miseria solo es posible liberarse con la muerte; y a eso sí los ayuda el Estado: a morir. El noventa por ciento de los niños del campo está devorado por parásitos que se les filtran desde la tierra por las uñas de los pies descalzos. La sociedad se conmueve ante la noticia del secuestro o el asesinato de una criatura, pero permanece criminalmente indiferente ante el asesinato en masa que se comete con tantos miles y miles de niños que mueren todos los años por falta de recursos, agonizando entre los estertores del dolor, y cuyos ojos inocentes, ya en ellos el brillo de la muerte, parecen mirar hacia lo infinito como pidiendo perdón para el egoísmo humano y que no caiga sobre los hombres la maldición de Dios. Y cuando un padre de familia trabaja cuatro meses

⁵⁴ *Ibíd.* 115.

al año, ¿con qué puede comprar ropas y medicinas a sus hijos? Crecerán raquíticos, a los treinta años no tendrán una pieza sana en la boca, habrán oído diez millones de discursos, y morirán al fin de miseria y decepción. El acceso a los hospitales del Estado, siempre repletos, solo es posible mediante la recomendación de un magnate político que le exigirá al desdichado su voto y el de toda su familia para que Cuba siga siempre igual o peor⁵⁵.

Desde muy temprano en la Revolución, en enero de 1960, se creó el Servicio Médico Social Rural, que sentó las bases para el desarrollo de los llamados *policlínicos* comunitarios e integrales. Estos se instalaron a lo largo de las catorce provincias cubanas, llegando a las zonas rurales más remotas, ignoradas hasta entonces. A la fecha, funcionan como dispensarios comunitarios o regionales en los que se ofrecen servicios curativos y de salud preventiva y operan médicos de familia.

En agosto de 1961, el entonces recién nombrado Ministerio de Salud Pública ya estaba en control de todas las unidades privadas y mutualistas que ofrecían servicios de salud en Cuba. Entre las décadas de 1960 y 1980, durante la puesta en marcha del Sistema Nacional de Salud Único se utilizaron varias estrategias programáticas. La activación y acción concertada de los Comités de Defensa de la Revolución (CDR), de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) y de la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP) para propósitos salubristas; la promoción de campañas educativas de higiene, vacunación y salud; la construcción de nuevos hospitales y centros quirúrgicos especializados; y el establecimiento de institutos de investigación para el desarrollo de nueva tecnología médica y para la preparación masiva de médicos, se destacaron como medidas visionarias⁵⁶. Como si fuera poco, el gobierno revolucionario decretó de gratuidad

⁵⁵ Fidel Castro Ruz, *La historia me absolverá*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2007: 39-41.

⁵⁶ Las siguientes referencias detallan y analizan las medidas salubristas de la Revolución cubana: Nelson P. Valdés,

de todos los servicios de hospitalización, laboratorio y farmacoterapia. Tal fue el éxito de estas nuevas políticas que, antes de implementarse el *Plan de Salud 1970 a 1980*, ya se habían erradicado en Cuba el paludismo, la poliomeilitis y la difteria, entre otras enfermedades seculares⁵⁷. Aunque la disolución de la Unión Soviética, en diciembre de 1991, trastocó dramáticamente el respaldo económico del que dependía el gobierno cubano para operar todos sus ministerios, la estructura institucional del sistema de salud se mantuvo en pie, contra todo pronóstico. En adelante, el bloqueo económico de Estados Unidos pasó factura y las serias carencias que devinieron durante el subsiguiente *periodo especial* cambiaron totalmente el paisaje sociopolítico cubano. Al menos hasta entonces, mientras el proyecto revolucionario funcionó sin mayores impedimentos para establecer su agenda secularista, socialista y salubrista, el auge de los movimientos pentecostales y, muy particularmente, de su doctrina de sanidad divina, no prosperó significativamente en Cuba⁵⁸.

En Puerto Rico, la historia de los sistemas de salud se ha escrito en un contexto diametralmente opuesto, sostenidamente carente de *motu proprio*; en función del contexto colonial, se dictaron sus pautas desde Estados Unidos. Desde los inicios de la década de 1960, el sistema de salud estadounidense se convirtió en una industria masiva cuyo índice de empleo superaba al de las industrias de ferrocarriles, automóviles y acero. Las compañías aseguradoras de servicios de salud se encontraban en pleno despunte y, en términos generales, se percibía que Estados Unidos contaba con las mejores tecnologías médicas. Fue en esta década que se ratificó el programa federal de seguridad social Medicare (1965), que pretendió actualizar la ley

“Health and Revolution in Cuba.” *Science and Society*, vol. 35, no. 3, 1971: 311-335; ---, “Health and Revolution in Cuba”: An Addendum.” *Science and Society*, vol. 37, no. 4, Winter 1973-1974: 481; Magali Sánchez Turcaz, et al. “El pensamiento de Fidel Castro Ruz acerca de la salud pública en la formación de los estudiantes de las Ciencias Médicas.” *Revista Información Científica*, vol. 95, no. 3, 2016: 497-507.

⁵⁷ Delgado García 116.

⁵⁸ El último capítulo de la presente disertación abordará en mayor detalle el *periodo especial en tiempos de paz* en Cuba.

rooseveltiana del Seguro Social de 1935. Esta importante legislación se enmarcó en el programa político del entonces presidente Lyndon B. Johnson y en su consignada propuesta de convertir a Estados Unidos en una *Gran Sociedad*.

Casi una década después del cruento inicio de los movimientos por los derechos civiles en 1955, el discurso político de Johnson aludía a la búsqueda de equidad social y, curiosamente, hasta la encauzaba con cierta noción de imperativo divino, según se evidencia en su famoso discurso del 22 de mayo de 1964 en la Universidad de Michigan:

Will you join in the battle to give every citizen the full equality which God enjoins and the law requires, whatever his belief, or race, or the color of his skin? Will you join in the battle to give every citizen an escape from the crushing weight of poverty? (...) There are those timid souls who say this battle cannot be won; that we are condemned to a soulless wealth. I do not agree. We have the power to shape the civilization that we want. But we need your will, your labor, your hearts, if we are to build that kind of society⁵⁹.

Como era de esperarse, la retórica política de Johnson no fue suficiente para erradicar la pobreza. La intención prioritaria detrás de la legislación del Medicare era satisfacer las expectativas de *entitlement* de las generaciones estadounidenses nacidas entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, población que a la altura de 1965 era veterana en más de un sentido; había sobrevivido dos guerras mundiales, la Gran Depresión y justo entonces padecía el atropello psicológico de la Guerra Fría, nunca admitido. Sin duda, esta población era ineludiblemente susceptible a la indiferencia federal.

⁵⁹ “*Great Society* Speech by Lyndon B. Johnson at the University of Michigan.” May 22, 1964.

Entre 1900 y 1950, la población mayor de 62 años pasó a representar de tres a doce millones de personas y entre 1950 y 1963 sumó otros cinco millones. Justo cuando los costos hospitalarios aumentaban casi un siete por ciento cada año, dos terceras partes de la población de edad avanzada recibían menos de mil dólares anuales y solo uno de cada ocho contaba con seguro médico⁶⁰. Este escenario obligó a la Casa Blanca a impulsar la legislación del Medicare, junto al programa federal y estatal de Medicaid, en calidad de medida suplementaria para personas de bajo ingreso. Sin embargo, estos programas de seguridad social no se ratificaron para solventar, con indiscutible ánimo altruista, las necesidades de toda una población indigente; más bien, se impulsaron para facilitar la entrada de esta creciente población al ya imponente mercado de las aseguradoras de servicios de salud. Por lo mismo, según consta en su título, la ley del Medicare se define de la siguiente forma:

An Act to provide a hospital insurance program for the aged under the Social Security Act with a supplementary health benefits program and an expanded program of medical assistance, to increase benefits under the Old-Age, Survivors, and Disability Insurance System, to improve the Federal-State public assistance programs, and for other purposes⁶¹.

La implementación del programa de Medicare exhibió contradicciones significativas y no cumplió con las grandes expectativas que generó. Este desenlace era tal vez predecible, si se toma en cuenta que el primer beneficiario formal del Medicare en Estados Unidos fue, nada más y nada menos, que el expresidente Harry S. Truman, quien recibió la primera tarjeta de salud, junto a su

⁶⁰ Rosemary A. Stevens, "Health Care in the Early 1960s." *Health Care Financing Review*, vol. 18, no. 2, Winter 1996: 11-22.

⁶¹ *Social Security Amendments of 1965*. Senate and House of Representatives of the United States of America in Congress. Public Law 89-97. July 30, 1965: 79 Stat. 286.

esposa, en la ceremonia pública de ratificación del nuevo sistema de servicio público el 30 de julio de 1965⁶². Sobra decir que el *poster boy* del Medicare era todo menos pobre.

El gran talón de Aquiles del programa federal de salud —aún hoy— es su incapacidad de atender eficientemente las necesidades de las poblaciones marginadas y en rezago socioeconómico. En palabras de la doctora e investigadora Rosemary Stevens:

Government programs were segmented into programs designed for apparently "deserving" Americans, notably veterans and Federal employees, and for different categories of the poor, State by State, who were by definition "less deserving." Social class, like race, was a topic to which many health practitioners had as yet given little thought, although the topic had important ramifications, both for clinical practice and for national politics⁶³.

Uno de los más serios defectos del Medicare fue que, al funcionar como injerto de la legislación del Seguro Social de 1935, partió de la premisa de que se sostendría con el apoyo de un sistema laboral estable. Se suponía que el motor financiero del nuevo sistema de salud sería la relación empleador-empleado —sujeta, por definición, a débiles garantías de negociación. En dirección opuesta a este pronóstico, el gobierno federal y las estructuras estatales se descentralizaron gradualmente en las siguientes décadas, delegando así su facultad empleadora y sus garantías laborales al sector privado. En el contexto finisecular de la globalización, este golpe neoliberal a la economía mundial y sus consecuentes hematomas en los sistemas laborales echaron al traste la premisa programática del Medicare.

⁶² “President Johnson signing the Medicare program into law, July 30, 1965. Shown with the President (on the right in the photo) are (left to right) Mrs. Johnson; former President Harry Truman; Vice-President Hubert Humphrey; and Mrs. Truman. Photo courtesy of LBJ Presidential Library.” *Social Security History*: <https://www.ssa.gov/history/lbjsm.html>

⁶³ Rosemary A. Stevens, “Health Care in the Early 1960s.” *Health Care Financing Review*, vol. 18, no. 2, Winter 1996: 11-22.

¿Qué implicaciones tuvo todo lo anterior en Puerto Rico, la colonia mejor escondida de Estados Unidos? Para entender en qué dirección se desarrolló el sistema de salud en la isla desde mediados del siglo XX, resulta imperativo poner en perspectiva su contexto político-económico. Desde la depresiva década de 1930, el modelo estadounidense del Nuevo Trato se convirtió en el paradigma político-económico a seguir. La creciente participación del Estado en la economía puertorriqueña se reforzó entre 1940 y 1953. En este periodo se articularon las bases legislativas del eventual desarrollo industrial que, en tiempo récord, convirtió a Puerto Rico en la vitrina de América (*showcase of America*) y en el *official mockup* del progreso estadounidense en el Caribe. Para tales efectos, fue esencial la creación conjunta de la Junta de Planificación, la Compañía de Fomento de Puerto Rico y el Banco de Fomento Industrial en 1942. Este sería solo el comienzo de una arriesgada apuesta al desarrollismo acelerado. Esta jugada optimista proyectaba, en un principio, auspiciar la creación de industrias locales mediante la capitalización de materia prima nacional. Sin embargo, el subsiguiente empuje de la Operación Manos a la Obra (*Operation Bootstrap*) incentivó la industrialización, pero terminó aventajando los intereses estadounidenses⁶⁴.

En el ámbito de la salud pública, desde el cierre de la década de 1940, comenzaron a articularse campañas educativas de higiene, alfabetización y desarrollo comunitario auspiciadas por el gobierno estatal. La creación de la División de Educación a la Comunidad (DIVEDCO) representó un esfuerzo sin precedentes, ratificado mediante la Ley 372 y la entonces joven administración de Luis Muñoz Marín, que aunó los mejores talentos en gestión artística y cultural

⁶⁴ Picó 257-292; Francisco A. Scarano, *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. Cuarta ed. México: McGraw-Hill Interamericana Editores, 2016: 456-504.

con el fin de promover mejores prácticas salubristas y de sana convivencia en las comunidades más remotas en la isla⁶⁵. En palabras del historiador Francisco Scarano:

Gracias al suministro de más y mejores servicios médicos y sanitarios, a la electrificación rural y a la extensión de los sistemas de agua potable de gran parte del territorio nacional, la mortalidad infantil se redujo notablemente y la expectativa de vida de la población en general se elevó. Los estragos causados por ciertas enfermedades comunes, como la tuberculosis, la malaria y la fiebre tifoidea, retrocedieron ante los avances de los sistemas de salud y los servicios sociales⁶⁶.

Entre 1930 y 1969, el índice de mortalidad descendió de 19.6 a 6.8 por ciento⁶⁷. Según las estadísticas de desarrollo económico, de 1950 a 1974, el Producto Nacional Bruto (PNB) creció anualmente a razón de una tasa promedio de 5.9 por ciento. Sin embargo, dicho ritmo se deceleró un 2.4 por ciento de 1975 a 1999⁶⁸. No pocas veces la narrativa historiográfica presupone que estas estadísticas son indicadoras de que el consecuente proceso de industrialización acelerada en Puerto Rico, especialmente a partir de las políticas estadolibristas iniciadas desde los años cincuenta, elevó la calidad de vida de la población general en la isla. Pero, qué tan acertada es esta premisa. ¿El hecho de que haya decrecido el índice de mortalidad, y de que con ello haya aumentado la expectativa de vida, debe leerse como muestra indiscutible de que las puertorriqueñas y los puertorriqueños comenzaron a vivir mejor?

Si bien es cierto que, de 1950 a 2006, la tasa de pobreza se redujo de 70 a 45 por ciento, qué se supone que nos debe impresionar de estos cálculos. ¿Que la evidente mayoría de la

⁶⁵ Teresa Tió, “Breve panorama de las artes plásticas en Puerto Rico: la afirmación de su identidad.” *Historia de Puerto Rico*. Eds. Luis E. González Vales y María Dolores Luque. Vol. IV. San Juan, Puerto Rico: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010: 581-608.

⁶⁶ Scarano 516.

⁶⁷ *Ibid.* 515.

⁶⁸ Eliezer Curet Cuevas, *Economía política de Puerto Rico: 1950 a 2000*, San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003: 137.

población puertorriqueña vivía en condiciones míseras después de medio siglo desde la invasión estadounidense? ¿O que, gracias a la divina bondad de Estados Unidos y a la bendición del ELA, comenzamos a ser menos pobres? ¿O que, desde la década de 1950, se aceleró la industrialización, pero la erradicación de la pobreza se ha mantenido en cámara lenta? Qué narrativas son más creíbles hoy, justo cuando se calcula que más de la mitad de la población en Puerto Rico sobrevive en situaciones de pobreza, siete décadas después de la muy loada y prometedora industrialización de los cincuenta⁶⁹.

Al contemplar el panorama más amplio, qué tanto se avanzó en términos socioeconómicos y, en efecto, políticos. En Puerto Rico, no es descabellado concluir que, tanto la industrialización como los programas de beneficencia federal, reforzados a partir de los años sesenta—incluido el Seguro Social y el Medicare— representaron soluciones superficiales para atender la inmediatez de problemas significativamente complejos. Nunca fueron programas pensados para erradicar ni la pobreza ni la desigualdad socioeconómica a largo plazo. En cambio, generaron nuevos patrones de dependencia económica que, lejos de movilizar la economía de manera integral, anquilosaron paulatinamente las posibilidades de movilidad social de los sectores en mayor desventaja. En la década de 1970, la asignación de Seguro Social y de asistencia pública llegó a representar el 18 por ciento del ingreso familiar promedio en Puerto Rico; esta suma se elevó a 35 por ciento en la década de 1990.

⁶⁹ Sobre la persistencia de la pobreza en Puerto Rico, véase: Bernardo Kliksberg y Marcia Rivera Quintero, “Capítulo I. Pobreza y desigualdad: límites al desarrollo de Puerto Rico.” *El capital social movilizadо contra la pobreza: la experiencia del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico*. Buenos Aires, San José: UNESCO. Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico CLACSO, 2007; María E. Enchautegui Román, et al. *Los efectos del COVID-19 en la seguridad económica de la niñez y familias en Puerto Rico: Vulnerabilidades, proyecciones y recomendaciones*. Instituto del Desarrollo de la Juventud, 26 de mayo de 2020.

Posibles conclusiones

Al comparar el desarrollo histórico de los pentecostalismos cubano y puertorriqueño entre 1959 y 1990, el énfasis discursivo en la sanidad divina se destaca más en Puerto Rico. Una posible explicación ante este contraste —que merece estudiarse más ampliamente en futuras investigaciones— es que existe una relación entre la incapacidad estatal de crear y sostener sistemas de salud efectivos, con nociones y acciones coherentes de derecho igualitario a la salud, y el reavivamiento de la sanidad divina en calidad de discurso proselitista, mercadeable y pseudocientífico. Los milagros físicos que ofrecen las iglesias pentecostales —y neopentecostales— suelen ser más y mejor recibidos en sociedades estatales que no cuentan con sistemas de salud enteramente efectivos y confiables. En términos historiográficos y sociológicos, podría concluirse que el auge de los discursos de sanidad divina es más fértil en contextos donde no ha logrado trascenderse la desigualdad socioeconómica como normativa civil y cultural.

En el caso de Cuba, la Revolución apostó a la fórmula comunista para estructurar un sistema de salud cuyas garantías de justicia social llegaron a ser muy prometedoras, al menos hasta el inesperado estallido del *periodo especial*. Muy probablemente, aunque no encontró una absoluta simpatía en los movimientos pentecostales, esta atmósfera política terminó moldeando el discurso proselitista de estos últimos —irónicamente. En efecto, aunque la doctrina pentecostal de la sanidad divina no dejó de predicarse en las iglesias cubanas, parece presentarse como promesa complementaria, compatible con nociones científicistas, y no como pieza clave en sus prédicas.

En Puerto Rico, el desarrollo del sistema de salud pública tuvo muy poco espacio para establecer una agenda o apuesta propia durante el siglo XX. La irreparable intervención federal de Estados Unidos, en virtud de la situación colonial de la isla, condujo al desarrollo de un sistema de salud basado mucho más en las necesidades capitalistas del creciente mercado de las

aseguradoras de salud, que en la auténtica búsqueda de soluciones salubristas de interés social. Las asignaciones federales de Medicare y Medicaid, desde la década de 1960, representaron soluciones vagas que, al no venir acompañadas de proyectos gubernamentales suficientemente coherentes para erradicar la pobreza y la desigualdad social, se eternizaron como remedios todavía parciales.

Muy a tono con el miedo rojo y los aires anticomunistas de la Guerra Fría, destilados con mayor fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, el Estado invirtió más energías en demonizar toda propuesta de reivindicación social que en proponer nuevas ideas. A raíz de estas tendencias, desde mediados del siglo XX, Puerto Rico observó el desarrollo y fortalecimiento sostenido de los movimientos pentecostales.

Por otro lado, debe apuntarse que la sanidad divina —aún hoy— suele ser una alternativa más que atractiva cada vez que promete una solución inmediata a intrincados enigmas que las esferas científicas aún estiman quiméricos. Desde las últimas décadas del siglo XX, en pleno auge de la globalización, las ansiedades sociales tienen otra escala, a la vez que son espejo de nuevas expectativas psicológicas. Hace tiempo que los relojes no suenan a arena; ahora detonan y cada vez extraña menos. El creciente descrédito del pensamiento ilustrado o científico sumado al afán permanente de acceso rápido a respuestas cortas —preferiblemente videográficas o enumeradas del uno al diez— son factores sociológicos que posibilitan que la sanidad divina continúe validándose como opción real, lejos de estimarse como una propuesta rancia, de aire prehistórico o medieval.

CAPÍTULO 3

Encrucijadas teológicas frente a la participación pentecostal en el ámbito político: una mirada al contrapunto cubano-puertorriqueño (1959-1980)

*De mano en mano se pasa la verdad, y en cada mano olvidará
algo de cierto, y también se llevará de cada mano el parecer.
Si camináramos calendario atrás, todo estaría al revés. [...]
Jerusalén, año cero, fue el lugar donde ocurrió o no.
Fue enemigo del imperio y amigo de la palabra,
decía que todo era para todos [...] el rey de los judíos,
el hijo de los hombres, el Cristo, el nazareno lo llamaban.*

Silvio Rodríguez
Jerusalén, año cero (Cuba, 1969)¹

*Yo recuerdo que en un sueño, en una montaña yo estaba
sentada, y a través del cielo azul, oí una voz que me llamaba.
Y yo pude comprobar que era la voz de Dios que me hablaba
y me dijo: “Ven, que el fin, el fin ya esta cercano. He aquí, yo
vengo pronto. Retén lo que tienes para que ninguno tome tu
corona”.*

Las Hermanitas Rivera²
Un sueño (Puerto Rico, c. 1974)

Entre todos sus favores, que no son pocos, las canciones retratan tiempos en más de un sentido. Así terminan capturando los espejos más remotos al interior del espejo que nos hace frente. Los anteriores epígrafes musicales nacieron en tierras vecinas, años cercanos. Sin embargo, dejan entrever inquietudes y enfoques existenciales muy distintos. Mientras un juvenil Silvio Rodríguez, en los más frescos aires de la Revolución cubana, invitaba a cuestionar la verdad más profunda de la era cristiana —a caminar *calendario atrás* hasta *Jerusalén, año cero*, para hablar del Cristo que

¹ Víctor Casaus y Luis Rogelio Nogueras, *Silvio: que levante la mano la guitarra*. Ediciones La Memoria, 2017: 116-117.

² Las Hermanitas Rivera se destacaron como un respetado grupo musical pentecostal a partir de la década de 1960 hasta los años noventa en Puerto Rico. Su primera grabación se tituló *Está en mí*, en 1967. Para entonces eran dos niñas humacaeñas, Evelyn y Lucy, hermanas biológicas dirigidas por su padre, Rafael Rivera, guitarrista y creyente pentecostal. Luego, se sumaron otras dos hermanas, Migdalia y Mary, convirtiéndose en un reconocido cuarteto femenino que marcó la cultura musical del pentecostalismo puertorriqueño.

fue enemigo del imperio— el armonioso canto pentecostal de las Hermanitas Rivera en Puerto Rico, hablaba más de un sueño cristiano anclado en la esperanza de un final milagroso de cara al *cielo azul*.

Para sumar contrapuntos, mientras el Cristo de Silvio *decía que todo era para todos*, allá por alguna montaña boricua se escuchaba una voz que, a nombre del mismo Cristo, hacía un llamado muy diferente: “Retén lo que tienes para que ninguno tome tu corona”. Si admitimos que *la voz de Dios* nunca ha sido, precisamente, la más diáfana —digamos que, de inteligible, todavía no tiene fama— toda incongruencia anterior es irrelevante. Lo que sí comienzan a sugerir los epígrafes contrastados es que, al correr de las décadas de 1960 y 1970, la apuesta de Cuba al comunismo y el arraigo de lógicas capitalistas en Puerto Rico no tuvo consecuencias únicamente políticas y económicas en contextos diferenciables. Tuvo profundos efectos culturales, desde donde emergieron poderosas cosmovisiones, incluyendo orientaciones teológicas y reorientaciones político-religiosas que merecen estudio. En ánimo de documentar y analizar algunos de los rasgos históricos de esta tendencia, observemos el devenir de los movimientos pentecostales, en calidad de ejemplo, al interior del perímetro cubano-puertorriqueño.

El devenir político del pentecostalismo: notas recientes

Al estudiar la actitud política de los sectores pentecostales en Cuba y Puerto Rico, se descubren tendencias que varían de lugar en lugar, pero también pueden identificarse patrones medulares en términos teológicos y políticos. Desde luego, no nos encontramos ante un movimiento necesariamente homogéneo y predecible, mucho menos si se admite su complejidad como corriente global. Sin embargo, con pocas aunque importantes excepciones, el discurso político-religioso predominante, o más difundido por el liderato pentecostal, continúa siendo de

tendencia integrista³ y fundamentalista⁴. Muy a pesar del esfuerzo de conciliar la teología pentecostal con la teología de la liberación a partir de la década de 1960, actualmente, tanto en Cuba como en Puerto Rico, la feligresía pentecostal suele secundar premisas conservadoras en la arena política. Basta atisbar la historia relativamente reciente.

En el caso puertorriqueño, la Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico (FRAPE) se reconoce como el organismo político-religioso más representativo del pentecostalismo en la isla. Desde su inscripción formal⁵ como corporación sin fines de lucro el 1 de junio de 1988, la FRAPE ha cobrado protagonismo político como organismo autónomo, de inclinación hermética ante consideraciones de interés ecuménico o secularista. Hasta la fecha, solo ha sido consistentemente reaccionaria alrededor de dos controversias temáticas que aún se reiteran: la libertad de culto y de proselitismo, y los preceptos de moral, familia y género. Interesantemente, aunque esta corporación religiosa en Puerto Rico no necesariamente se distingue por su ávido ánimo de afiliación a otras colectividades eclesiásticas, desde septiembre de 2011 se unió a la *National Hispanic Christian Leadership Conference* (Conferencia Nacional de Liderazgo Cristiano Hispano), también conocida como la *Hispanic Evangelical Association* (Asociación Evangélica Hispana). Esta última comenzó a organizarse en 1992 y hoy reúne a más de 2000 iglesias, por lo que se considera la asociación hispano-cristiana más grande de Estados Unidos. La preside el reverendo Samuel Rodríguez, de ascendencia puertorriqueña, uno de los más vocales defensores de la administración presidencial de Donald Trump y de sus políticas migratorias, anti-aborto y a

³ Se consideran integristas aquellas ideologías políticas o religiosas que se oponen categóricamente a cualquier medida que consideran contraria a sus principios doctrinales.

⁴ En términos teológicos, se definen como fundamentalistas aquellas corrientes religiosas que promueven la interpretación literal de los textos sagrados. Véase: Juan José Tamayo, “El fundamentalismo religioso.” *Fundamentalismos y diálogos entre religiones*, Editorial Trotta, 2004: 73-98; Ofelia Pérez Cruz, “Fundamentalismos religiosos y pugnas hegemónicas: apuntes y reflexiones desde Cuba.” La Habana, Cuba: CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, c. 2007.

⁵ Debe apuntarse que, a pesar de que la FRAPE existía desde 1978, su inscripción como corporación sin fines de lucro se formalizó en 1988.

favor de los intereses fiscales de las iglesias. En efecto, sin negar que puedan haber líderes e incluso voces teológicas pentecostales que no comulgan con la inclinación derechista de la FRAPE, la vocalidad adquirida por dicha corporación se impone en el contexto puertorriqueño, con posturas políticas que son todo menos neutrales o liberacionistas.

En el caso cubano, aunque después de la Revolución de 1959 se deceleró el ritmo de crecimiento político-religioso de los movimientos pentecostales, se ha observado su fortalecimiento exponencial desde la década de 1990, a raíz de la crisis político-económica que desencadenó el *periodo especial*, tras la caída de la Unión Soviética. En términos discursivos, el pentecostalismo cubano se expuso, inescapablemente, a los vientos de importantes reflexiones políticas, sociológicas y teológicas a la sazón de la Revolución cubana, el primer experimento socialista en el Caribe. La consecuente ruptura de muchas iglesias con las llamadas *iglesias madres* en Estados Unidos abrió paso al surgimiento de un pentecostalismo relativamente independiente en Cuba, abierto a sus propias divagaciones creativas y adaptaciones políticas. Algunos líderes de este movimiento se sumaron a la agenda revolucionaria desde sus inicios y, en adelante, se hicieron eco de aspiraciones ecuménicas de justicia social. Más adelante, no pocos miraron con desencanto el giro al llamado *ateísmo científico* a manera de política confesional del Estado cubano, en función de la Constitución de 1976⁶, pero sostuvieron sus cultos subordinados a la regulación estatal. Sin embargo, el inesperado fortalecimiento del pentecostalismo cubano en los años noventa pasó factura más tarde.

⁶ Según dicta el Artículo 54 de la Constitución de 1976: (1) “El Estado socialista, que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a preferir cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su referencia. (2) La ley regula las actividades de las instituciones religiosas. (3) Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la Revolución, a la educación o al cumplimiento de los deberes de trabajar, defender la patria con las armas, reverenciar sus símbolos y los demás deberes establecidos por la Constitución”. La eventual Constitución de 1992 flexibilizó la regulación estatal de la libertad de culto en su Artículo 8: “El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. En la República de Cuba, las instituciones religiosas están separadas del Estado. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración”.

En el más reciente proceso de reforma constitucional en Cuba —anunciado oficialmente en abril de 2016 y culminado en febrero de 2019— por primera vez en la historia cubana posrevolucionaria, las iglesias pentecostales comenzaron a perfilarse como frente de oposición política, junto a otras denominaciones eclesiásticas. Uno de los temas más polarizantes fue la aprobación del matrimonio igualitario como cláusula constitucional. En efecto, gran parte del liderato pentecostal, junto a los sectores religiosos más conservadores, levantó una decidida campaña a favor del *no* a la ratificación del orden propuesto, que llegó a aludir a *principios comunistas*⁷. Su consigna fue consistente a través de carteles y propaganda en las mismas iglesias: “Estoy a favor del diseño original: la familia como Dios la creó (matrimonio hombre + mujer)”. Originalmente, el artículo 68 del borrador propuesto de la Carta Magna definía el matrimonio como “la unión voluntaria consensuada entre dos personas, sin especificar sexo”⁸. Se proyectaba que esta sería una medida jurídica de avanzada histórica para la comunidad LGBTQIA+ en Cuba. Pero, contra todo pronóstico, la controversia popular escaló a tal punto que el Parlamento cubano retiró la definición referida del borrador constitucional y postergó su elaboración jurídica, delegándola al Código de Familia⁹. Después de un complejo proceso de consulta popular, la nueva constitución cubana se aprobó de todas formas con el respaldo del 73.3 por ciento del voto electoral. Aún así, no deberíamos pasar por alto un gran detalle: el voto opositor representó una cifra récord en la historia electoral posrevolucionaria.

⁷ Mario J. Pentón, “Evangélicos en Cuba: el matrimonio gay no cabe en un país comunista.” *El Nuevo Herald*, 6 de julio de 2018; Rev. Árida León Báez et al., “Declaración oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal Asambleas de Dios, las Convenciones Bautistas Occidental y Oriental, la Liga Evangélica de Cuba y la Iglesia Metodista en Cuba.” 28 de junio de 2018.

⁸ Karina Espinoza, “La nueva constitución de Cuba abre paso al matrimonio homosexual.” *Cultura Colectiva News*, 21 de julio de 2018.

⁹ En ánimo de “respetar todas las opiniones”, la decimoprimer disposición transitoria del texto final de la Constitución cubana dicta: “Atendiendo a los resultados de la Consulta Popular realizada, la Asamblea Nacional del Poder Popular dispondrá, en el plazo de dos años de vigencia de la Constitución, iniciar el proceso de consulta popular y referendo del proyecto de Código de Familia, en el que debe figurar la forma de constituir el matrimonio” (*Ibidem.*).

Aunque todavía se estima que los movimientos pentecostales son minoritarios entre el amplio espectro de religiosidades e instituciones religiosas en Cuba, esta reciente coyuntura levanta varias interrogantes y, solo a primera vista, pone en evidencia dos procesos a considerar. En primer lugar, trasluce la prevalencia de posturas fundamentalistas en el pentecostalismo, aún en medio de una atmósfera comunista particularmente abierta al influjo teórico de las teologías de la liberación y de la revolución, de presumida apertura hermenéutica. En segundo lugar, casi sorpresivamente, queda al descubierto la creciente influencia de este complejo sector religioso en el ámbito sociopolítico cubano. ¿Se sostendrá esta tendencia? ¿Tendrá el pentecostalismo cubano el potencial suficiente para fortalecerse, en adelante, como cuerpo opositor ante el régimen unipartidista en Cuba? Sin duda, confirmar esta conjetura dependerá de múltiples factores que, por hoy, resultan escurridizos. Mientras queda mucho por verse, las próximas páginas se concentrarán en lo ya visto. En esta suerte de *déjà vu*, acaso con menos zozobra, se explicarán los orígenes de la teología pentecostal y se compararán los efectos sociopolíticos de su tránsito por Cuba y Puerto Rico, sobre todo entre las décadas de 1960 y 1970.

Los orígenes de la teología pentecostal

Muy a pesar de la fascinante narrativa del día de Pentecostés, con su espectacular relato de la llegada del Espíritu Santo transfigurado en lenguas de fuego, el pentecostalismo no se originó por combustión espontánea. Y es que ningún movimiento religioso surge realmente por generación instantánea. Por más que presuma de contar con la revelación más clarividente de las verdades del universo —o del multiverso— difícilmente cuenta con una definición inmediata, unánime, final e irrefutable de *Dios* o de *lo divino*. Ni de la noche a la mañana, ni dos milenios más tarde: el cristianismo es el más vivo ejemplo.

Tomando en cuenta, entonces, que los caminos de la teología, ese intento irremediadamente humano de descifrar un *orden sagrado*, pueden ser insufriblemente laberínticos e interminables, no debe sorprendernos que en el pentecostalismo pueda coexistir más de una convención o propuesta teológica. Ni hablar del caso del neopentecostalismo, que tiene sus propios entuertos existenciales y, por definición, es de desarrollo más reciente. Aún así, se reiteran tendencias discursivas y razonamientos que apuntan a una noción teológica predominante en el pentecostalismo: “Dios no cambia”. Podría decirse que esta es la fe matriz desde la cual se hilvana la teología pentecostal más hegemónica, cuyo predicado descansa en la interpretación del relato bíblico del día de Pentecostés. De ahí parte su doctrina de la salvación o su soteriología, anclada en la idea de que el dios del tiempo de los apóstoles —tras la resurrección de su hijo Jesús, el advenimiento consolador del Espíritu Santo y el despunte de la llamada iglesia primitiva— es “el mismo ayer, y hoy, y por los siglos”, en alusión al versículo bíblico de Hebreos 13:8.

Se impone de inmediato un gran dilema hermenéutico. Por un lado, tomando en cuenta que el pentecostalismo pretende reconocerse en el espejo de la iglesia primitiva, podría suponerse que su teología valida la imagen de un dios que adviene en los *postreros días* como consolador de todos, redentor de *judíos y gentiles*, pero muy especialmente de los sectores marginados y oprimidos. Sin embargo, si se valida la percepción teológica de que este dios es simultáneamente inamovible y, por lo tanto, ahistórico, ¿cómo y bajo qué preceptos de justicia se supone que obra hoy, de acuerdo a la fe pentecostal?

Mientras este dilema persiste y se presta a serias discordancias, el llamado *evangelio completo* o *cuadrangular* del pentecostalismo se apoya en cuatro credos fundamentales: la salvación, la sanidad divina, el bautismo en el Espíritu Santo —que se manifiesta a través de la *glossolalia*: la facultad de hablar en lenguas— y la segunda venida de Cristo. Se estima que la

salvación o justificación se adquiere mediante el acto de fe de la conversión, acto de redención instantánea que solo se sostiene mediante el llamado proceso de *santificación en Cristo*. Ciertamente, esta creencia tiene puntos de encuentro con otras corrientes cristianas, tanto católicas como protestantes, que separan conceptualmente la conversión de otras fases redentoras, como la experiencia del bautismo, por ejemplo. En esta línea se encuentran el anglicanismo, el puritanismo, el pietismo y el metodismo¹⁰. Al igual que en dichas vertientes cristianas, se espera que todo converso pentecostal obedezca estrictamente normas específicas, como parte de su demostración de fe o proceso de *santificación*¹¹.

Son los últimos tres credos de la teología pentecostal los que comienzan a demarcar importantes contrastes con otras teologías: la creencia en la sanidad divina —detallada en el capítulo anterior— en el bautismo del Espíritu Santo y en la segunda venida de Cristo. La sanidad divina es probablemente el don carismático más destacado en los evangelios y relatos apostólicos sobre la vida de Jesús. Ciertamente, no es una creencia exclusiva del pentecostalismo, pero es en este último donde se espectaculariza más comúnmente como rito litúrgico. Por su parte, desde sus orígenes luteranos y calvinistas, el protestantismo clásico promueve la creencia en el *cesacionismo*, que postula que los llamados dones del Espíritu Santo¹² —incluida la sanidad divina y el hablar en otras lenguas, en función del bautismo del Espíritu Santo— solo fueron otorgados a los apóstoles y primeros evangelistas y dejaron de encarnarse una vez culminó la escritura del Nuevo

¹⁰ Donald W. Dayton, *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Nueva Creación, 1991: 17-36.

¹¹ Suelen destacarse normas como congregarse regularmente, someter diezmo, observar un comportamiento totalmente abstemio en el que se prohíbe tanto el consumo de bebidas alcohólicas, como el baile, el sexo prematrimonial, entre otros placeres que se consideran mundanos. En las iglesias más conservadoras, se prohíbe incluso visitar el cine y escuchar música secular, y se exige a las mujeres no vestir pantalones ni utilizar maquillaje, o ningún tipo de accesorio *vanidoso* con tal de, presuntamente, no ser *objetos de tentación*.

¹² Se conocen como *dones del Espíritu* aquellos reconocidos por el apóstol san Pablo en su primera epístola a los corintios (1 Corintios 12:7-10): “Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho. Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu. A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas”.

Testamento, a inicios del tercer siglo de la era cristiana. Uno de los más destacados defensores de esta premisa fue el teólogo estadounidense y presbiteriano Benjamin B. Warfield, distinguido crítico de las llamadas sectas pentecostales en sus comienzos, por su insistente re-invocación del don de la sanidad y de la *glossolalia*¹³, entre otros dones apostólicos¹⁴.

La creencia en la segunda venida de Cristo, o en el también llamado *rapto de la iglesia*, resume la escatología pentecostal o su imaginario sobre el porvenir. El pentecostalismo se inclina al llamado *premilennialismo*¹⁵ *dispensacional*¹⁶. Este asegura que la segunda venida de Cristo, será antes del advenimiento del *reino de Dios*, descrito en el capítulo 20 del libro de Apocalipsis como un milenio¹⁷. De la interpretación fugaz y literal de este pasaje bíblico se nutren generalmente las

¹³ La manifestación de la *glossolalia* llegó a ser tan esencial en el pentecostalismo a lo largo de su desarrollo durante el siglo XX, que en las iglesias más tradicionales aún prevalece la idea de que hablar en lenguas durante la manifestación del *bautismo del Espíritu Santo* es señal indiscutible de santificación y de salvación. Se cuestiona la fe y el grado de santificación de aquellos feligreses que no exhiben este don. Con el auge del neopentecostalismo y su teología de la prosperidad, esta actitud se ha flexibilizado. En esta nueva tendencia, no se descarta la importancia ritual y ambiental de la *glossolalia*, pero el éxito material y financiero de los feligreses tiene mayor observancia.

¹⁴ Dayton 12; L. Philip Barnes, "Miracles, Charismata and Benjamin B. Warfield." *The Evangelical Quarterly*, vol. 67, no. 3, 1995: 219-243.

¹⁵ Por definición, el premilennialismo se opone al postmilennialismo, cuyo esquema escatológico ubica la segunda venida de Cristo después del aludido milenio. Dentro de la concepción postmilennial, la mención de una era de mil años en la profecía apocalíptica tiene un carácter simbólico y atemporal. Por lo tanto, el reino de Dios podría valorarse como una edad en curso, donde *la iglesia* tiene la responsabilidad de asumir un rol protagónico como portavoz de orden y justicia. Por otra parte, el premilennialismo se subdivide entre el *dispensacional* y el *histórico*. Ambos proponen un entendimiento semejante del destino de *la iglesia* vis à vis el de Israel, como representaciones paralelas del *pueblo escogido* por Dios para dominar la Tierra durante su reino. Por lo mismo, tienden a favorecer posturas categóricamente sionistas y anti-Palestina. Se separan, sin embargo, en sus disertaciones sobre cuándo se cumplirá la profecía de la *gran tribulación*, referida en el capítulo 24 del evangelio de Mateo. En efecto, el premilennialismo dispensacional cree que los creyentes serán arrebatados de la Tierra antes de la gran tribulación, lo que se conoce como *pretribulacionismo*. Entre tanto, el premilennialismo histórico es posttribulacionista, por lo que postula lo opuesto y advierte que *la iglesia* tendrá que atravesar el periodo de gran tribulación antes de la segunda venida de Cristo.

¹⁶ De acuerdo al *dispensacionalismo*, desde la crucifixión y resurrección de Cristo hasta el presente, comenzó la llamada *edad de la iglesia*, por lo que esta última entró en un periodo de dispensación o gracia, a la espera de la segunda venida de Cristo y del arrebatamiento de los justos y *muertos en Cristo*.

¹⁷ Esta noción *milenial*, se suele tomar del libro de Apocalipsis, capítulo 20: "Y vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás, y lo ató *por mil años*; y lo arrojó al abismo, y lo cerró y lo selló sobre él, para que no engañara más a las naciones, hasta que se cumplieran *los mil años*; después de esto debe ser desatado por un poco de tiempo. También vi tronos, y se sentaron sobre ellos, y se les concedió autoridad para juzgar. Y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y a los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni habían recibido la marca sobre su frente ni sobre su mano; y volvieron a la vida y reinaron con Cristo *por mil años*. Los demás muertos no volvieron a la vida hasta que se cumplieron *los mil años*. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo es el que tiene parte en la primera resurrección; la muerte segunda no

consignas proselitistas del pentecostalismo, que comúnmente refuerzan el clásico imaginario dantesco del infierno. Para evadir el *lago de fuego*, llaman al arrepentimiento de todo cuanto significan como *pecado*. El futuro se define entonces en clave apocalíptica, lo que induce a acciones condicionadas al miedo antes que a estrictas convicciones éticas o de justicia. Por esta razón, los creyentes más ortodoxos dentro de este movimiento suelen comprender y vivir el presente como una permanente anticipación del final de los tiempos, como si el hoy fuese un pozo o túnel vertical desde el que se embeben y codifican señales que advierten —desde otro lado y con reverberación profética— la cercanía de la segunda venida de Cristo. A raíz de esta cosmovisión, la vasta mayoría de las denominaciones pentecostales otorga poco o ningún espacio a la re-imaginación sociopolítica del presente, mucho menos en dirección contraria a los márgenes del *statu quo*.

Podría argumentarse que lo que separa a la escatología pentecostal de otras nociones cristianas sobre un fin venidero es que, esta última, parte de la premisa de que el *reino de Dios* sobre la Tierra, y la consecuente *derrota del mal*, comenzarán solo después del *rapto de la iglesia*. En todo caso, se percibe el *reino de Dios* como proyección futurista y, en función de esta noción contemplativa, se entiende que los verdaderos creyentes deben esperar pacientemente el cumplimiento profético de la voluntad providencial dictada en la Biblia. De esta suerte de

tiene poder sobre estos sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con Él *por mil años*. Cuando *los mil años* se cumplan, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a engañar a las naciones que están en los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de reunir las para la batalla; el número de ellas es como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, rodearon el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descendió fuego del cielo y los devoró. Y el diablo que los engañaba fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde también están la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos. Y vi un gran trono blanco y al que estaba sentado en él, de cuya presencia huyeron la tierra y el cielo, y no se halló lugar para ellos. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono, y los libros fueron abiertos; y otro libro fue abierto, que es el libro de la vida, y los muertos fueron juzgados por lo que estaba escrito en los libros, según sus obras. Y el mar entregó los muertos que estaban en él, y la Muerte y el Hades entregaron a los muertos que estaban en ellos; y fueron juzgados, cada uno según sus obras. Y la Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda: el lago de fuego. Y el que no se encontraba inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego”.

futurismo estático, a partir de la lectura fundamentalista del libro de Apocalipsis, se deriva la común apatía pentecostal a intervenir en lo que se entiende que es el previsible curso de la historia.

Aunque esta tendencia pasiva fue consistente, al menos hasta las últimas décadas del siglo XX —particularmente, en los casos de Cuba y Puerto Rico— debe subrayarse que no necesariamente terminó haciendo justicia a las intenciones iniciales de las voces pioneras del movimiento pentecostal, entre finales del siglo XIX y los inicios del siglo XX. Léase, por ejemplo, el siguiente fragmento de un mensaje atribuido a Charles F. Parham en 1902, emblemático predicador del pentecostalismo temprano en Estados Unidos.

Cristo no dejó a sus hijos que creían en él sin señales distintivas que los acompañaran para que el mundo supiera quiénes eran cristianos y quiénes no. Tampoco mandó a sus siervos a predicar vagas teorías especulativas de un mundo venidero, sino que *les dio poder para aliviar a la humanidad*: alimentando a los hambrientos, vistiendo a los desnudos, sanando a los enfermos, expulsando demonios, hablando en lenguas nuevas, confirmando la palabra para edificación propia —todo en Cristo Jesús— por medio de signos externos y visibles¹⁸.

A juzgar por estas expresiones, podría inferirse que en los primeros grupos pentecostales, o de perfil proto-pentecostal, circulaba una muy determinada esperanza de contribuir a una reforma social, aunque no fuese decidida o conscientemente política. ¿Qué ocurrió en el camino? ¿Cómo fue que, del ánimo proactivo de *aliviar a la humanidad*, este movimiento pasó prontamente a la resignación sistémica y a la conformidad política? La respuesta a estas interrogantes podría estar en el estudio del influjo del fundamentalismo en la historia del pentecostalismo. ¿Cómo fue que esta tendencia hermenéutica, extremista en rigor, se arraigó paulatinamente en esta corriente

¹⁸ Dayton 12.

religiosa y, muy probablemente, terminó secuestrando sus más ambiciosas esperanzas de empoderar a los sectores sociales subestimados históricamente?

Las raíces *dominionistas* del fundamentalismo pentecostal

El concepto cristiano del *fundamentalismo* se gestó primero en el protestantismo y se desarrolló en Estados Unidos desde comienzos del siglo XX¹⁹. Recordemos que a finales del siglo XIX incidieron variadas coyunturas históricas en Estados Unidos, que lejos de delimitar rigurosamente los perímetros políticos de las iglesias y del Estado, pavimentaron sus puentes de interacción. La inmigración masiva, la Guerra Civil, la agenda progresivista, la urbanización e industrialización aceleradas, la promoción de las teorías darwinistas, entre otros eventos, contribuyeron a la gestión de nuevas reacciones y posturas ante y desde lo religioso. Las previsiones apocalípticas de algunos sectores eclesiásticos no se hicieron esperar, como contrarrespuesta al secularismo post-ilustrado de los siglos XIX y XX. De su lado comenzaron a fundarse instituciones religiosas económicamente autónomas, contando con el apoyo de reconocidos empresarios.

En este contexto entraron a escena líderes religiosos muy influyentes que sentaron precedentes para el eventual desarrollo de la derecha cristiana durante el siglo XX en Estados Unidos. Ellos cultivaron la idea de que ser cristiano fundamentalista era *ser patriota*, categoría que para entonces se solía ceñir a nociones eminentemente etnocentristas. La Primera Guerra Mundial y la Revolución Bolchevique bulleron este sentido de religiosidad-nacionalista, acompañándole de un profundo terror al comunismo (*red scare*) y un creciente antisemitismo que vinculaba a los

¹⁹ Félix Páez Galián, “Los orígenes del fundamentalismo.” *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, vol. 1, 2006: 17-29.

judíos a movimientos libertinos o de dudosa moralidad —tales como la entonces incipiente industria de cine en Hollywood, por ejemplo²⁰.

En 1919, se fundó la *World Christian Fundamentals Association* (WCFA). Ser fundamentalista, optar por el literalismo bíblico, se definía como un comportamiento honroso y, más aún, como imperativo político. De hecho, quizás la mejor prueba del gran empuje de esta ideología fue el legendario, aunque temporal, triunfo constitucional del prohibicionismo en 1920²¹. A la ansiedad abstemia se sumó la guerra contra las ideas evolucionistas en el sistema de educación. Esta polémica llegó a su clímax en 1925, cuando el estado de Tennessee condenó a John T. Scopes, un joven profesor de biología en Dayton, por explicar a sus alumnos la teoría de la evolución, ignorando así la ley estatal Butler, que prohibía enseñar cualquier teoría contraria al relato creacionista²².

En términos mediáticos, se comenzó a instituir toda una industria en torno a la opinión político-religiosa en el escenario público. Uno de los pioneros de esta tendencia fue Billy Sunday, conductor de radio y carismático ex-pelotero que comparaba el cristianismo al perfeccionamiento muscular y anunciaba que la llegada del anticristo sería en 1935. Sus predicas conservadoras se articulaban en nombre del *antimodernismo* y del poder *civilizador* de la *santidad* cristiana. En cuanto Sunday se convirtió en una voz religiosa representativa y validada en los medios de comunicación estadounidense, sus campañas de opinión política fueron auspiciadas por poderosos

²⁰ Curiosamente, durante la segunda mitad del siglo XX el fundamentalismo cristiano pasó, de ser originalmente antisemita, a promover discursos sionistas, al extremo de glorificar la memoria judía y utilizarle como referente simbólico de auto-legitimación. Este cambio se inspiró muy probablemente en el reconocimiento internacional del Estado de Israel en 1948 y se consolidó eventualmente tras la divulgación mediática de las memorias del “Holocausto” en calidad de trauma histórico. William Martin, *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America*. New York: Broadway Books, 1996: 11.

²¹ Mayra Rosario Urrutia, “Hacia un mundo “abstemio”: la prohibición del alcohol en Puerto Rico.” *Departamento de Historia*, vol. M.S., Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 1993.

²² Edward J. Larson, “The Scopes Trial and the Evolving Concept of Freedom.” *Virginia Law Review*, vol. 85, no. 3, 1999: 503-529.

apellidos tales como: Rockefeller, Morgan, Carnegie, Wanamaker, McCormick, Armour, Swift, Edison y Marshall Field²³. Fue con la anuencia de un sector empresarial y económicamente poderoso, que comenzaron a fundarse, en calidad autónoma, iniciativas y asociaciones políticamente ejemplares, en función de argumentos religiosos.

Durante y después de la Segunda Guerra Mundial, se amplió el espacio de influencia de la derecha cristiana en Estados Unidos. Se fundaron, casi en cadena, diversas organizaciones político-religiosas: *American Council of Christian Churches* (1941), *National Association of Evangelicals* (1942), *Youth for Christ* (1944), *National Religious Broadcasters* (1944), *National Council of Churches* (1950), *Hargis' Christian Crusade* (1950), *Mothers for Moral America* (1964), *Morality in Media* (1962), *The Moral Majority* (1976-1989), *Christian Coalition of America* (1989), entre otras asociaciones en nombre del poder evangélico. Una de las más paradigmáticas fue *Youth for Christ* (YFC), espacio en el que debutó como líder el entonces joven evangelista Billy Graham²⁴. Se percibía que la juventud cristiana, de regreso tras la guerra, sería la más vulnerable ante la incertidumbre de nuevos tiempos. El carisma y la energía juvenil de Graham fueron instrumentales para el éxito exponencial de la YFC. Esta última se distinguió principalmente por proponer nuevas estrategias de proselitismo, particularmente influenciadas por las tendencias seculares de publicidad que apelaban, por lo tanto, a las sensibilidades populares. A tales efectos, la YFC utilizaba propaganda con slogans tales como: *Old-fashioned Truth for Up-to-Date Youth* o *Geared to the Times, but Anchored to the Rock*. En palabras de Graham, el propósito de estas técnicas de evangelización era “golpear entre los ojos a los jóvenes con el evangelio” (*We punched them right between the eyes with the gospel*)²⁵.

²³ Martin 10.

²⁴ *Ibid.* 25-46.

²⁵ *Ibid.* 26.

La multiplicación de organizaciones político-religiosas no solo produjo instancias más comprometedoras de diálogo entre las iglesias y el Estado sino que sirvió de coyuntura para la radicalización del discurso fundamentalista allende Estados Unidos. Entre tanto, los argumentos que se solían articular en función del literalismo bíblico adquirieron un matiz más desafiante en cuanto comenzaron a verse influenciados por la teología dominionista²⁶. Esta última se basaba en la interpretación literal de Génesis 1:28, narración bíblica en la que Dios ordena a Eva y Adán: “Fructificaos y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se muevan sobre la tierra”.

El dominionismo postula que el mandato divino de *sojuzgar* y *señorear* la tierra implica que el deber del cristianismo es controlar todos los ordenes terrenales. Este presupuesto fundamentalista tiene un trasfondo histórico complejo que ciertamente no se originó en el siglo XX, pero reincidió como corriente ideológica en los años setenta. Resurgió como tendencia discursiva gracias a las publicaciones y argumentos del teólogo estadounidense Rousas John Rushdoony²⁷, fundador calvinista del llamado *reconstruccionismo cristiano*. Aunque los postulados de Rushdoony resultaron controversiales hasta para algunos sectores de la derecha cristiana, por cuanto proponían el desarrollo de una estricta teocracia cristiana, sus ideas básicas de pregonar la infalibilidad bíblica y de rescatar el *reino de Dios* mediante la participación cristiana en el escenario político, no cayeron necesariamente en terreno baldío. Figuras tan emblemáticas como Jerry Falwell, portavoz y fundador de la Mayoría Moral (*The Moral Majority*), y el tele-evangelista Pat Robertson, creador de la Coalición Cristiana (*Christian Coalition of America*) y conductor del programa televisivo El Club 700 desde 1966, endorsaron los planteamientos del

²⁶ Natalie Goldstein, *Religion and the State*. Nueva York: Infobase Publishing, 2010: 95-98.

²⁷ *Ibid.* 95.

reconstruccionismo cristiano²⁸. En adelante, se popularizó el uso de un discurso fundamentalista mucho más ambicioso en términos sociopolíticos y económicos y, en este tono, se aunaron voces protestantes, católicas, judías, mormonas, todas de ánimo conservador²⁹.

Del auge fundamentalista al despertar político del pentecostalismo en Puerto Rico

Si por Estados Unidos llovían los discursos fundamentalistas en la escena de la derecha cristiana, era de esperarse que en Puerto Rico no escamparían. Sin embargo, todavía en la década de 1960, los movimientos pentecostales se distinguían por su aislamiento político. Fue desde el catolicismo que comenzaron a configurarse esfuerzos político-religiosos más contundentes. Desde 1957, el representante cameral José Luis Feliú Pesquera³⁰, ferviente católico adscrito para entonces al Partido Independentista Puertorriqueño (PIP), presentó el controversial Proyecto 84, conocido como Plan de Tiempo Libre. Este proponía que las escuelas públicas establecieran una hora de instrucción moral o religiosa y promovía el uso de fondos públicos en las escuelas privadas, que para entonces eran mayoritariamente católicas. El proyecto fue derrotado en la legislatura y ello desató gran descontento entre los líderes de la Iglesia católica. Estos últimos organizaron un encuentro nacional al que llamaron Referéndum del Pueblo en mayo del mismo año. Allí decidieron dar forma a un partido político-religioso que pudiera hacer frente al PPD ya que definían a la administración de Luis Muñoz Marín como materialista y anticristiana. La resistencia

²⁸ Martin 354.

²⁹ A partir de esta tendencia se elaboró, por ejemplo, la teología de la prosperidad, fundada en la idea de que los *hijos de Dios* están predispuestos a liderar con éxito las más grandes empresas político-económicas; por lo tanto, su encomienda es ser materialmente prósperos y caminar siempre en dirección a la cima dentro de la geografía neoliberal y capitalista, cuyas lógicas y relieves no deben cuestionarse. Véase: Dawn Hutchinson, "New Thought's Prosperity Theology and Its Influence on American Ideas of Success." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 18, no. 2, 2014: 28-44.

³⁰ Feliú Pesquera se convirtió en presidente del PAC en 1961. No solo se distinguió por ser profundamente fundamentalista; también se destacó por sus irreducibles posturas anti-comunistas, categóricamente en contra de la Revolución cubana, que terminaron desvinculándolo del PIP. Véase: Néstor R. Duprey Salgado, *Feliú Pesquera: demócrata cristiano*. 2014: 328-331.

legislativa a financiar tiempo y espacio para la educación religiosa no era la única razón de disgusto. Las políticas de control de natalidad promovidas por el gobierno muñocista también resultaron controversiales³¹.

En este contexto, surgió el Partido Acción Cristiana (PAC), un partido categóricamente católico compuesto por miembros de diversos sectores político-ideológicos, incluida una gran parte del PIP. Aunque el nuevo partido³² contó con el apoyo masivo de la opinión pública en tiempo récord y obtuvo una considerable suma de votos en las elecciones del 1960³³—suma que incluso provocó la descalificación temporal del PIP como partido político para la misma época—no consiguió los escaños políticos a los que entonces aspiraba³⁴. Tuvo que reinscribirse³⁵ para participar de las elecciones de 1964, donde tampoco logró quedar inscrito —aunque debe mencionarse que, en este último evento electoral, los votos a favor del candidato a la gobernación del PAC, Francisco González Baena, superaron a los del candidato independentista, Gilberto

³¹ Annette B. Ramírez de Arellano y Conrad Seipp. *Colonialism, Catholicism, and Contraception: A History of Birth Control in Puerto Rico*, North Carolina: Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983; Florita Z. Louis de Malave, “Sterilization of Puerto Rican Women: A Selected, Partially Annotated Bibliography.” 1999.

³² Debe apuntarse que, en el periodo electoral de 1960, se cuestionó la legitimidad de la inscripción del PAC, tras descubrirse que hubo prácticas de fraude en el proceso de validación de sus candidaturas. Véase: Duprey 246-303.

³³ En las elecciones de 1960 en Puerto Rico, se disputaban la gobernación Luis Muñoz Marín (Partido Popular Democrático), Luis A. Ferré (Partido Estadista Republicano), Julio García Díaz (Partido Independentista Puertorriqueño, y Salvador Perea Roselló (Partido Acción Cristiana). Los votos se distribuyeron de la siguiente forma: PPD, 459,759 votos (58.2 por ciento); PER, 253,242 votos (32.1 por ciento); PIP, 24,211 votos (3.1 por ciento); PAC, 52,275 votos (6.6 por ciento). Véase: Ernesto Mieres Calimano, “Statistics of the General Elections Held in Puerto Rico on November 8, 1960 and the Names of the Candidates with the Number of Votes Cast as Resulted from the Official Canvass Carried out by the Commonwealth Board of Elections.” Commonwealth of Puerto Rico: Commonwealth Board of Elections, First edition, 1960: 2.

³⁴ Según reportó el periódico *El Mundo*, un día después de las elecciones de 1960 en Puerto Rico: “Tanto el Partido Independentista como el Partido Acción Cristiana desaparecieron como partidos políticos”, por lo que tendrían que inscribirse de nuevo. “Ni el PIP ni el PAC llevaron representantes a la Cámara y el Senado” según anunció, entonces, el presidente de la Junta Estatal de Elecciones, el licenciado Ernesto Mieres Calimano. Véase: Santiago Sosa, y Luis M. Escribano. “PPD barre todo menos San Lorenzo.” *El Mundo*, 9 de noviembre de 1960: 1, 15.

³⁵ Luego de un caldeado proceso de reinscripción, en abierta y reiterada confrontación al gobierno muñocista, el PAC comenzó a convocar más ampliamente a los sectores religiosos, incluidos los evangélicos, bajo la consigna “Hacia y hace falta el PAC”. Tras su derrota electoral de 1964, el PAC no desistió en sus esfuerzos de mantenerse en pie como frente de opinión pública, pero expiró en términos políticos. Véase: Duprey 331-334, 412-416, 432-434.

Concepción de Gracia³⁶. Huelga decir que declararle la guerra al Partido Popular Democrático (PPD), todavía al interior de la era muñocista, no era tarea fácil, a pesar de que para entonces ya se auguraba el descenso del PPD del estrado político. En todo caso, el breve e intenso surgimiento del PAC, en calidad de primer partido político-religioso en la historia puertorriqueña, demostró que existía una población cuya devoción religiosa trascendía partidismos políticos. Además, confirmó que una parte del sector religioso ya interpretaba como factible la posibilidad de organizarse políticamente e intervenir en el escenario estatal, a pesar de las cláusulas constitucionales de separación entre las iglesias y el Estado³⁷.

Tal vez, la mejor confirmación de esta sospecha tuvo lugar el miércoles 27 de marzo de 1974, una fecha determinante para la historia política del movimiento pentecostal en Puerto Rico. Por primera vez, la feligresía de las *iglesias de avivamiento* se lanzó a la calle para marchar en acto de reclamo civil. Para entonces, el pentecostalismo se había expandido en numerosos concilios y púlpitos independientes. Además de la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional (IDDP), se destacaban otras denominaciones conciliares que respondían a nombres tan diversos como Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Mission Board, Asambleas de Iglesias Cristianas, Defensores de la Fe, Hermanos Unidos en Cristo, Fuente de Salvación Misionera, Iglesia de la Profecía, Iglesia Pentecostal de Jesucristo e Iglesia Congregacional, entre otras.

³⁶ Mientras el candidato a la gobernación por el PIP obtuvo 23,340 votos, el del PAC observó la delantera con 27,076 votos. Véase: Ernesto Mieres Calimano, “Estadísticas de las elecciones generales.” Junta Estatal de Elecciones Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Primera edición, 1964: 4. A pesar de los concertados e insistentes esfuerzos del PAC por

³⁷ Este incidente histórico dejó una nota de alerta para las futuras generaciones de líderes políticos en la isla, en calidad de advertencia para futuras campañas eleccionarias. Por otro lado, la breve experiencia del PAC demostró que, lejos de subordinarse ante la expansión protestante en la isla, la Iglesia católica todavía ostentaba de un gran poder de convocatoria de entrada a la segunda mitad del siglo XX. El debut político del PAC coincide con la llegada de John F. Kennedy al Congreso en calidad de primer presidente católico en los Estados Unidos. Nos referimos, por lo tanto, a una época en que el poder simbólico del catolicismo parece renovarse. Además, no olvidemos que a pesar del harto pronunciado triunfo de las iglesias protestantes en Puerto Rico, la legislatura puertorriqueña y los sucesivos gobernadores locales se han adscrito generalmente a la tradición católica desde que entró en vigor la Ley del Gobernador Electivo (1947), sean o no sean fieles practicantes de la misma.

¿Qué motivó este giro sin precedentes? La razón que movilizó a las anteriores denominaciones fue una pugna legal que surgió entre la Iglesia de Dios Pentecostal ubicada en la Calle Cruz, esquina Sol del Viejo San Juan y la familia Capella, residente aledaña³⁸. Se imputaba a la Iglesia el sostener ruidos innecesarios y alterar la paz hasta altas horas de la noche. No era la primera vez que este tipo de acusación se levantaba; los cultos pentecostales siempre se han distinguido por su alta sonoridad musical y su fervor evangélico, pero hasta entonces los pleitos de este tipo no trascendían los cuarteles de la policía estatal y se desestimaban en nombre de la libertad de culto. Esta vez, el Tribunal Supremo no solo falló en contra de la Iglesia sino que hizo expresiones más polémicas que conciliadoras. Los líderes pentecostales percibieron un tono ofensivo y antagónico en las siguientes conclusiones judiciales:

[...] no tienen los observantes del culto pentecostal más derecho a sus *disonancias* y *estrépitos* que sus vecinos al recogimiento hogareño. [...] Tampoco nos impresiona que la esquina de las Calles Sol y Cruz donde surgió el conflicto esté envuelto en otros ruidos normales en el tráfico de personas y vehículos en una capital como lo es San Juan. [...] La Iglesia de Dios Pentecostal, como otras tantas religiones, encarna una obligación de conciencia y una virtud que anima a sus profesante a dar a Dios lo que ellos creen es en el culto debido y hasta ese punto tiene a su favor toda la fuerza y protección constitucional. Sin embargo, sus ritos y prácticas en las Calles Cruz y Sol que en este caso específico el Juez de instancia describe como “magro escándalo” [...] plantean una clara invasión del derecho de intimidad [...] Todo cuanto aquí se expresa es una llamada a la moderación y hasta

³⁸ Sucesión de Victoria Capella v. Iglesia Pentecostal, 102 D.P.R. 20. Tribunal Supremo de Puerto Rico 1974; Luis Muñiz Argüelles, “Yelling, not Yelling: An Anti-Therapeutic Approach to Promoting Conflict” *Seattle University Law Review*, vol. 24, 2000: 237-244.

una esperanza de auto-restricción por parte de los feligreses en aras de la serenidad y buena convivencia a que debemos aspirar como estilo de vida en nuestra patria. [...] El perjuicio aquí sancionado puede corregirse sin erogaciones cuantiosas y sin mucho exigir de la militancia de estos ardidos cristianos. Basta con aislar la sonoridad del templo, solución que preservaría la paz de los vecinos y ganaría acogida y buena voluntad para la iglesia³⁹.

Estas y otras expresiones públicas indignaron al liderato pentecostal a tal punto que el fallo del Tribunal Supremo se interpretó como un acto de persecución religiosa y un serio atentado a la libertad de culto. La recomendación de “aislar la sonoridad” de los templos se interpretó como un insulto. Se alegaba que esta era la primera vez que el foro judicial declaraba a una iglesia *estorbo público*.⁴⁰ Acto seguido, el Concilio Evangélico de Puerto Rico se solidarizó con el movimiento pentecostal y manifestó públicamente su apoyo, aunque ningún concilio pentecostal estaba afiliado a este organismo del protestantismo histórico en la isla. Para sorpresa de muchos, hasta la Iglesia católica se sumó a las expresiones de solidaridad⁴¹.

Con amplio respaldo, el 27 de marzo de 1974 las iglesias pentecostales marcharon desde el Parque Luis Muñoz Rivera hasta las escalinatas del Capitolio en San Juan. Según estimados de los organizadores de la marcha, cerca de cien mil personas se dieron cita en la histórica manifestación. Acertadas o no, dichas cifras dan fe de que la movilización pentecostal consiguió impresionar al liderato religioso y político del país. En términos históricos, se visibilizó, por primera vez, la enorme cantidad de iglesias pentecostales que existía en Puerto Rico. Esto impactó la manera en que se percibía la configuración del escenario religioso y su potencial político.

³⁹ *Ibidem.* (énfasis mío)

⁴⁰ “Fue una buena decisión”, *El Mundo* 29 de marzo de 1974: 6A; David Ramos Torres, *Historia de la Iglesia de Dios Pentecostal, M.I.: una iglesia ungida para hacer misión*. Editorial Pentecostal, c. 1997: 308.

⁴¹ Eliseo Cambas Guerra, “En torno a Fortaleza.” *El Mundo* 29 de marzo de 1974: 6A; Ramos 309.

La legislatura y el entonces gobernador Rafael Hernández Colón no demoraron en atender los reclamos del movimiento pentecostal. El 29 de abril de 1974, se ratificaron los Proyectos del Senado 782, 783 y 784, y el Proyecto de la Cámara 1143 con el propósito de fortalecer la cláusula constitucional de libertad de culto⁴². La ratificación ejecutiva del Proyecto del Senado 782 tuvo el efecto de enmendar la Sección 5 de la Ley de Delitos Contra la Paz Pública (Ley Número 71 del 26 de abril de 1940, 33 L.P.R.A sec. 1447), mediante el siguiente estatuto:

[...] No se entenderá que es ruido innecesario el producido por las campanas de las iglesias en el ejercicio de sus funciones y cultos religiosos, *así como tampoco el que puedan generar los cultos o ritos de las iglesias, sectas o denominaciones religiosas debidamente establecidas*. Disponiéndose que nada de lo aquí dispuesto limitará los poderes de la Junta de Calidad Ambiental para promulgar los reglamentos a que está autorizada por ley⁴³.

⁴² Los Proyectos del Senado 782, 783 y 784 se presentaron el 19 de marzo de 1974 por los senadores populares Luis Izquierdo Mora y Gilberto Rivera Ortiz. El Proyecto 782 se articuló “Para enmendar la Sección 5 de la Ley número 71 del 26 de abril de 1940, tomo 33 de las Leyes de Puerto Rico Anotadas, Sección 1447”. Con esta medida se exime a “los cultos o ritos de las iglesias, sectas o denominaciones debidamente establecidas” de la definición de “ruidos innecesarios”. El Proyecto 783 se presentó “Para enmendar el Artículo 678 del Código de Enjuiciamiento Civil de Puerto Rico, tomo 32, Sección 3524 de las Leyes de Puerto Rico Anotadas”. Establece que “No podrá otorgarse un interdicto [*injunction*] ni una orden de entredicho para entender en cualquier disputa, controversia o pleito en que esté envuelta la libertad religiosa, el culto o los ritos de una iglesia, secta o denominación”. El Proyecto 784 se sometió “Para enmendar el Artículo 277 del Código de Enjuiciamiento Civil de Puerto Rico, tomo 32, Sección 2761 de las Leyes de Puerto Rico Anotadas”. Propone que el Artículo 277 lea como sigue: “Todo lo que fuere perjudicial a la salud, indecente u ofensivo a los sentidos, o que interrumpa el libre uso de la propiedad, de modo que impida el cómodo goce de la vida o de los bienes, constituye una perturbación que da lugar a una acción. Dicha acción podrá ser promovida por cualquiera persona cuyos bienes hubieren sido perjudicados o cuyo bienestar personal resulte menoscabado por dicha perturbación; y la sentencia podrá ordenar que cese aquella, así como decretar el resarcimiento de los perjuicios; *Disponiéndose que nada de lo aquí dispuesto podrá aplicarse a actividades relacionadas con el culto público practicado por las diferentes religiones*”. Por su parte, el Proyecto de la Cámara 1143, se articuló “Para enmendar el inciso (12) del Artículo 11 de la Ley número 9, aprobada el 18 de junio de 1970, según enmendada, conocida como Ley sobre Política Pública Ambiental”. Este dispone que la Junta de Calidad Ambiental debe “tomar en cuenta el ejercicio de derechos constitucionales tales como la libertad de culto, la libertad de expresión, la libertad de asociación y el derecho a la privacidad” en la adopción de las reglas y reglamentos referentes a los ruidos innecesarios.

⁴³ Código Penal de Puerto Rico. “Ley de Delitos Contra la Paz Pública.” *Ley Número 71, Sec. 5, sec. 1447*, (ratificada el 26 de abril de 1940 y enmendada en 1974); Ramos 312.

Como producto de esta legislación, la Junta de Calidad Ambiental creó un Comité Ad-Hoc para orientar a los líderes religiosos sobre el procedimiento técnico que debían llevar a cabo para mantener en ley sus equipos altoparlantes e informarles cómo debían proceder en caso de querellas. Al recordar la época en que las anteriores medidas entraron en vigor, el historiador institucional de la Iglesia de Dios Pentecostal (IDDP) estima que ellas sirvieron para el mejor entendimiento entre la Iglesia y la comunidad. Aún así, su narración da por sentado que se trató, en principio, de un acto de persecución religiosa, por lo que manifiesta:

Sabido es que la Iglesia de Jesucristo ha sido intensa e históricamente perseguida *por fuerzas hostiles del Espíritu*. Primero, por ejemplo, los circos romanos, luego la supresión de la vida del Espíritu, la funesta Inquisición (aunque se llamara Santa), amén de la bota atropellante del humanismo, la ciencia, la tecnología, la filosofía, la idolatría y aún la crítica bíblica. [La] decisión del Tribunal Supremo de Puerto Rico, produjo en la feligresía de esta Organización un fuerte reto tanto a una mayor búsqueda del apoyo divino como un agudo recelo de lo que podía gestarse en su contra con el posible respaldo de los poderes constitucionales del ejecutivo y judicial. Se llamó a la militancia, a la cordura y sensatez; a la piedad y al respeto projimal, pero con dignidad y verticalidad. Había que hacer ajustes en cuanto a la práctica de la proclamación, pero sin ocultar el poder y la belleza del evangelio. Jesucristo seguiría siendo el Señor de la Iglesia y *las puertas del infierno no prevalecerían contra ella*⁴⁴.

Aunque la cita anterior es posterior a la marcha de 1974, sirve de ejemplo para ilustrar la tendencia discursiva del pentecostalismo puertorriqueño y su sostenida apatía frente al

⁴⁴ Ramos Torres, *Historia de la IDDP* 306.

humanismo, la ciencia, la filosofía y la crítica bíblica. En el intento de legitimar la identidad pentecostal —subestimada durante largas décadas dentro y fuera del escenario religioso— no son pocos los creyentes que proclaman que solo en las filas del pentecostalismo se encuentra la verdadera *Iglesia de Jesucristo*. La alusión a referencias históricas, vacías de contexto, contribuye a estos fines, con tal de proyectar superioridad tanto espiritual como sociopolítica.

Con la primera movilización política de las iglesias pentecostales en marzo de 1974, se impone una pregunta fundamental para propósitos historiográficos. ¿Por qué este movimiento no se organizó antes? No era la primera vez que el Estado intervenía en menesteres de potencial interés religioso. En 1971, apenas tres años antes, el representante utuadeño Antonio Capella, del entonces joven Partido Nuevo Progresista (PNP), presentó ante la Cámara de Representantes la Resolución 499 a los fines de estudiar la posibilidad de legalizar la prostitución y el homosexualismo⁴⁵. Para entonces, la propuesta legislativa no convocó manifestaciones multitudinarias o reacciones religiosas de peso. Desde la mirada presentista, resulta impensable que una resolución de este carácter no alterara el nervio evangélico, al menos a primera vista. Pero en el contexto de 1971, la atención a asuntos que hoy se considerarían *morales* no convocaba necesariamente a la organización de filas político-religiosas dentro del pentecostalismo en función de varios factores⁴⁶.

⁴⁵ Antonio Capella, “Resolución de la Cámara 499: Para ordenar a la Comisión de Salud y Bienestar estudie la posibilidad y conveniencia de legalizar la prostitución y el homosexualismo.” *R. de la C. 499*. Ed. Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Cámara de Representantes, 10 de mayo de 1971, Sexta Asamblea Legislativa 1969-1972 vols.; “Actas de la Cámara de Representantes del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.” *Tercera Sesión Ordinaria de la Sexta Asamblea Legislativa*, 1971. 749. Vol. AC 238; Javier E. Laureano Pérez, “Negociaciones especulares: Creación de una cultura gay urbana en San Juan a partir de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de los 1990.” Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2011: 205.

⁴⁶ No debe suponerse, sin embargo, que no existían líderes pentecostales interesados en atender asuntos de presumido carácter moral en la década de 1970. Lo que no existía era organización y consenso político-religioso al respecto. Desde 1962 se había creado, por ejemplo, la Asociación Evangelística Jorge Raschke, Inc. que más adelante pasó a llamarse Ministerio de Clamor a Dios (c. 1974). Se originó para el tiempo en que, como neófito evangélico, Raschke comenzaba a estudiar en el Seminario Teológico del Concilio Pentecostal Asambleas de Dios en ánimo de graduarse como ministro ordenado; por breve tiempo fue pastor de iglesias en Aguadilla, Juncos y San Juan hasta que en 1968 salió del país iniciando su carrera como evangelista. A su regreso en 1972, luego de

En primer lugar, las voces que eventualmente convocarán de manera decidida a la intervención directa del pentecostalismo en el escenario político eran entonces incipientes. La participación política desde el foro eclesiástico era apenas un tema de debate entre algunos pastores pentecostales, por lo que aún se imponía mayoritariamente la pasividad o la apatía política desde las iglesias. La marcha histórica de 1974 representó un primer paso en reclamo de visibilidad sociopolítica, pero no precisamente respondió a nociones elaboradas de participación consciente desde un ámbito civil. Entre tanto, el sentido de poder de convocatoria de los concilios pentecostales maduró a tal punto que pareció compensar toda vaguedad de propósito político.

Por otro lado, la Resolución 499 no llegó a significarse de la misma forma que, por ejemplo, la Resolución Concurrente del Senado 99⁴⁷, tres décadas más tarde. La Comisión de Asuntos Internos de la Cámara de Representantes no recomendó su aprobación, por lo que no generó mayores trámites legislativos. Fue una idea audaz, pero natimuerta. La legalización del

presentarse en Guatemala, Colombia, Venezuela, entre otros países latinoamericanos, Raschke comenzó a insertarse de manera más contundente como voz de influencia en el escenario local pentecostal. Para 1973 convocó a políticos y pentecostales al primer Clamor a Dios frente al Capitolio “para enseñar al pueblo evangélico, dentro del sistema democrático, a exigir sus derechos de igualdad”, pero se enfrentó a la crítica de la mayoría de los sectores religiosos del país. Sin que ello lo amedrentase, en 1976 Raschke dirigió una *cruzada contra la pornografía* ya que a su juicio “la pornografía empezaba a aumentar en toda la isla”, especialmente con el auge de los cines “pornográficos” en el país. Para entonces contó mayoritariamente con el apoyo de jóvenes del movimiento “Catacumba”. Entre ellos se destacó el liderato de Miltón Picón, fundador de la organización *Morality in Media de Puerto Rico* en 1975. En palabras de Raschke: “La organización cristiana Catacumba estaba formada por jóvenes que habían salido de las drogas y de los movimientos políticos revolucionarios.” Por su parte, las iglesias pentecostales se distanciaron de la *cruzada* ya que, según explica el evangelista, “la idea predominante en la iglesia en esos días era que los creyentes solo podían alzar su voz desde las cuatro paredes del templo”. Véase: Jorge Raschke, *La batalla final*, Nashville, Tennessee: Editorial Caribe, 1997: 185-188; Julie Brossy, “Jorge Raschke: the man behind the movement.” *The San Juan Star* 11 de octubre de 1987: 3-5; Nilka Estrada Resto, “La voz que incendia a multitudes.” *El Nuevo Día* 2010, sec. Vidas Únicas: 84; Entrevista a Miltón Picón. Ministerio Clamor a Dios, Bayamón, Puerto Rico, 16 de junio de 2010; Entrevista a Jorge Raschke. Ministerio Clamor a Dios, Bayamón, Puerto Rico, 21 de junio de 2010.

⁴⁷ La Resolución Concurrente del Senado 99 fue presentada por Jorge de Castro Font, senador por el PNP, el 24 de abril de 2007. Según dicta, se articula “Para enmendar el Artículo II de la Constitución de Puerto Rico, a los fines de incluir en la Sección 20 el deber de elevar a rango constitucional el matrimonio, constituido solo por la unión legal entre un hombre y una mujer con capacidad legal, en conformidad con su sexo original de nacimiento. De esta manera reiterando y estableciendo la obligación del Estado de estimular, mantener, promover y proteger la institución de la familia, base y fundamento de la Sociedad Puertorriqueña”. La Resolución fue rechazada por la comisión legislativa a su cargo el 12 de junio de 2008. Sin embargo, representó un largo capítulo de enfrentamientos entre los sectores religiosos, especialmente pentecostales, y los movimientos activistas de la comunidad LGBT.

homosexualismo difícilmente se percibía como proyecto imaginable. No se conocían movimientos organizados a su favor; la Coalición de Orgullo Gay (COG), primera organización puertorriqueña pro-derechos LGBT —como se nombraban inicialmente— se fundaría dos años más tarde (1973). A grandes rasgos, no se concebían oposiciones formales al pensamiento heteronormativo. Culturalmente, era tanto menos pensable la legalización de la prostitución, con toda su carga arquetípica. El hecho de que la primera movilización política de las iglesias pentecostales en Puerto Rico se inspiró en una pugna legal en defensa de la libertad de culto sugiere que su objetivo principal era legitimar las prácticas devocionales del pentecostalismo, defendiendo así el carácter institucional de una identidad devocional subestimada hasta entonces. De esta manera, se sentaron las bases para el desarrollo futuro de proyectos más articulados de participación política al interior del pentecostalismo en Puerto Rico.

Antes de la Revolución: el devenir político del pentecostalismo en Cuba

A pesar de que las primeras huellas misioneras del pentecostalismo en Cuba se registraron en la década de 1920, no fue hasta los años treinta que comenzó a visibilizarse la presencia pentecostal en la isla. Fue a partir de este periodo, política y económicamente crítico a nivel local e internacional, que se destacó inicialmente la labor misionera del concilio estadounidense Asambleas de Dios, sobre todo entre los amplios sectores subordinados a la rampante pobreza en el país⁴⁸. Las misioneras Ana Sanders y Harriet May Kely se destacaron durante el crecimiento exponencial de este concilio pentecostal en suelo cubano, mediante su improvisación de campañas y cultos en la provincia de La Habana. La labor de los misioneros puertorriqueños Francisco

⁴⁸ El concilio Asambleas de Dios (*Assemblies of God*) se fundó en 1914, en Hot Springs, Arkansas. Desde 1988, cuenta con toda una red internacional (*World Assemblies of God Fellowship*), con más de 375,000 congregaciones y hoy se destaca como una de las denominaciones religiosas más influyentes en Estados Unidos.

Rodríguez y Luis M. Ortiz también contribuyó a esta difusión temprana⁴⁹. La experiencia de Rodríguez, quien fue parte de las primeras olas de la diáspora boricua en Nueva York, se documenta en las siguientes líneas de una entrevista publicada en 1971 por el investigador y también pastor pentecostal Roberto Domínguez:

Llegué a la ciudad de Nueva York procedente de Puerto Rico en el año 1926. Allí asistía a la Iglesia Metodista que se reunía en la calle 13 y Séptima Avenida, invitado por un primo mío. [...] Yo tenía relaciones amorosas con la señorita Esther Sigvanoli, hija de la hermana Ángela García de Sigvanoli, que había sido algunos años atrás misionera de la Iglesia de Dios Pentecostal en Puerto Rico. Después de casado, en el año 1928, empecé a asistir con ellos a la misión de Greenpoint de los pentecostales. Casi enseguida me dediqué a estudiar las doctrinas pentecostales y no tardé mucho sin que recibiera el glorioso bautismo del Espíritu Santo. [...] Para principios del año 1933, Dios me llamó a Cuba y empecé a hacer los preparativos para salir. [...] Un ministro bautista, el reverendo Abelardo Rodríguez, además de una anciana americana, fueron las personas que Dios usó para abrirnos su casa al llegar a Cuba. La obra en Cuba se fue desarrollando de una manera tan rápida como maravillosa. Comenzamos en un distrito de La Habana llamado Santa Amalia. Era tiempo de gran agitación política. Acababa de caer el dictador Machado hacía solo unos meses. Batista había tomado las riendas del Gobierno. Era un tiempo de mucho peligro. Varias veces vino la policía a suspender nuestros cultos, y en algunas ocasiones pasamos hasta dos y tres semanas sin podernos congregar, de acuerdo con el estado de ánimo de la política. Dios, que nos había enviado, nos guardaba.

⁴⁹ Caridad Massón Sena, *La Revolución Cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. Ediciones La Memoria, 2006: 85.

[...] Al poco tiempo de estar predicando en Santa Amalia fuimos invitados por una familia de un pueblo al otro lado de la bahía de La Habana llamado Regla. Allí empezamos a reunir gente y se estableció casi enseguida el segundo grupo o misión. El pueblo de Regla es famoso en Cuba debido a los muchos santuarios donde gente llamada cristiana adoraba en forma supersticiosa muy semejante a la de los paganos. Había además mucha actividad ocultista, y el ambiente infernal se dejaba sentir. Había numerosas personas poseídas de demonios, y muchos hechiceros, exorcistas, y nigromantes practicando sus artes. Pero muchos, después de escuchar el Evangelio de liberación espiritual, “dejando todo el peso del pecado” que les rodeaba, empezaban a correr la nueva carrera en Cristo. El trabajo era arduo. Yo solo pastoreaba tres grupos establecidos. Eso nos hizo sentir la necesidad de preparar obreros, y así empezamos un instituto bíblico en miniatura, donde yo era el único maestro. Pero Dios nos dio fuerzas y ánimo de tal manera que al poco tiempo ya pude contar con varios obreros que abrían nuevos campos de predicación. [...] Dejamos en Cuba cuarenta y cinco iglesias con sus pastores. Por dieciséis años tuvimos un mensaje por radio⁵⁰, y al final de veintisiete años fuimos forzados a abandonar la bella isla debido al nuevo gobierno de Fidel Castro. Llegó a acusárseme de esbirro americano al servicio de Washington y mi vida corría peligro⁵¹.

⁵⁰ Sobre todo en la década de 1950, otro de los factores que contribuyó al auge pentecostal en Cuba fue la creación de programas radiales con fines proselitistas, según confirma Rodríguez. Entre ellos, se destacaron *La hora evangélica*, *Voz de salvación*, *Voz de fe*, *Mensaje de la Biblia Abierta* y *Ecos del Pentecostés*. Véase: Juana Berges Curbelo, *Pentecostalismo en Cuba, ¿alienación o compromiso social?* Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2008: 52; Caridad Massón Sena, “El pentecostalismo en Cuba.” *Cuadernos Americanos*, vol. 141, no. 3, 2012: 113.

⁵¹ Roberto Domínguez, *Pioneros de Pentecostés en el mundo de habla hispana*. 1971: 321-326.

A la luz del testimonio de Rodríguez, se retrata la frecuente dinámica de crecimiento de las iglesias pentecostales, observada tanto en Cuba como en Puerto Rico. Luego de comenzar con pequeños cultos o campañas misioneras en comunidades específicas, pronto se improvisaban y se instalaban iglesias, generalmente apoyadas por concilios o *iglesias madres* en Estados Unidos. Al difundirse sus prédicas, se replicaba el mismo proceso en otras comunidades. La formación de nuevos pastores o predicadores descansaba en criterios e iniciativas individuales, con poco o ningún acceso crítico a reflexiones teológicas o sociológicas en rigor.

Durante la mayor parte del siglo XX, bastaba con ser hombre y sentir *el llamado* a predicar el evangelio para organizar un culto o *pastorear* una iglesia pentecostal. Se percibía —y aún se percibe en las iglesias pentecostales más tradicionales— que *el poder de la palabra bíblica* y su revelación divina no requería conocimiento teológico o preparación académica, solo *fe* y *sometimiento al Espíritu Santo*. De hecho, el frecuente perfil de pobreza y de marginalidad sociopolítica que observaban los conversos al pentecostalismo era tal, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, que comúnmente aprendían a leer y escribir mediante el estudio bíblico. El súbito empoderamiento que representaba esta experiencia ambientó el florecimiento del fundamentalismo pentecostal y la consecuente valoración fetichista de la Biblia.

Por otro lado, nótese que el testimonio del evangelista puertorriqueño alude a la *agitación política* en la transición de las dictaduras militares de Gerardo Machado y Fulgencio Batista y menciona sus efectos en la libertad de culto. El *machadato* se extendió desde el 20 de mayo de 1925 hasta el 12 de agosto de 1933, fecha en la que Machado huyó en avión a las islas Bahamas tras una histórica huelga general. Aunque este tumulto nacional se inspiró inicialmente en las protestas de grupos estudiantiles y obreros, terminó contando con un sólido apoyo multisectorial⁵².

⁵² Marifeli Pérez-Stable, “Política y sociedad, 1902-1958.” *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*, Editorial Colibrí (Temas Cubanos), 1998: 74-97.

En papel y tinta, como es corriente en la mayoría de las dictaduras, la políticas económicas del general Machado tenían una distintiva aura de legitimidad electoral, con estridente ánimo progresista. Apostaban predominantemente a la inversión en infraestructura, con la promesa de beneficiar a las clases populares mediante la creación de nuevos empleos. Fue en este periodo que comenzó la creación de obras tan emblemáticas como El Capitolio (1929) y la Carretera Central de Cuba (1927-1931), por ejemplo. Sin embargo, detrás de la fachada del proyecto de convertir a Cuba en la *Suiza de las Américas*, se privilegiaban los intereses de la oligarquía cubana y del capital estadounidense en Cuba, perpetuando así los patrones de desigualdad y de pobreza entre la mayor parte de la población cubana⁵³.

No olvidemos que era la época de la Prohibición en Estados Unidos (1920-1933), época floreciente para el contrabando de licor y para el turismo de lujo en Cuba. En estos aires clandestinos, la isla se convirtió en el gran casino del Caribe y en el paraíso artificial de unos pocos. Así las cosas, Machado orquestó una insidiosa campaña anticomunista y antisindical que pretendía justificar la tortura y la persecución de los movimientos que osaban oponerse a su lucrativo régimen.

⁵³ Sergio Guerra Vilaboy y Oscar Loyola Vega, *Cuba: una historia*. Ocean Sur, 2012: 61-68.

Entre 1933 y 1934⁵⁴, en solo un año tras la forzada dimisión de Machado, desfilaron por el estrado cubano cerca de diez aspirantes al poder presidencial⁵⁵. La creciente inestabilidad política no se superó bajo los posteriores gobiernos, electos o sucesores, de Miguel Mariano Gómez (1935), Federico Ladero Bru (1936), Fulgencio Batista (1939), Ramón Grau San Martín (1944), y Carlos Prío Socarrás (1948); mucho menos tras el fulminante golpe militar dirigido por Fulgencio Batista el 10 de marzo de 1952. Apoyado por el Ejército Nacional y consentido, en adelante, por la administración presidencial de Dwight Eisenhower en Estados Unidos —dentro de un amplio esquema de sobornos y actos de corrupción— Batista impuso su control dictatorial a la usanza de Machado y, en un absurdo teatro de legitimidad, se presentó como único candidato a las elecciones de 1954.

De acuerdo al relato de Rodríguez podría percibirse que las iglesias pentecostales en Cuba no opusieron resistencia evidente ni reaccionaron públicamente al complejo devenir político en la isla. Esta actitud pasiva no debe extrañarnos si se comprende que en el contexto histórico anterior al triunfo de la Revolución cubana predominaba el discurso político aislacionista en las filas del

⁵⁴ Recordemos que eran los tiempos de Franklin Delano Roosevelt en la presidencia de Estados Unidos (1933-1945), con las manos llenas en su agenda de trascender el caos socioeconómico que indujo la Gran Depresión durante toda la década de 1930. Justamente entonces, tal vez por estratégica conveniencia más que por natural altruismo, tomó forma la Política del Buen Vecino (*Good Neighbor Policy*, desde el 4 de marzo de 1933). La propuesta de Roosevelt intentó atenuar el tono imperialista del Corolario de Theodore Roosevelt (1904) y su interpretación de la Doctrina Monroe (1823). Bajo este último se habían justificado numerosas intervenciones militares de Estados Unidos en el Caribe y América Latina de manera unilateral y a la menor provocación, conforme a la adolescente percepción estadounidense en plena entrada al siglo XX. Fue frente a las huellas políticas del Gran Garrote (1901-1909) y ante las exigencias más pragmáticas de la Gran Depresión, que la Política del Buen Vecino propuso una extraña tregua. Sin admitir necesariamente la responsabilidad de Estados Unidos en disturbios previos, con la hábil metáfora de la mentada vecindad Franklin Delano Roosevelt consiguió, al menos, un importante cambio discursivo en la historia de las relaciones internacionales de Estados Unidos. En este contexto, durante la agitada dimisión de Machado en 1933, se delegó al embajador Benjamin Sumner Welles atender los intereses estadounidenses en Cuba.

⁵⁵ Entre 1933 y 1934, Cuba atravesó por el gobierno provisional de Carlos Manuel de Céspedes, bajo el cual se produjo la llamada *Revolución de los sargentos* y la entrada a escena del entonces auto-ascendido coronel Fulgencio Batista; la frustrada Pentarquía de Sergio Carbó, Porfirio Franca, Ramón Grau San Martín, José Miguel Irisarri, y Guillermo Portela; la presidencia temporal de Ramón Grau San Martín, no reconocida por Estados Unidos; y la administración de Carlos Mendieta, cuya presidencia provisional se destacó por abrogar la Enmienda Platt el 29 de mayo de 1934 y por ceder a Estados Unidos la base naval de Guantánamo.

pentecostalismo, además de que su membresía apenas sumaba unos quince mil adeptos⁵⁶. Al igual que en Puerto Rico, se entendía que la responsabilidad prioritaria de todo cristiano era velar por la salvación de su alma; cualquier otra preocupación de índole *terrenal* o *carnal* se consideraba *mundana* y mucho menos pertinente en contraste con los menesteres de procurar la *vida eterna*⁵⁷.

Al referirse particularmente al gobierno de Fidel Castro Ruz, Rodríguez alude a uno de los legendarios mote que utilizaba el comandante revolucionario para referirse inicialmente a quienes apoyaban el régimen de Batista y, más adelante, a todo aparente simpatizante del llamado imperialismo yanqui: *esbirros*. Se refiere, en efecto, al accidentado periodo de los primeros años de la Revolución cubana, momento clave en el proceso de definición ideológica de Castro ante la mirada mundial. Como se señaló en el capítulo anterior, el sugerido desdén de Castro hacia las iglesias pentecostales trascendió públicamente el 13 de marzo de 1963, en el histórico discurso donde acusó a los Testigos de Jehová, al Bando Evangélico de Gedeón y a la Iglesia Pentecostal —en problemática alusión general— de ser instrumentos del imperialismo estadounidense. Al referirse específicamente a los pentecostales, Castro afirmaba:

Estos señores pentecostales tienen una escuela donde instruyen a sus agentes durante ocho meses; mas, sin embargo, nuestros maestros, que comienzan por las Minas del Frío, tienen que estudiar cinco años y aun después tendrán que seguir cursos de distintos tipos de superación. [...] En el futuro nadie tendrá que contar estas cosas, estas cosas increíbles de cómo los imperialistas preparan sus agentes y realizan sus actividades, primero porque las vamos a combatir, las masas se les van a encarar a los farsantes; sabrán distinguir entre el hombre y la mujer de buena fe;

⁵⁶ Berges Curbelo, *Pentecostalismo en Cuba, ¿alienación o compromiso social?* 52.

⁵⁷ Es este razonamiento el que, muy probablemente, lleva al testimonio de Rodríguez a juzgar más duramente las *supersticiones* y la *actividad ocultista* en la municipalidad de Regla, que a los gobiernos de turno.

no olvidar, no olvidarse de los miles y miles de creyentes de buena fe engañados, imbuidos de toda una serie de ideas sembradas sobre su ignorancia, su desconocimiento del mundo, gente buena⁵⁸.

La vehemente crítica de Castro se dirigía al liderato dentro del pentecostalismo y a sus vínculos con líderes religiosos estadounidenses. A su juicio, eran cuestionables sus intenciones y sus mecanismos de enseñanza e influencia entre las poblaciones más vulnerables y sugestionables. Para entender esta categórica denuncia en 1963, es preciso analizar la metamorfosis ideológica de Castro antes de esta fecha.

Fidel Castro y el laberinto revolucionario

Viajemos una década antes. El protagonismo político de Fidel Castro escaló justo después de destacarse como líder del ataque al Cuartel Moncada en Santiago de Cuba, el 26 de julio de 1953, adjudicado al Partido Ortodoxo⁵⁹. Luego de ser detenido, su abierta denuncia a la profunda crisis socioeconómica que atravesaba Cuba y a la corrupción política del régimen de Batista, pasó elocuentemente a la historia en su conocido discurso de defensa ante los tribunales: *La historia me absolverá*, en octubre de 1953. Para entonces, el joven abogado aún no levantaba banderas ni socialistas ni comunistas; ni siquiera recriminaba contundentemente el *imperialismo yanqui* o estadounidense; su norte discursivo era el derrocamiento del *batistato*. Tras salir de la cárcel en mayo de 1955, gracias a una amnistía general, pronto coordinó desde México su regreso clandestino a Cuba junto a 82 guerrilleros del recién denominado Movimiento 26 de Julio (M-26-

⁵⁸ “Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, en la clausura del acto para conmemorar el VI Aniversario del Asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la Universidad de La Habana, el 13 de marzo de 1963”.

⁵⁹ Fidel Castro se destacó como líder de la Juventud Ortodoxa dentro del Partido Ortodoxo. Este último, también conocido como el Partido del Pueblo Cubano, se fundó en 1947 bajo el liderato de Eduardo Chibás. Era de ideología nacionalista y antiimperialista, y se distinguió por levantar una fuerte campaña en contra de la corrupción del gobierno de Carlos Prío Socarrás.

7), el 1 de diciembre de 1956. Después del exitoso desembarco del yate Granma, comenzó una fase determinante de confrontación armada entre la dictadura de Batista y el M-26-7 que condujo al desplazamiento de este último a las cordilleras orientales de la Sierra Maestra. La famosa entrevista secreta del periodista Herbert Matthews a Castro y su publicación en el periódico *The New York Times*, el 24 de febrero de 1957, vitalizó el apoyo local e internacional al proyecto revolucionario del M-26-7. En la introducción de su histórico reportaje, el propio Matthews — quien había sido corresponsal en la Guerra Civil española— advertía que, aunque los jóvenes del M-26-7 solían llamarse a sí mismos socialistas, su proyecto era anticomunista.

Fidel Castro and his 26th of July Movement are the flaming symbol of this opposition to the [Batista's] regime. The organization, which is apart from the university students' opposition, is formed of youths of all kinds. It is a revolutionary movement that calls itself socialistic. It is also nationalistic, which generally in Latin America means anti-Yankee. The program is vague and couched in generalities, but it amounts to a new deal for Cuba, radical, democratic and therefore *anti-Communist*. The real core of its strength is its fighting against the military dictatorship of President Batista⁶⁰.

En plena posguerra, en el tenso contexto de la Guerra Fría, la declaración de Matthews funciona como una importante nota al calce que tiene el efecto de dar, entre líneas, un vago voto de confianza a los jóvenes revolucionarios en Cuba. Y es que develar las más recientes aventuras de un grupo de jóvenes por las sínsoras cubanas, algo socialistas pero de intención noble, tenía más encanto por estas fechas. Mucho más que el riesgo político de dialogar, a página completa, con sospechosos comunistas. Tampoco convenía al M-26-7 restar simpatías, ni en Estados Unidos

⁶⁰ Herbert L. Matthews, "Cuban Rebel Is Visited in Hideout." *The New York Times*, 24 de febrero de 1957: 1, 34.

ni en la arena internacional; en efecto, en esta fase revolucionaria del joven Castro, prevalecía su ánimo de cordialidad con cualquier interlocutor *yanqui* dispuesto a escucharle.

A pesar de la gran desventaja militar del M-26-7, de sus numerosas pérdidas humanas y del intento de la dictadura de silenciar todo rumor de rebelión dentro y fuera de Cuba, el levantamiento organizado de guerrillas revolucionarias a lo largo de toda la isla y el debilitamiento paulatino del ejército de Batista, sofocó finalmente al *batistato*. Contra todo pronóstico, Batista dimitió y huyó a la República Dominicana, al amparo del también dictador Rafael Leónidas Trujillo. Un día después, el 2 de enero de 1959, iniciaba la caravana triunfal del entonces reconocido Ejército Rebelde, desde Santiago de Cuba hasta La Habana. Sin vuelta a atrás, Castro se consolidó como el rostro oficial de la Revolución cubana. Luego de asumir formalmente la función de primer ministro, viajó a Estados Unidos por invitación de la Asociación Americana de Editores de Periódicos (*American Society of Newspaper Editors*), aunque no contaba con el reconocimiento oficial del presidente Eisenhower.

El público estadounidense lo recibió fascinado. Universidades como Harvard y Princeton abrieron sus puertas al entonces ministro cubano, famoso por cautivar con su palabra a multitudes⁶¹. Con actitud diplomática, sin celebrar en ningún momento el catálogo de acciones e intervenciones unilaterales de Estados Unidos en Cuba, Castro supo desglosarlas y pasar elegante factura. Aunque no logró verse con el presidente Eisenhower, tras el desaire protocolar de este último, hizo hábil uso de sus foros públicos. En conferencia de prensa en el Hotel Statler Hilton, el 17 de abril de 1959 en Washington, Castro expresó para récord:

Hemos mantenido siempre relaciones amistosas con Estados Unidos; ambos países han sido siempre buenos amigos, tanto en asuntos económicos como políticos, pero

⁶¹ Joan Faus, “Cuando Fidel Castro revolucionó las calles de Washington y Nueva York.” *El País*, 1 de diciembre de 2016.

solo un lado ha participado en estas relaciones económicas. [...] Nosotros peleamos por nuestra independencia, tuvimos una guerra muy larga, y el Congreso de Estados Unidos hizo una declaración diciendo que Cuba debía ser libre e independiente por derecho propio, entonces hicieron una Resolución Conjunta con nosotros. Después de dicha Resolución terminó la guerra; y cuando los cubanos esperaban el momento de izar su bandera de libertad, el Congreso de Estados Unidos se reunió, y sin oír en lo absoluto a los cubanos, declaró y estableció el derecho de Estados Unidos a intervenir en nuestros asuntos para garantizar la propiedad, los bienes y las personas, e hicieron que los cubanos pusiesen en su Constitución la Enmienda Platt, y basados en esta Enmienda, varias veces la pusieron en efecto. [...] Desde el principio, la política fue de disminuir nuestros intereses, Cuba ha sido el proveedor de azúcar en más o menos el cincuenta por ciento y, recientemente, este porcentaje se bajó a 28. ¿Qué sucedió? Que desde 1948 cuando tuvimos una cuota y un precio, que al principio no era buen negocio, nosotros estimamos que al transcurrir diez años tendríamos negocios satisfactorios con Estados Unidos; pero en vez de eso, se nos redujo la cuota y como resultado, en Cuba, la gente pobre y la gente del campo tiene que comprar a Estados Unidos y a los demás países desarrollados más de lo que Estados Unidos compra a Cuba. [...] De este modo, desde 1948 hasta el presente, hemos gastado en Estados Unidos alrededor de 600 millones más de lo que Estados Unidos ha gastado en Cuba. Si le agregan a esto los embarques, el seguro, las ventajas de las inversiones en Cuba, en diez años hemos perdido más o menos mil millones de pesos; y si a esto le agregamos la dictadura durante siete

años, que robó centenares y centenares de millones, las pérdidas en diez años sobrepasan el billón y medio de dólares⁶².

Ningún compromiso de diálogo productivo pudo concretarse entre Estados Unidos y Cuba luego de la visita de Castro al coloso del norte. Entre tanto, a pesar de los vítores mundiales al proyectado heroísmo del comandante del M-26-7, el nuevo gobierno cubano tenía mucho por descifrar. Existían importantes desencuentros al interior de las filas revolucionarias sobre cuál debía ser la orientación ideológica del nuevo orden. A lo largo de los primeros meses de la Revolución, se levantaron serias controversias internas que condujeron a la cancelación de varios nombramientos oficiales de Castro, comenzando por el del primer presidente provisional de Cuba tras la victoria revolucionaria, Manuel Urrutia Lleó, quien duró menos de siete meses en funciones. La puesta en marcha de los llamados Tribunales Revolucionarios, que justificaron el fusilamiento de antiguos simpatizantes del régimen de Batista, acusados de corrupción y de actos contrarrevolucionarios, comenzó a minar la confianza local e internacional en la agenda castrista⁶³. La resistencia del nuevo gobierno a programar elecciones, con la presunción de prevenir el retorno de la oligarquía y de la tiranía, abonó a las apariencias de improvisación política.

Mientras las esperanzas de conciliación con Estados Unidos se esfumaban, comenzaron a configurarse lazos más prometedores con la Unión Soviética. La visita a La Habana del primer ministro soviético Anastas Mikoyan, el 4 de febrero de 1960, puso sobre la mesa nuevas posibilidades de juego político para Cuba. Tan temprano como en junio del mismo año, ya las relaciones diplomáticas con Estados Unidos se desplomaban en caída libre. Castro anunció que expropiaría todas las propiedades de ciudadanos estadounidenses en Cuba si el presidente

⁶² “Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, durante el almuerzo ofrecido por la Asociación Americana de Editores de Periódicos, con motivo de su visita a Estados Unidos, en el Hotel Statler, el 17 de abril de 1959”.

⁶³ Rafael Rojas, “Primer gobierno revolucionario.” *La Revolución Cubana*, El Colegio de México, 2015: 96-109.

Eisenhower reducía la cuota de importación de azúcar cubana y, un día después, ordenó la incautación de las refinerías de petróleo de Estados Unidos y Gran Bretaña en suelo guajiro. El más temido escenario se hizo realidad cuando, una semana más tarde, Estados Unidos suspendió por completo sus acuerdos de importación azucarera con Cuba⁶⁴.

A la hora prevista, no se hizo esperar la promesa de Nikita Khrushchev, primer ministro soviético, de respaldar militarmente al gobierno cubano ante la previsión de que la Casa Blanca insistiera en intervenir en la isla. En adelante, la nacionalización cubana de bancos y compañías comerciales se añadió a la lista de percibidos agravios diplomáticos hasta que, el 3 de enero de 1961, las relaciones consulares y diplomáticas entre Estados Unidos y Cuba se rompieron irremediablemente. Desde entonces, el miedo desperdigado al potencial desarrollo de bases militares de la Unión Soviética en medio del Caribe —la región geográfica de mayor discordia en Las Américas por su posición estratégica desde tiempos coloniales— pudo más que cualquier posibilidad de renegociación política.

Aunque fue bajo la presidencia de Eisenhower que se llegó a este giro determinante, fue el presidente John F. Kennedy, apenas sentado en la silla presidencial el 20 de enero, quien acarrió con las repercusiones inmediatas de la hormonal porfía entre Eisenhower y Castro. La viejísima fórmula proto-imperial de invadir primero y luego escudarse —entre el humo y los humos— se aplicó entre el 15 y 19 de abril; primero, mediante el ataque sorpresivo a los aeropuertos de Ciudad Libertad, San Antonio de los Baños y Santiago de Cuba, orientado estratégicamente desde Nicaragua. Un día después, el discurso de Castro en homenaje póstumo a los siete jóvenes caídos en el bombardeo estadounidense marcó un hito irreversible en la historia tanto cubana como

⁶⁴ William J. Jordenspecial, “Castro Criticized: Soviet Trade Treaty Is Said to Cast Doubt on Status as Supplier Eisenhower Cuts Cuba Sugar Quota.” *The New York Times*, 7 de julio de 1960: 1; Rojas, *La Revolución cubana* 140-143.

latinoamericana. Ante una inmensa concentración civil y militar frente a la Necrópolis de Colón en La Habana, el primer mandatario confirmó su alineamiento político con la Unión Soviética y la orientación oficialmente socialista de la Revolución cubana:

Pedimos al mundo que compare la hazaña soviética y la hazaña imperialista; entre el júbilo, el aliento y la esperanza que ha significado para la humanidad la hazaña soviética, y la vergüenza, el asco y la repugnancia que ha significado la hazaña yanqui; ante la hazaña científica que permite llevar un hombre al espacio y regresar con toda seguridad, y la hazaña yanqui que arma mercenarios y los paga para que vengan a asesinar jóvenes de 16 y 17 años en ataque sorpresivo, artero y traicionero en todos los órdenes, contra un país al que no le pueden perdonar su vergüenza, su dignidad, su valor. Porque lo que no pueden perdonarnos los imperialistas es que estemos aquí, lo que no pueden perdonarnos los imperialistas es la dignidad, la entereza, el valor, la firmeza ideológica, el espíritu de sacrificio y el espíritu revolucionario del pueblo de Cuba. Eso es lo que no pueden perdonarnos, que estemos ahí en sus narices ¡y que hayamos hecho una Revolución socialista en las propias narices de Estados Unidos! [...] Aquí, frente a la tumba de los compañeros caídos; aquí, junto a los restos de los jóvenes heroicos, hijos de obreros e hijos de familias humildes, reafirmemos nuestra decisión, de que al igual que ellos pusieron su pecho a las balas, al igual que ellos dieron su vida, vengan cuando vengan los mercenarios, todos nosotros, orgullosos de nuestra Revolución, orgullosos de defender esta Revolución de los humildes, por los humildes y para los humildes, no vacilaremos, frente a quienes sean, en defenderla hasta nuestra última gota de

sangre. [...] ¡Viva la revolución socialista! ¡Viva Cuba libre! ¡Patria o muerte!
¡Venceremos!⁶⁵

A pocas horas de que Castro declaró un estado de alerta frente a la amenaza armada, en la madrugada del lunes 17 de abril, tomó lugar la legendaria invasión de playa Girón, en la Bahía de Cochinos. El plan, conceptualizado originalmente bajo la administración de Eisenhower y secundado ingenuamente por Kennedy, era derrocar al gobierno castrista mediante el reclutamiento clandestino y el entrenamiento secreto de sobre mil quinientos exiliados cubanos en bases paramilitares en Guatemala, financiadas por la CIA (*Central Intelligence Agency*). Este atentado fracasó al subestimar la capacidad ofensiva de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y el apoyo local al régimen radical de Castro. Aún se debate si este *mercenario* ataque a los intentos revolucionarios de defender la independencia política y económica de Cuba, sumado a las rojas seducciones soviéticas, fue la razón que obligó a Castro a matricularse oficialmente, casi por necesidad, en la escuela marxista-leninista⁶⁶. Divagaciones sobran, pero Castro nunca admitió

⁶⁵ “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba, en las honras fúnebres de las víctimas del bombardeo a distintos puntos de la república, efectuado en 23 y 12, frente al cementerio de Colón, el día 16 de abril de 1961”.

⁶⁶ El 22 de diciembre de 1961, esta vez en la Plaza de la Revolución frente al emblemático memorial de José Martí, dando continuidad a la caracterización socialista del gobierno cubano, Castro lo catalogó como marxista-leninista. Debe admitirse, sin embargo, que “del dicho al hecho...” había mucho trecho. Aunque cada vez se hacía más estridente la voluntad castrista de adaptar las fórmulas comunistas a la realidad cubana, el Partido Comunista de Cuba (PCC) tardó en configurarse antes de que pudiera proclamarse como único partido de la república cubana. Recordemos que este no era el primer partido comunista en la isla; el primero se fundó en agosto de 1925, bajo la hostil atmósfera del machadismo y en el contexto organizativo del Buró del Caribe de la Comintern (Tercera Internacional, Moscú 1919). Ya en el contexto posterior a la Revolución, a falta de un partido unitario que trascendiera los mejores tiempos del M-26-7, todavía a la altura de 1961, se intentó unificar a los múltiples colectivos que apoyaban a la Revolución bajo el nombre de Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI). Era apenas el comienzo. A finales de marzo de 1962, tras opacarse la ORI, se optó por crear el Partido Unido de la Revolución Socialista de Cuba (PURSC). No fue hasta el 3 de octubre de 1965 que quedó constituido el primer Comité Central del Partido Comunista de Cuba (PCC), bajo la secretaría oficial de Castro. Ni siquiera entonces puede decirse que las teorías y prácticas comunistas estaban perfectamente definidas y coreografiadas en Cuba. Tal vez, estas comenzaron a exhibir mayor formalidad una década más tarde. Para estos efectos, fueron fundamentales la celebración del Primer Congreso del PCC, entre el 17 y 22 de diciembre de 1975, y la ratificación oficial de la Constitución cubana de 1976, el 24 de febrero de 1976. Esta última se definió oficialmente como marxista-leninista, un importante paso jurídico que se demoró considerablemente tras el complejo devenir, ideológico y práctico, de la Revolución cubana desde sus comienzos.

dobleces de convicción, muy a pesar de que al comienzo de sus hazañas en Sierra Maestra el joven comandante parecía distanciarse de la etiqueta comunista.

La libertad político-religiosa como dilema cubano

¿Qué efectos concretos tuvo la transformación ideológica de Castro en el desarrollo eventual de las relaciones del gobierno revolucionario con los sectores religiosos, incluidos los pentecostales? Después de la invasión estadounidense en abril de 1961, podría argumentarse que Castro entró a un agudo estado de hipervigilancia. Tan temprano como el 1 de mayo de 1961 — curiosamente, antes de declararse marxista-leninista— Castro denunció sin clemencia a varios oficiales de la Iglesia católica que admitieron participar del fallido intento de invasión estadounidense, según consta en las siguientes líneas:

Tres curas vinieron con la brigada invasora. ¿Eran tres curas cubanos? No, ninguno era cubano, eran nada menos que tres curas españoles, tres curas falangistas. Y ustedes recordarán que cuando a ellos se les preguntó qué venían a hacer, dijeron que venían en funciones puramente espirituales. [...] Y, sin embargo, revisando los libros de notas de estos señores, nos encontramos aquí: “Llamamiento escrito por el cura Ismael de Lugo en su libreta de notas. Llamamiento al pueblo...”, y les voy a leer el llamamiento que hacía al pueblo este cura que venía en funciones netamente espirituales; decía: “El jefe de los servicios eclesiásticos de la brigada de asalto...” —de asalto sí, pero de asalto a la riqueza del país, y asalto al palacio de los Deportes— “...Reverendo padre Ismael de Lugo, Capuchino, se dirige en nombre propio y en el de los demás capellanes al pueblo católico de Cuba. Atención, atención, católicos cubanos: las fuerzas liberadoras han desembarcado en las playas cubanas; venimos en nombre de Dios —conque Calviño venía en nombre

de Dios, conque Soler Puig y el chino King⁶⁷ venían en nombre de Dios, conque los dueños de los cabarets y de los casinos de juego venían en nombre de Dios, conque los miserables explotadores que venían ahí venían en nombre de Dios—, de la justicia y de la democracia, a restablecer el derecho conculcado, la libertad pisoteada y la religión metodizada y calumniada”. Debe ser mentira todo esto, una calumnia. “Venimos no por odio, sino por amor...” —y ahí están las fotografías de las mujeres y las niñas asesinadas por los aviones yanquis; entiendo que muchos de ustedes habrán tenido oportunidad de ver esas fotos espantosas de mujeres y de niñas asesinadas por los aviones yanquis. “Venimos no por odio, sino por amor, venimos a traer la paz —y que lo digan los cientos de familias que hoy tienen sus hijos heridos en los hospitales o que visten luto— aun cuando para conquistarlas tengamos que hacer la guerra”. [...] “Nuestra lucha es la de los que creen en Dios contra los ateos, la de los valores espirituales contra el materialismo” —es decir valores espirituales, y venían a buscar sus millones de pesos, venían a buscar sus Cadillacs, venían a buscar sus succulentos platos a la hora de almuerzo y de comida, venían a buscar sus clubes, venían a buscar sus centrales azucareros, sus minas, sus bancos, sus latifundios y vienen hablando de valores espirituales. “La lucha de la democracia contra el comunismo” —de la democracia imperialista kennediana. “Las ideologías solo se derrotan con otra ideología superior y la ideología única capaz de derrotar a la ideología comunista es la ideología cristiana; para eso venimos y por eso luchamos. Católicos cubanos, nuestra fuerza militar es arrolladora e

⁶⁷ De acuerdo al testimonio del entonces comandante revolucionario Manuel Quiñones Clavelo, Ramón Calviño Ínsua; Jorge King Yun, alias “el chino King”; y Emilio Soler Puig fueron llevados a Santa Clara y, tras ser juzgados en septiembre de 1961, fueron fusilados. Véase: Felipa de las Mercedes Suárez Ramos, “¿Qué pasó con los mercenarios capturados?” *Trabajadores: Órgano Central de Trabajadores de Cuba*, 13 de abril de 2014.

invencible y mayor aún es la fuerza de nuestra moral y nuestra fe en Dios y en su protección y ayuda. Católicos cubanos: os envío un abrazo en nombre de los soldados del ejército libertador” —Calviño, Soler Puig, King, etcétera—, “para todos los familiares, parientes y amigos, pronto podréis estar juntos. Tened fe, que la victoria es nuestra, porque Dios está con nosotros y la Virgen de la Caridad no puede abandonar a sus hijos. Católicos, viva Cuba libre, democrática y católica; viva Cristo rey; viva nuestra gloriosa patrona. Os bendice” —bendice, después de todos los sapos y culebras que largó—, “padre Ismael de Lugo, jefe de los servicios eclesiásticos de la brigada”. Entonces, qué ocurre, ¿que los curas fascistas y falangistas españoles han venido aquí a hacer la guerra contra la Revolución? Pues muy bien: vamos a anunciar aquí, al pueblo, que el Gobierno Revolucionario, en los próximos días decretará una ley en virtud de la cual declarará nulo todo permiso para permanecer en el territorio nacional a todo sacerdote extranjero que haya en nuestro país. Y esa ley no tendrá más que una excepción. ¿Saben para quién? Podrá permanecer cualquier sacerdote extranjero, con permiso especial, siempre que el Gobierno lo considere, que no haya estado combatiendo a la Revolución cubana⁶⁸.

Las densas líneas anteriores son solo un fragmento de la extensa y fulminante denuncia de Castro a los religiosos de alegado perfil contrarrevolucionario, dentro y fuera del catolicismo. Fue en este mismo discurso que el comandante anunció la redacción de una ley para nacionalizar las escuelas privadas, incluidas en primera fila las de orientación religiosa. Hizo, sin embargo, una importante salvedad: “Hay muchos directores de escuelas privadas, de tipo laico, y algunas escuelas privadas de tipo religioso, no católicas, que han tenido una actitud distinta, que no han

⁶⁸ “Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, resumiendo los actos del Día Internacional del Trabajo, Plaza Cívica, 1 de mayo de 1961”.

estado inculcando el veneno de la contrarrevolución”. Con este matiz al margen y remarcando su puntual animosidad hacia las órdenes religiosas católicas, la anunciada legislación cobró forma el 6 de junio de 1961, mediante la ratificación de la Ley de Nacionalización General y Gratuita de la Enseñanza. Esta medida fue la punta de lanza que derrumbó las últimas esperanzas de sostenibilidad política y fiscal que acaso tenían la Iglesia católica y otras iglesias de creciente influencia instruccional en Cuba. Al percibirse amenazados y verse desplazados por el nuevo escuadrón de docentes preparados, diputados por el gobierno revolucionario, muchos pastores, clérigos, sacerdotes y oficiales eclesiásticos optaron por emigrar.

Ante el mundo, este fue un periodo de narrativas en caótico desencuentro. Desde el punto de vista de los frentes religiosos más conservadores, la Revolución cubana acababa de convertirse en un atentado frontal contra la libertad de culto y, por extraña asociación, contra la democracia. Desde este ángulo, se percibía que el mayor enemigo de la fe se llamaba Fidel Castro Ruz, emisario certificado del mismísimo Satanás en Cuba. Podría decirse que esta fantástica versión de hechos —no necesariamente superada a la fecha— fue la que alcanzó más exitosamente los púlpitos protestantes y pentecostales, al menos en Estados Unidos y Puerto Rico, con la angustia añadida de que el campo misionero cubano tendría acceso restringido. Esta apreciación cobró particular fuerza a partir de la creación de sobre cuarenta Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) en la provincia de Camagüey⁶⁹. Sin lugar a dudas, este fue un desastroso capítulo, a todas luces el más incoherente del proyecto castrista en la década de 1960. Duró poco menos de tres años, entre noviembre de 1965 y el verano de 1968, pero —a falta de disculpas a tiempo y de reivindicaciones convincentes— contribuyó a la proyección internacional de la Revolución cubana

⁶⁹ Roberto Garcés Marrero, “Los primeros años de la Revolución cubana y las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP).” *Historia Crítica*, enero 2019; Abel Sierra Madero, “El trabajo os hará hombres: masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta.” *Cuban Studies*, vol. 44, 2016: 309-349.

como un desquiciado régimen tirano, con consecuencias narrativas irreparables. Las UMAP intentaron poner a prueba la fórmula del *Gulag* estalinista en Cuba, un sistema penal ruso que incluso caducó bajo el régimen soviético en 1960. Estos campos de trabajo forzado, destinados por definición para criminales y prisioneros políticos, pasaron a hacinar homosexuales, religiosos, artistas, literatos, alegados vagos y delincuentes *hippies*, y todo tipo de disidentes, automáticamente catalogados *contrarrevolucionarios*, en absurdo ánimo de reeducarlos políticamente. En esta larga lista cayeron incluso jóvenes menores de 27 años cuyas familias sencillamente emigraron al no comulgar con el nuevo orden. En palabras del cantautor cubano Pablo Milanés, uno de los muchos artistas apresados en las UMAP:

La prensa cubana no se atreve y la extranjera desconoce la nefasta trascendencia que tuvo aquella medida represora de corte puramente estalinista. Allí estuvimos, entre 1965 y finales de 1967, más de cuarenta mil personas en campos de concentración aislados en la provincia de Camagüey, con trabajos forzados desde las cinco de la madrugada hasta el anochecer sin ninguna justificación ni explicaciones, y mucho menos el perdón que estoy esperando que pida el gobierno cubano. Yo tenía 23 años, me fugué de mi campamento —me siguieron 280 compañeros presos más de mi territorio— y fui a La Habana a denunciar la injusticia que estaban cometiendo. El resultado fue que me enviaron preso durante dos meses a la fortaleza de La Cabaña, y luego estuve en un campamento de castigo peor que las UMAP, donde permanecí hasta que se disolvieron por lo escandaloso que resultó ante la opinión internacional⁷⁰.

⁷⁰ Mauricio Vincent, “*La apertura cubana es un maquillaje*”. *El País*, 13 de febrero de 2015.

Como sugiere Milanés, aunque el eco de las UMAP no ha conseguido esfumarse, a pesar de las extraoficiales evasivas del gobierno cubano, no necesariamente abundan estudios detallados o suficientemente panópticos que documenten la experiencia de todos los sectores que participaron o fueron víctimas de este sistema nefasto. En términos historiográficos, la experiencia de quienes fueron apresados en las UMAP por motivos religiosos, por ejemplo, suele aludirse como referencia general, sin más matices⁷¹. El testimonio del reverendo bautista Alberto González Muñoz, recogido en su libro autobiográfico *Dios no entra a mi oficina: luchando con la amargura cuando somos víctimas de la injusticia*⁷², representa uno de los pocos esfuerzos editoriales —relativamente recientes y generalmente inspirados al interior de algunas iglesias cubanas— por documentar la memoria de quienes fueron víctimas de las UMAP por razones religiosas. Según recuerda González:

El 24 de noviembre de 1965, como todos los miércoles, los estudiantes del Seminario Teológico Bautista de La Habana tuvimos la noche libre. Pablo Urbay y yo fuimos a tomar helado en El Carmelo y a pasear por La Rampa, el famoso tramo de la calle 23 en el reparto del Vedado. Al terminar, nos sentamos en el muro del malecón y conversamos sobre nuestros planes para cuando nos graduáramos pocos meses después. Al regresar tarde en la noche, llegando a la esquina de la institución en la confluencia de las calles Rabí y General Lee en Santos Suárez, vimos el edificio todo iluminado. Aquel derroche de luz a esa hora era un mal presagio. [...]

Cuando entramos al edificio, Isabel Morales, entonces administradora del plantel,

⁷¹ Nótese que los trabajos académicos en esta dirección han tendido a publicarse en el periodo finisecular, entre finales de la década de 1990 y los tempranos años 2000. De hecho, no fue hasta el año 2010 que Castro reconoció el error específico de la Revolución al perseguir y torturar a miles de homosexuales; no necesariamente ofreció disculpas por su proceder defensivo contra los demás *reclutas* de las UMAP.

⁷² Alberto I. González Muñoz, *Dios no entra en mi oficina: luchando con la amargura cuando somos víctimas de la injusticia*. Editorial Bautista, 2016.

nos informó que habían citado a una docena de estudiantes para efectuar su reclutamiento al Servicio Militar Obligatorio el viernes 26 de noviembre. Yo era uno de ellos. [...] A principios de 1965 algunos fuimos citados a una entrevista en el Castillo de la Fuerza en La Habana Vieja. Tiramos el asunto a broma. Jugábamos marchando por los pasillos del Seminario y nos saludábamos al estilo militar. Todos pensábamos que era un trámite de rigor y que no seríamos reclutados. El día fijado, al llegar al lugar de la entrevista, un militar en la puerta nos informó sin reparos que estábamos citados por *Lacra Social*. [...] Después de esa singular bienvenida, cerca de las nueve de la mañana, se nos repartió un pan magro a cada uno y una lata de sardinas. Era el primer alimento que recibíamos en dieciocho horas. Recibimos una muda de ropa, un par de botas, un calzoncillo y una camiseta, jabón y una especie de toalla. También una hamaca y una frazada. Pero no nos dieron sogas y no había cómo amarrarlas en el albergue, de modo que cuando llegó la noche todo el mundo extendió la suya en el piso de tierra. Los cristianos decidimos ubicar las nuestras afuera del albergue en un pequeño portal, ya que no nos gustaba el ambiente corrompido y promiscuo que se formó inmediatamente dentro de la barraca⁷³. [...] Enseguida comenzaron los problemas con los Testigos de Jehová debido a que ellos se negaron a usar el uniforme militar. [...] No estaba permitido usar la ropa de civil que habíamos traído de nuestras casas, pero los métodos que se usaron en Las

⁷³ Véase que, además de documentar el carácter deshumanizante de las UMAP, el reverendo bautista hace una nota reveladora sobre el inmediato conflicto de los *reclutas* religiosos con los *reclutas* homosexuales. En el relato de González se advierten los serios reparos homofóbicos que tenían los jóvenes seminaristas. Al final de su libro, sin embargo, parece admitir la contradicción de esta tendencia en su momento en cuanto expresa: “A diferencia de entonces, hoy reconozco que Dios estuvo en las UMAP y acompañó el sufrimiento de todos, no solo el mío. Padeció con nosotros, los cristianos, pero también con los homosexuales, los drogadictos, los delincuentes, los castigados y todos aquellos que considerados lacra social, fueron arrancados de sus casas y enviados a Camagüey. Tal vez hubo una buena intención, pero resultó un fallido, errado y cruel intento de reeducación” (*Ibid.* 137).

Marías para obligar a los Testigos de Jehová a usar el uniforme reglamentario fueron sumamente crueles. Todos observamos horrorizados cómo les despojaron a la fuerza de sus ropas, dejándoles en calzoncillos. Así los obligaron a mantenerse al sol y al sereno sin darles agua ni comida. “¡Ahí van a estar hasta que decidan ponerse el uniforme o se mueran! Hay que aprender a respetar a la Revolución”, gritó un oficial. Estuvieron a la intemperie hasta que fueron cayendo uno a uno. Soldados armados impedían que alguien se acercara a darles alimento. Cuando se desplomaban desfallecidos, los llevaban no sabíamos a dónde. [...] Mi primer número en las UMAP fue el 93. Dentro de esa incomprensible maquinaria reeducadora en la que habíamos caído, conocí lo que siente una persona cuando pierde su nombre y se convierte en un número⁷⁴.

Estos solo son fragmentos del testimonio de González, en el que también admite que conoció oficiales de la Revolución que “intentaban realizar su trabajo lo mejor posible”:

Ellos se abrían, cuando se presentaba la oportunidad, a una relación de afecto y ayudaban a los reclutas hasta donde podían. Del mismo modo conocí a otros cuyas vidas, costumbres y actitudes estaban lejos de manifestar humanidad. Con respecto a estos últimos, a aquellos que convirtieron las UMAP —y a veces mi propia vida— en un infierno, espero que hayan encontrado o algún día encuentren y reciban el perdón de Dios⁷⁵.

A la luz de las memorias de González podría percibirse que existía un número considerable de líderes bautistas en las UMAP. Curiosamente, no menciona a ningún líder pentecostal mientras hace el siguiente apunte:

⁷⁴ *Ibid.* 17, 21, 23, 137.

⁷⁵ *Ibid.* 138.

Aunque la denominación bautista fue grandemente afectada, también fueron llevados pastores y laicos de otras iglesias evangélicas, así como sacerdotes, seminaristas y jóvenes católicos. El [feneido] Cardenal de la Iglesia Católica cubana, Monseñor Jaime Ortega Alamino, también estuvo en las UMAP. No puedo decir el número, pero estoy seguro de que el grupo de Testigos de Jehová que fue reclutado fue numeroso⁷⁶.

Ciertamente, desde el punto de vista más panorámicamente humano, contar con números precisos resulta irrelevante. Aún así, hacen falta más estudios en detalle para poder analizar, al menos para propósitos historiográficos, qué denominaciones religiosas confrontaron más tensiones dentro del sistema de las UMAP.

Otro testimonio pertinente, esta vez capturado por la Editorial Calidad de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba (Asambleas de Dios), se registra en el libro *Alas en el corazón: la vida del pastor y misionero cubano Onelio González Figueredo*⁷⁷, de la autoría de Octavio Ríos Verdecia:

Eran los principios de la década de 1960 y crespos nubarrones llenaban el cielo evangélico de la nación. Las transformaciones sociopolíticas miraron creciente animadversión la predicación del mensaje de salvación, y la palabra de Dios

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Onelio González Figueredo se destacó como pastor pentecostal en muy diversas zonas geográficas en Cuba. Primero, en el pueblo de Campechuela, en la provincia oriental de Granma (1960-1965); luego, en las provincias de Contramaestre (1965-1971), Las Tunas (1972-1980) y en la Isla de la Juventud (1980-1982). Tras este destaque, por razones aún confusas, perdió sus credenciales de pastor a manos del Ministerio de Justicia. Aún así, organizó una iglesia en el Consejo Popular de Rocafort, ya en La Habana (1982-1984), con las credenciales pastorales de su esposa Belkis González. Al expresar *no sentirse cómoda* como pastora principal, esta última declinó su pastorado en 1984. Sus años laicos, sin embargo, duraron muy poco luego de decidir emigrar y asumir funciones misioneras. En adelante, fungieron como misioneros del concilio internacional Asambleas de Dios en Quito, Ecuador (1987-1991); Houston, Texas (1992-1994); Las Cruces, Nuevo México (1995-1997) y Grapevine, Texas (1998-2000). Véase: Octavio Ríos Verdecia, *Alas en el Corazón: la vida del pastor y misionero cubano Onelio González Figueredo*. Editorial Calidad, Comisión Nacional de Historia Asambleas de Dios, 2015.

comenzó a verse restringida a límites fijados tras los muros del templo. En este contexto se lanza Onelio González en una animada predicación al aire libre en el centro del poblado de Campechuela y por las calles de Bayamo. Pocas horas después estaba detenido. La noticia corrió, pero los datos de su identidad y persona eran imprecisos. La familia, preocupada, dio aviso a su primo, René Figueredo Miraldea. Este era primer teniente del Ejército Rebelde; había combatido en la gesta bajo las órdenes del Comandante Juan Almeida Bosque, en la columna número 3, Santiago de Cuba. Es así que el primo René, se apareció en la Unidad Militar de Bayamo, donde estaba reunido Onelio e interactuó con el jefe local. Este último le dijo: “René, ¡llévate a este hombre de aquí! ¡He estado a punto de darle un tiro! ¡Es un fanático! Le regañé por estar predicando en la calle. ¡Me va a buscar un problema! Lo traje para acá y le dije que le iba a dar un tiro y... ¿Sabes lo que me dijo? Me contestó: *Si usted me da un tiro, en menos de tres minutos estaré en la presencia de Dios.* ¡Es un fanático!”⁷⁸

¿Fue acaso un golpe de suerte o, en efecto, la protección providencial la que llevó al pastor Onelio González a evadir ser reclutado en la UMAP de Bayamo? ¿Acaso su perfil pentecostal, de apariencia menos *burgués*, lo salvó al paso? ¿La fortuna de tener un primo bien posicionado en el Ejército Rebelde? No lo sabremos con entera certeza. Lo que el relato anterior sí confirma es que, en los primeros años de la Revolución cubana llegó a existir una seria animosidad entre los sectores religiosos y los más fieles simpatizantes del régimen castrista.

Desde el punto de vista de quienes acuñaron las ideas marxistas-leninistas, promovidas abiertamente por Castro desde 1961, el proceder del gobierno era sencillamente coherente y

⁷⁸ *Ibíd.* 51-52.

honrosamente leal a sus premisas ideológicas, naturalmente incuestionables. No se estaba haciendo nada que no estuviese respaldado por nociones científicas puestas a prueba en la infalible Unión Soviética. Bajo ese criterio, las UMAP contaban con su propia batería de psicólogas preparadas en la Universidad de La Habana para tratar a los reclutas contrarrevolucionarios. No tenían la menor duda de que estaban atendiendo conductas antisociales. La homosexualidad, por ejemplo, se consideraba una enfermedad, por lo que opinaban que las intenciones revolucionarias de erradicarla no solo eran encomiables, eran visionarias. ¿Cómo entendían el tema religioso? Si tanto Karl Marx como Vladimir Lenin, tan brillantes ellos, decían que la religión era *el opio de los pueblos*, no faltaba más. ¿Habría que sacarle el cuerpo a los creyentes o a las creencias religiosas? Ante las dudas, fue en el Primer Congreso del PCC en 1975 donde se establecieron formalmente los lineamientos a seguir. En las *Tesis y resoluciones sobre la política en relación con la religión, la iglesia y los creyentes*, documento derivado del histórico encuentro, se desglosan premisas como las siguientes:

A lo largo de la historia, las clases explotadoras se han aprovechado de la religión y de las creencias religiosas para proteger su poder político, afianzar su dominio económico-social, dividir a los pueblos y mantener engañados y sumisos a los explotados, apartándolos de la lucha revolucionaria por su liberación social. [...] Todos los países donde la clase obrera ha derrocado a las clases explotadoras y establecido el poder socialista han consagrado la libertad de conciencia, han separado a la Iglesia del Estado, la escuela de la iglesia y han garantizado el derecho de los ciudadanos a profesar la religión de su preferencia y a practicar el culto, sin otras limitaciones que el respeto al orden público, a la ley, igual para todos, y a las normas de la moral socialista. Al mismo tiempo han garantizado el derecho de los

ciudadanos a no profesar ninguna religión, a mantener y defender sus concepciones materialistas y ateas. [...] La posición del marxismo ante la cuestión religiosa se distinguió siempre, radicalmente, de las posiciones anarquistas liberal-burguesas y pequeño-burguesas que pretendían “hacer la guerra a Dios”, “prohibir la religión”, “fundar una nueva religión basada en la razón” o, simplemente, convertir la religión en un “asunto privado”, tanto para el Estado como para el Partido revolucionario. [...] Si bien el Partido considera que con relación al Estado socialista la religión es un asunto privado, una cuestión del derecho de los ciudadanos; para el Partido, cuyo fundamento filosófico es el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, la religión no es un asunto privado, *pues entre sus deberes está el actuar de modo que las masas gradualmente, en el curso de la lucha activa por la nueva sociedad, se libren de las creencias religiosas*⁷⁹.

Desde este razonamiento discursivo, se personificaba a la religión como un ente único, simple y localizable, y se le juzgaba como la gran cómplice histórica de la explotación social y política de las masas. Entre tanto, se presentaban importantes dilemas interpretativos frente a la llamada concepción marxista-leninista acerca de la religión. ¿Dictaba esta última que lo religioso debía delegarse a una suerte de *laissez faire*, en calidad de asunto privado? ¿O que la verdadera aspiración del orden político más deseable debía ser erradicar la opresión de clases a tal punto que las creencias religiosas, históricamente opresivas, ya no fuesen ni necesarias ni viables? Lo cierto es que, desde la perspectiva que adoptó el gobierno cubano entre los años sesenta y setenta, ambas nociones no eran auto excluyentes. Se percibía que la religión existía, como huella ineludible de los viejos sistemas sociales, económicos y políticos que, justamente, se consideraba imperativo

⁷⁹ “Sobre la política en relación con la religión, la iglesia y los creyentes.” *Resoluciones aprobadas por el II Congreso del PCC*, 1980 (*énfasis mío*).

trascender. A la luz de esta certeza, le correspondía al régimen revolucionario crear las condiciones políticas y culturales pertinentes para minimizar los efectos impositivos de los movimientos religiosos. Distanciándose de alegadas posturas “anarquistas liberal-burguesas y pequeño-burguesas”, el PCC definió cuatro puntos esenciales en su política frente al espinoso tema religioso en el contexto cubano:

Primero: El Partido se esfuerza sistemáticamente y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo dialéctico e histórico sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento; y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosas y de los prejuicios por estas engendrados. [...]

Segundo: Dentro de la política de unidad de todo el pueblo el pueblo que desarrolló el Partido no cabe el aislamiento o repudio a los creyentes, sino su atracción, a las tareas concretas de la Revolución. [...]

Tercero: En cuanto al Partido y a la Unión de Jóvenes Comunistas, estos se reservan el derecho de exigir que los que ingresen en sus filas tengan una formación político-ideológica plenamente concordante con los fundamentos teóricos, dialéctico-materialistas, en que se asientan su programa y su doctrina. [...] En consecuencia, el Partido y la Unión de Jóvenes Comunistas —que tiene entre sus funciones la de preparar a los jóvenes para su ingreso en el Partido— no admiten en su seno a los que no comparten plenamente y sin reservas su doctrina marxista-leninista y su ideología científica y materialista.

Cuarto: En el orden de la política educacional el Partido considera indispensable que la enseñanza que se imparta sea estrictamente científica y laica, basada en la

concepción marxista-leninista sobre la educación comunista de las nuevas generaciones. Ello corresponde, además, a los principios pedagógicos martianos⁸⁰.

Hay una evidente contradicción entre la afirmación de que en el PCC “no cabe el aislamiento o repudio a los creyentes” y la declaración, solo un punto después, de que el mismo Partido no admite en sus filas “a los que no comparten plenamente y sin reservas su doctrina marxista-leninista”. Se retrata aquí una clara tensión entre teoría y práctica. A pesar de la prevista incoherencia, en el Segundo Congreso del PCC, celebrado entre el 17 y 20 de diciembre de 1980, se revalidaron las tesis y resoluciones del Primer Congreso sobre las políticas del régimen castrista relacionadas a “la religión, la iglesia y los creyentes”, con el argumento de que los resultados prácticos de su aplicación general habían demostrado “su justeza y actualidad”. Las notas oficiales del Segundo Congreso también dan fe de que:

El significativo proceso de incorporación cuantiosa y activa de grupos y organizaciones cristianas, incluyendo elementos del clero católico y de otras denominaciones, a las luchas de liberación nacional y por la justicia social de los pueblos de América Latina, como en Nicaragua, El Salvador y otros, y la aparición de instituciones y centros ecuménicos que desarrollan acciones resueltamente progresistas, y promueven el compromiso político y la unión combativa de cristianos revolucionarios y marxistas a favor de profundos cambios sociales en el continente, demuestran la conveniencia de continuar contribuyendo a la consolidación sucesiva del *frente común* en pro de las indispensables transformaciones estructurales en nuestro hemisferio y en todo el mundo⁸¹.

⁸⁰ *Ibíd.* 21-24.

⁸¹ Ernesto A. Rojas, *Tesis y resoluciones: Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*. 1978: 2 (*énfasis mío*).

Tomando en cuenta que estas observaciones se registraron justo a la entrada de la década de 1980, podría inferirse que, después de estiradas torpezas, el régimen revolucionario encontró eventualmente mejores estrategias para conciliar la agenda marxista-leninista con la de los sectores religiosos, específicamente cristianos. En efecto, no todas las iglesias y los llamados creyentes en Cuba terminaron interpretando el contexto revolucionario de la misma forma. Como veremos a continuación, en este giro de re-significaciones políticas y religiosas, el surgimiento paralelo de la teología de la liberación resultó determinante.

De la teología de la liberación al despertar político del pentecostalismo cubano

Desde sus mejores tiempos medievales hasta la primera mitad del siglo XX, la Iglesia católica legitimó, predeciblemente, la reproducción de órdenes políticos jerárquicos. Así pretendió naturalizar el contraste social entre ricos y pobres. Los primeros, en la cima del poder, más cerquita del orden celestial; los últimos, apartados al fondo del eco divino. Los primeros, unos pocos con voz decisiva; los últimos, mayoría silente. El poder eclesiástico se conjugó, precisamente, dentro de esta arcaica estructura, tan imaginada como contundente. Fue así que no solo terminó validándose la pobreza como mal necesario del *statu quo*, sino que se divinizó estratégicamente en el imaginario de santos y mártires, y del propio Jesucristo. Desde luego, mientras los pobres se sintieran cristianamente resignados al maltrato terrenal, pero bienaventurados a la espera de fortunas celestes, era más fácil para las manos sobrantes administrar las fortunas terrestres y mundanas. En función de esta narrativa, la alta jerarquía de la Iglesia se convirtió en el mayor cómplice de la inercia social, política y teológica que se extendió durante toda la Edad Media y que no necesariamente logró superarse tras la Reforma Protestante y el devenir de la Edad Moderna.

Llegada la década de 1960, la inamovilidad histórica de la Iglesia católica comenzó a problematizarse y a esta incidencia reflexiva se sumaron progresivamente las iglesias protestantes. Nació entonces la teología de la liberación, con propuestas de re-significación radical en dos direcciones claves: la renovación de la fe cristiana en función de las luchas y las esperanzas de los pobres; y el desarrollo de pronunciamientos eclesiásticos mucho más críticos y comprometidos frente a la desigualdad y la opresión político-social⁸². ¿Cuáles fueron los detonantes o factores históricos que provocaron esta transformación teológica tan tardía? En primer lugar, jugaron un papel protagónico las intrincadas crisis políticas y sociales en América Latina, concatenadas desde los inicios del siglo XX⁸³. A la altura de los años sesenta, en plena Guerra Fría, el mundo se dividía discursivamente entre occidente y oriente; capitalistas y comunistas. Se promovía, por lo tanto, una visión maniquea del orden internacional que tuvo efectos importantes tanto en la configuración como en la interpretación de los órdenes políticos. En América Latina, esta tendencia desembocó en la promoción del paramilitarismo, auspiciado en gran medida por la política intervencionista de Estados Unidos, y se tradujo en el desarrollo simultáneo de múltiples dictaduras⁸⁴.

Fue en medio de esta caldeada atmósfera política que tuvo lugar el segundo evento catalizador de la teología de la liberación: el Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan

⁸² Entre los innumerables esfuerzos por delinear la teología de la liberación y sus implicaciones históricas en América Latina, deben destacarse los siguientes trabajos: Sergio Arce Martínez, et al. *Cristo vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1978; Luis N. Rivera Pagán, et al. *Liberación y paz: reflexiones teológicas desde América Latina*. Editorial Sonador, 1987; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Ediciones Huracán, 1989; Phillip Berryman, *Teología de la liberación: los hechos en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Siglo Veintiuno Editores, 1989.

⁸³ *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Eds. Edward L. Cleary and Hannah Stewart-Gambino: Westview Press, 1997.

⁸⁴ Entre las dictaduras o gobiernos totalitarios que desfilaron por América Latina, desde las primeras décadas del siglo XX, se destacan: en Cuba, Gerardo Machado (1925-1933) y Fulgencio Batista (1952-1959); en República Dominicana: Rafael Leónidas Trujillo (1930-1961); en El Salvador, Maximiliano Hernández Martínez (1931-1944) y la Junta Revolucionaria de Gobierno (1979-1982); en Nicaragua: la familia Somoza (1934-1979); en Guatemala: Carlos Castillo Armas (1954-1957); en Paraguay: Alfredo Stroessner (1954-1989); en Haití: François Duvalier (1957-1971); en Bolivia: Hugo Banzer (1971-1978); y en Argentina: Jorge Rafael Videla (1976-1981).

XXIII en enero de 1959 —curiosamente, el mismo mes en que triunfó la Revolución cubana. Este histórico cónclave, en el que terminó involucrándose el papa Pablo VI tras la muerte del papa Juan XXIII en junio de 1963, se organizó en cuatro sesiones, desde el 11 de octubre de 1962 hasta el 8 de diciembre de 1965. Entre los planteamientos finales que presentó el papa Pablo VI al cierre del Concilio, se destacaron afirmaciones como las siguientes:

Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: “Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas”, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos. [...] El Concilio, considerando las inmensas calamidades que oprimen todavía a la mayoría de la humanidad, para fomentar en todas partes la obra de la justicia y el amor de Cristo a los pobres juzga muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo a los países pobres y la justicia social internacional⁸⁵.

Esta, entre otras importantes declaraciones a lo largo de los dieciséis documentos oficiales derivados del Concilio, representaron un llamado sin precedentes. La misma Iglesia que había promovido la resignación política en nombre de promesas *post-mortem*, levantó entonces su voz de alerta convocando a acciones concretas a favor de los pobres. Debe apuntarse que las inquietudes que aquí florecieron no surgieron de súbito en los años sesenta. El trabajo previo de movimientos como Acción Católica, de base estudiantil y obrera desde 1922, y otros colectivos

⁸⁵ Concilio Vaticano II, “Constitución Pastoral: *Gaudium Et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo Actual.” 7 de diciembre de 1965.

como el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), organizado desde 1955 en Río de Janeiro, ya habían propiciado foros religiosos de discusión en torno a los problemas socioeconómicos y políticos que enfrentaba el continente americano⁸⁶. Pero fue después del Concilio Vaticano II, que comenzaron a tomar fuerza nuevas voces teológicas que pronto armonizaron la idea de que era posible fomentar un *cristianismo revolucionario*. El sacerdote y sociólogo Jorge Camilo Torres Restrepo se consideró pionero ejemplar de esta idea al unirse a las guerrillas colombianas en diciembre de 1965 y morir en sus filas un año después, en contra de la *dictadura de la oligarquía*⁸⁷.

En adelante, comenzó a llamarse a la teología de la liberación por su nombre, gracias a los trabajos seminales de teólogos como Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Leonardo Boff, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, entre otras voces⁸⁸. En Argentina, por ejemplo, esta corriente teológica se transfiguró en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), fundado en 1967 y entonces afín al peronismo revolucionario⁸⁹. Sucesivamente, desfilaron otros teólogos de la liberación que no solo contribuyeron a reflexiones cada vez más actualizadas sobre el llamado político del cristianismo a alinearse con los sectores oprimidos, sino que inspiraron el surgimiento de otras teologías afines⁹⁰.

⁸⁶ Berryman 16.

⁸⁷ *Ibid.* 21.

⁸⁸ Por mencionar solo algunos: Gustavo Gutiérrez, et al. *Salvación y construcción del Mundo*. vol. 8, Nova Terra, 1968. *Colección Andina. Serie Pastoral*; Rubem A. Alves, *A Theology of Human Hope*. Corpus Books, 1969; Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Editora Vozes, 1972; Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Ediciones CRT, 1977; Ignacio Ellacuría, et al. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Desclée de Brouwer, c. 1980.

⁸⁹ Berryman 20.

⁹⁰ Gracias a la probada pertinencia de la teología de la liberación, también se desarrollaron las teologías cristianas asiáticas y africanas, así como la teología feminista y la teología negra. Véase: Luis N. Rivera Pagán, “La teología latinoamericana en los albores del siglo veintiuno.” *Teología y Cultura en América Latina*, Universidad Nacional de Costa Rica, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2009: 15-36.

Nótese que, mientras esta historia se hilvanaba, también se configuraba la compleja brújula de la Revolución cubana. En cierta medida, el proceso cubano confirmó la necesidad de un cambio radical en las filas del cristianismo. En palabras del teólogo estadounidense Phillip Berryman:

La experiencia cubana fue significativa por lo que no ocurrió. Los cristianos como tales no desempeñaron un papel importante en el derrocamiento de la dictadura de Batista y la Iglesia pronto se convirtió en el refugio de los cubanos que resintieron cambios revolucionarios. Algunos obispos y muchos sacerdotes abandonaron el país, debilitando todavía más a una Iglesia ya institucionalmente débil. El gobierno cubano y el Partido Comunista adoptaron oficialmente una línea atea. De hecho, nadie en la Iglesia parece haber planteado en términos teológicos y pastorales la posibilidad de que los cristianos pudiesen tomar una actitud positiva hacia la Revolución. Solo a finales de los años sesenta algunos obispos cubanos empezaron a avanzar hacia una evaluación positiva de la Revolución⁹¹.

Berryman alude específicamente a los cristianos de la Iglesia católica —quienes, como sabemos, no terminaron siendo los más queridos amigos del régimen castrista. Sin embargo, como se ha señalado antes, líderes y representantes de otros sectores religiosos sí participaron activamente en el derrocamiento de Batista e incluso trascendieron el confuso y oscuro periodo de las UMAP. Podría argumentarse que la principal coyuntura que hizo que esto fuera posible fue, precisamente, la histórica coincidencia de la Revolución cubana con el desarrollo de la teología de la liberación.

Debe admitirse que en Cuba se reiteró más que en Puerto Rico la influencia de esta tendencia teológica en el desarrollo de los movimientos pentecostales a partir de los años sesenta⁹².

⁹¹ Berryman 18.

⁹² En Puerto Rico, el quehacer teológico dentro del pentecostalismo ha sido significativamente limitado. Hasta los

Como confirma la socióloga Juana Berges, al explicar el devenir del pentecostalismo cubano: “la teología de la liberación optó por los pobres y los pobres optaron por el pentecostalismo”. Desde su nacimiento, la *Iglesia de los pobres* optó por sí misma. Nunca observó el dilema teológico de alinearse o no con el sufrimiento y las esperanzas de los menos afortunados, dilema que sí observaron la Iglesia católica y las iglesias afianzadas al protestantismo histórico. Al pentecostalismo le bastaba mirarse al espejo. Gracias a esto, una vez comenzaron a conciliarse los caminos entre el marxismo-leninismo del gobierno cubano y el cristianismo revolucionario que promovió la teología de la liberación en las mismas coordenadas, el pentecostalismo cubano se acomodó con relativa facilidad a las reglas de juego que impuso el comunismo castrista. Esto no quiere decir, por supuesto, que todas las iglesias pentecostales comenzaron a simpatizar sin reservas con el nuevo orden cubano. Más bien, comenzaron a negociarse puntos de encuentro.

En efecto, si bien es cierto que el número de conversos pentecostales, que ya era mínimo en Cuba, decreció⁹³ y luego pareció estancarse con el triunfo de la Revolución, en la primera parte de la década de 1960 se fundaron cuatro denominaciones pentecostales nuevas: la Iglesia Congregacional Pentecostal, la Iglesia Evangélica Pentecostal las Buenas Nuevas, la Iglesia de Dios Ortodoxa y Misiones Amplias Mundiales⁹⁴. No ocurrió lo mismo, sin embargo, con otras

inicios de la década de 1990 estuvo prácticamente inerte. Debe destacarse, sin embargo, la labor del teólogo puertorriqueño Carmelo Álvarez, profesor y ministro de la Iglesia Discípulos de Cristo. A pesar de que Álvarez no pertenece al movimiento pentecostal, ha contribuido significativamente al estudio de su potencial teológico. Entre sus trabajos más influenciados por la teología de la liberación, deben mencionarse: *Pentecostalismo y liberación*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1992; y *Alborada de tiempos fecundos: una teología ecuménica y pentecostal*. Quito, Ecuador: CLAI, c. 2006. Aunque estos esfuerzos reflexivos han sido más que meritorios, aún lucen aislados y enfrentan el álgido desafío de resonar tanto en el púlpito como en la praxis pentecostal. Más recientemente, ha entrado a escena la importante voz de la teóloga pentecostal, también puertorriqueña, Agustina Luvis-Núñez. En efecto, el trabajo teológico dentro del pentecostalismo en Puerto Rico, tiene mucho por caminar aún.

⁹³ Según confirma la historiadora cubana Caridad Massón, en la primera década después de la Revolución, el setenta por ciento de los pastores evangélico-protestantes abandonó el país. Entre ellos, casi todos los que eran extranjeros. Véase: Massón Sena, *La Revolución cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos* 14.

⁹⁴ Juana Berges Curbelo, “Entre la ortodoxia y los cambios: un análisis del pentecostalismo en Cuba.” *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009: 208.

corrientes religiosas e iglesias protestantes. Interesantemente, las últimas tres denominaciones mencionadas pasaron a ser netamente cubanas, sin ningún vínculo con misiones norteamericanas⁹⁵.

Tal vez la mejor prueba de que el pentecostalismo cubano acogió con particular complicidad las premisas promovidas por la teología de la liberación fue que se sumó desde temprano al llamado ecuménico de esta última. Desde el Concilio Vaticano II se planteó que era necesario “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos”, trascendiendo las diferencias eclesiológicas más allá del catolicismo⁹⁶. El Consejo de Iglesias de Cuba (CIC), fundado en 1941 y caracterizado por sus proyectos de alfabetización y de cooperativismo antes de la Revolución, secundó el llamado ecuménico, convirtiéndose en el organismo emblemático no solo del ecumenismo cubano sino de los esfuerzos por armonizar la agenda de las iglesias con el proceso revolucionario. Actualmente, después de arduas décadas de trabajo, el CIC reúne a 28 denominaciones religiosas de las cuales diez son pentecostales. Según describe Berges:

El CIC es el órgano ecuménico de mayor representatividad nacional. No es el único en el que existe representatividad de pentecostales. Están presentes también en el Movimiento Estudiantil Cristiano y en otros organismos. Este nivel de presencia pentecostal en el ecumenismo es, de acuerdo con lo que conocemos, único en Latinoamérica. Ha favorecido el diálogo interpentecostal y con los demás sectores evangélicos. Incluso ha colaborado en el proceso de conformación de una nueva producción teórica en el protestantismo cubano, lo que hemos definido como

⁹⁵ Berges Curbelo, *Pentecostalismo en Cuba, ¿alienación o compromiso social?* 53.

⁹⁶ Guillermo Kerb, “Teología de la liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica.” *Horizonte* 11.32 (octubre-diciembre 2013): 1813-1826; Juana Berges Curbelo, “El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba.” c. 2001.

“nueva teología cubana”, que ha brindado sustanciales aportes al pensamiento nacional y no solo cristiano⁹⁷.

La adaptación política y la transformación teológica del pentecostalismo cubano —y de otros sectores religiosos, tanto protestantes como católicos— contribuyó paulatinamente a que el régimen revolucionario modulara su abierta apuesta al secularismo radical. Catorce años después de aquel discurso de Castro en 1963, que arremetió inclementemente contra los Testigos de Jehová, el Bando Evangélico de Gedeón y las iglesias pentecostales, el mismo comandante en jefe de la Revolución lucía más templado al explicar la relación del gobierno cubano con las iglesias en Cuba:

Les puedo decir que en ningún momento la Revolución cubana estaba inspirada en sentimientos anti-religiosos. Nosotros partíamos de la más profunda convicción de que no tenía que existir contradicción entre la revolución social y las ideas religiosas de la población. Incluso en nuestra lucha hubo una amplia participación de todo el pueblo, y también participaron creyentes religiosos. Hubo sacerdotes, por ejemplo, que se unieron a nuestras fuerzas guerrilleras en las montañas. [...] Actualmente, existe un clima normal de relaciones. Prácticamente nosotros en la actualidad no oímos hablar nunca de conflictos con la Iglesia. Hay, sí, algunos de otro tipo, yo no lo voy a negar. No fueron al principio conflictos solo con la Iglesia católica. Nosotros tuvimos conflictos con los Testigos de Jehová, porque ese es un grupo religioso muy influido por Estados Unidos; recibe todo el apoyo, toda la ayuda de Estados Unidos, y tenían una actitud militante contra la Revolución. Salvo eso, yo puedo decir que, en la actualidad, las relaciones son realmente excelentes entre la

⁹⁷ Berges Curbelo, *Pentecostalismo en Cuba, ¿alienación o compromiso social?* 68.

Revolución, entre el Estado cubano y las iglesias. [...] Hay que trabajar juntos para que cuando la idea política triunfe, la idea religiosa no esté apartada, no aparezca como enemiga de los cambios. No existen contradicciones entre los propósitos de la religión y los propósitos del socialismo. No existen⁹⁸.

Con estas palabras, Castro respondía a las preguntas de representantes de las iglesias de Jamaica, el 20 de octubre de 1977. Gracias a la invitación del entonces primer ministro jamaíquino Michael Manley, simpatizante del socialismo democrático, este fue el primer encuentro formal de Castro con interlocutores religiosos. Aunque, ciertamente, no hay por qué creer que las relaciones entre las iglesias y el gobierno cubano eran realmente *excelentes*, lo que sí sugiere todo lo apuntado por Castro es que hubo cambios y adaptaciones conjuntas definitivamente importantes.

Posibles conclusiones

Como se adelantó en las primeras líneas de este capítulo, a partir de los años sesenta, el desarrollo paralelo del comunismo en Cuba y del capitalismo colonial en Puerto Rico no tuvo solo obvias consecuencias políticas y económicas, sino que abrió linderos culturales y gestó actitudes político-religiosas con contrastes evidentes. En ambos lares, mucho antes del periodo analizado, el pentecostalismo ganó terreno entre los sectores sociales desposeídos en más de un sentido, malacostumbradamente subestimados por el orden estatal. En este proceso paulatino, este movimiento sirvió de refugio tanto social como espiritual y, acaso sin advertirlo inicialmente, alimentó las esperanzas de empoderamiento socio-político de sus seguidores. Durante décadas, tanto en Cuba como en Puerto Rico, prevaleció la impresión de que los creyentes pentecostales vivían alienados de lo entendidamente político, sin interés alguno de involucrarse en debates de

⁹⁸ Sergio Arce Martínez, et al. *Cristo vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1978: 162, 168-170.

ley y orden. Este aislamiento respondía en gran medida a razonamientos teológicos que justificaban la pasividad y la subordinación política en nombre de *buscar primero el reino de Dios y su justicia*. Aunque, en el mapa pentecostal, el norte siguió apuntando hacia arriba, comenzaron a considerarse nuevas rutas de legitimación religiosa que terminaron siendo políticas, más claramente en los años setenta.

En Puerto Rico, la laxitud al aplicar la cláusula constitucional de separación entre las iglesias y el Estado y al interpretar las implicaciones de la libertad de culto, sentó las bases para que las iglesias pentecostales se lanzaran a la calle por primera vez, amparadas en su noción democrática de derecho. Bastó este ensayo participativo para que el pentecostalismo puertorriqueño comenzara su camino político que, desde entonces, no ha observado obstáculos estatales. Fue en este capítulo de la historia puertorriqueña, también influenciado por los aires del populismo y la breve experiencia del PAC, que el liderato político comenzó a advertir que complacer la voluntad de los sectores religiosos se traducía en ganancia electoral. En adelante, gracias al complejo contexto cultural-colonial —en el que Estados Unidos suele percibirse como paradigma inescapable para tantas cosas— el modelo discursivo y político que continuó utilizando el pentecostalismo en Puerto Rico fue el del fundamentalismo integrista.

Mientras el fundamentalismo echó raíces en el pentecostalismo puertorriqueño, contando con la bondadosa jardinería del Estado, el pentecostalismo cubano creció en otro clima. Tras el triunfo de la Revolución cubana, pronto se cortó el cordón umbilical entre las iglesias pentecostales y sus *iglesias madres* en Estados Unidos. La transformación radical de los ámbitos político, social, económico, educativo, salubrista y científico, por mencionar algunos, intimidó a muchos creyentes, sobre todo en las filas del catolicismo y entre los sectores arropados por la histeria anticomunista en plena Guerra Fría. Sin embargo, estas mismas transformaciones inspiraron a

otros tantos creyentes a respaldar el proyecto revolucionario. Los grupos pentecostales, *cubanos de a pie*, tras aceptar las atenciones del gobierno socialista, se adaptaron al nuevo orden. En este contexto, el influjo paralelo de la teología de la liberación, afín con las aspiraciones de justicia social de la Revolución, nutrió su ánimo participativo en el ámbito sociopolítico. Mientras tanto, el ecumenismo se abrió como una puerta a la reimaginación conjunta de los sectores religiosos, oportunidad que abrazó el pentecostalismo cubano con relativa agilidad, a diferencia del pentecostalismo puertorriqueño.

Claro está, no todo fue alegre simpatía con aleluyas de fondo frente al régimen castrista. La improvisación fue la norma, con errores irreparables de parte del gobierno revolucionario — como fue, por ejemplo, el desastroso capítulo de las UMAP— a la hora de intentar definir las políticas del nuevo orden cubano para atender el espinoso tema de la religión, las iglesias y los creyentes, todo a la vez. En esta dirección, las políticas marxistas-leninistas del PCC generaron tensiones y serias contradicciones, pero funcionaron como punto de partida para la conciliación paulatina entre la agenda cristiana y el itinerario comunista en las mismas coordenadas.

Al final, tanto en Cuba como en Puerto Rico, los movimientos pentecostales enfrentaron el desafío de reimaginarse políticamente en el ínterin de las décadas de 1960 y 1970. ¿Consiguieron organizarse para estos efectos? A primera vista, muy poco. ¿Estaban realmente conscientes de su propia metamorfosis? Difícilmente. Para entonces, solo comenzaban a reconocerse en el espejo de dos rumbos políticos, diametralmente opuestos.

CAPÍTULO 4

Los pentecostalismos cubano y puertorriqueño en las últimas décadas del siglo XX: ¿dos tránsitos opuestos?

Preludio a los años ochenta

A la hora en que el pentecostalismo despertó como fuerza política en Puerto Rico, entre las décadas del 1970 y 1980, ya existía todo un andamiaje ideológico que respaldaba su visión y comenzaba a tener alcance global. El fortalecimiento de la derecha cristiana en Estados Unidos, la difusión de la teología dominionista y del reconstruccionismo cristiano contribuían entonces a la expansión del fundamentalismo religioso y al fortalecimiento del evangelismo parapolítico o integrista. Fue en este contexto, eminentemente conservador, que se ambientó el nacimiento de organizaciones político-religiosas de corte pentecostal en Puerto Rico, tales como: la Asociación Estatal de Pastores de Avivamiento (c. 1970), el Ministerio Clamor a Dios¹ (c. 1974), Morality in Media de Puerto Rico (1975), la Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico (FRAPE, 1978) y la Asociación Pro-Vida (1980). Una vez se organizaron los referidos colectivos, el liderato evangélico comenzó a relacionarse de manera más cercana con los escenarios político y mediático. En el pentecostalismo puertorriqueño comenzó a popularizarse un nuevo tipo de proselitismo que, más allá de promover el cristianismo en nombre de la *salvación individual*, a la usanza del protestantismo clásico, comenzó a relacionar la cristianización individual con la redención política a nivel colectivo. A partir de este razonamiento, las iglesias pentecostales y sus organizaciones derivadas se insertaron más evidentemente en las lógicas político-económicas de mercado y de

¹ El Ministerio Clamor a Dios tomó su nombre cerca de 1974 a partir de la celebración de primer evento de Clamor a Dios frente al Capitolio (1973), con lo que se sustituyó la “Asociación Evangelística Jorge Raschke, Inc.”, originada en 1962.

consumo. Al ritmo de este proceso, redescubrieron su poder adquisitivo y de convocatoria, se fortaleció su sentido de identidad y, por ende, se ampliaron sus ambiciones políticas.

Mientras todo esto acontecía en Puerto Rico, con la completa anuencia y complicidad del Estado, en Cuba se desarrollaba una atmósfera muy distinta. Desde muy temprano, la Revolución cubana remodeló el escenario cultural a paso acelerado. En tiempo récord, el nuevo régimen casi derribó la estructura eclesiástica que durante siglos había legitimado al catolicismo como fe hegemónica en la isla². En palabras del historiador cubano Rafael Rojas: “No solo los católicos, también otras comunidades religiosas, étnicas o civiles, como los protestantes, las asociaciones y religiosidades afrocubanas o los masones, que habían crecido notablemente en las últimas décadas republicanas, se vieron constreñidas en su sociabilidad autónoma y su proyección social”³. La nacionalización de las escuelas privadas, que en su vasta mayoría eran de perfil religioso, representó un golpe letal para el proselitismo de las iglesias.

Pronto se establecieron los Comités de Defensa de la Revolución (CDR) a lo largo de toda la isla, toda una red estratégica de vigilancia social y política desde las comunidades, y se crearon nuevas organizaciones y centros culturales que servirían de plataforma para la difusión y validación de la Revolución. Entre 1959 y 1967, el Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC), la Casa de las Américas, el Ballet Nacional de Cuba, el Consejo Nacional de Cultura, la Unión de Escritores y Artistas de Cuba y el Instituto Cubano del Libro fueron algunos de los espacios que se convirtieron en satélites de gestión y producción cultural en el devenir posrevolucionario. Al comenzar a izar la bandera del marxismo-leninismo, estos últimos comenzaron a opacar significativamente la prominencia de los espacios religiosos, cuya influencia cultural había sido invicta e irrefutable en el pasado.

² Rafael Rojas, *La Revolución cubana*. El Colegio de México, 2015: 164-165.

³ *Ibid.* 166.

En búsqueda de la homogeneidad ideológica, el nuevo gobierno cubano reconfiguró el sistema educativo, convirtiéndolo inicialmente en un sistema laico y, luego, orientándolo al ateísmo científico. Muy estratégicamente, la preparación masiva de docentes y el proceso de alfabetización de las comunidades más remotas de la isla iban acompañados de la promoción de los preceptos socialistas de la Revolución. Literalmente, no fueron pocos ni pocas quienes aprendieron a leer y escribir estudiando las cartillas revolucionarias⁴.

Esta ambiciosa y agitada transformación social no se dio sin resistencias, dentro y fuera de los círculos concatenados del marxismo-leninismo, el socialismo heterodoxo y la llamada *nueva izquierda*, incipiente en los años sesenta. En efecto, no solo germinó en Cuba una nueva cultura que apostaba a la soviétización de la sociedad cubana —con la categórica agenda de reprimir *supersticiones*, junto a *malos hábitos extranjerizantes y diversionistas*, y de conjurar el nacimiento de un *hombre nuevo*⁵ como modelo civil-revolucionario— sino que, como era de esperarse, emergieron contraculturas en el mismo contexto, con muy diversas sutilidades⁶.

Fue en respuesta a la creciente tensión entre la re-imaginación política, la crítica cultural y la innovación artística, que el 30 de abril de 1971 se celebró el primer y único Congreso de Educación y Cultura en La Habana. Lejos de fomentar la conciliación entre intelectuales, artistas

⁴ Una lectura indispensable, al estudiar la campaña de alfabetización que se desarrolló en Cuba tras la Revolución, es el testimonio literario *El año de todos los sueños*, del sociólogo cubano Germán Sánchez Otero. En este libro autobiográfico no solo se retratan las experiencias de Sánchez Otero como joven voluntario en las brigadas de alfabetización, sino que también se aborda, acaso indirectamente, la omnipresencia de las religiosidades en la cultura cubana. Véase: Germán Sánchez Otero, *El año de todos los sueños*. Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2011.

⁵ Sobre el concepto revolucionario del *hombre nuevo*, véase: Vincent Bloch y Vania Galindo Juárez, “El sentido de la lucha.” *Estudios Sociológicos*, vol. 27, no. 79, 2009: 237-266.

⁶ Mientras, por ejemplo, los revolucionarios más ortodoxos en Cuba tildaban de afeminados imperialistas a un Elvis Presley, a los Beatles o a los Rolling Stones, surgían nuevas fusiones y experimentaciones musicales en las tarimas cubanas. Muchos artistas se movieron al exilio, sin necesariamente silenciarse, mientras otras voces tuvieron que reinventarse o renegociar sus estilos y narrativas en el amplio escenario de las artes en Cuba. Por mencionar un ejemplo, el desarrollo del movimiento musical de *la nueva trova*, que suele señalarse como una de las corrientes artísticas que mejor se alineó a la Revolución cubana, no estuvo exento de desencuentros creativos con el régimen revolucionario. Véase: Robin Moore, “Transformations in Cuban Nueva Trova, 1965-95.” *Ethnomusicology*, vol. 47, no. 1, 2003: 1-41.

y políticos, se impuso oficialmente el dirigismo cultural de los últimos. Solo tres días antes, el gobierno cubano obligaba al poeta Heberto Padilla a hacer pública una *autocrítica*, por considerar que su libro *Fuera de juego* —premiado por el propio Comité Director de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, en noviembre de 1968— le convertía en contrarrevolucionario. El *Caso Padilla*, que también involucró a la poeta cubana Belkis Cuza Malé, solo sería uno entre muchos durante el llamado *Quinquenio gris*, entre 1971 y 1975. La intolerancia a críticas ideológicas y el repudio a los llamados *hechiceros* que, en palabras de Castro, conocían “las artes y las mañas de la cultura”, pasó a normalizarse. Esta marcada tendencia a la censura sembró y cosechó desencantos, tanto a nivel local como en la arena intelectual internacional, de cara al devenir revolucionario en Cuba.

En el Primer Congreso de Educación y Cultura no faltó, entre tanto, la discusión del tema religioso, por lo que se incluyeron las siguientes líneas en los acuerdos finales:

La política de la Revolución respecto a la actividad religiosa ha descansado en los siguientes principios: a) no considerar el fenómeno religioso como centro o elemento prioritario de nuestro trabajo; nuestro esfuerzo fundamental debe estar dirigido a la construcción de la sociedad socialista, debiendo en este caso, desde luego, atender y definir los pasos que la Revolución debe dar en el combate ideológico; b) separación absoluta estado-iglesia, escuela-iglesia, en todos los campos; c) no estimular, apoyar o ayudar a ningún grupo religioso, ni pedir nada de ellos; d) no compartimos las creencias religiosas ni las apoyamos; tampoco el culto; e) la Revolución respeta las creencias religiosas como derecho individual de cada cual, así como el culto; no impone, no persigue, no reprime a nadie por sus creencias religiosas; f) teniendo como centro la construcción socialista, la Revolución da

cabida y oportunidad en su obra transformadora a todo el mundo, independientemente de si profesa creencias religiosas o no; g) respecto a las sectas oscurantistas y contrarrevolucionarias, desenmascararlas y combatirlas. Se precisó como instrumento de combate fundamental de la revolución: a) la enseñanza científica en la escuela para combatir la mentira, la superchería y la farsa contrarrevolucionaria; b) los hechos de la Revolución: los profundos cambios en el terreno social, económico y político. Finalmente, se precisó que, siendo materialistas, marxistas-leninistas, nuestro camino no debe ser la antirreligiosidad burda, sino la enseñanza científica, la elevación cultural del pueblo y el ofrecimiento a los maestros de materiales educativos al respecto⁷.

Nótese que el discurso que prevalecía de parte del gobierno revolucionario, al visualizar qué lugar debía ocupar la actividad religiosa en la sociedad cubana continuaba siendo profundamente condescendiente de entrada a los años sesenta. Por un lado, se evadía la *antirreligiosidad burda*, por lo que se proclamaba la libertad de culto y no se declaraban animosidades en contra de las creencias religiosas, pero a la vez se admitía la aspiración a desplazarlas a largo plazo mediante la enseñanza científica.

Mientras todo lo anterior se hilvanaba en la dimensión cultural cubana, incidieron importantes desafíos y cambios económicos que pavimentaron el camino hacia la soviétización, cada vez más rigurosa, del régimen castrista. Entre 1969 y 1970, el sueño de Castro de alcanzar el récord productivo de diez millones de toneladas de azúcar, terminó convirtiéndose en una pesadilla surreal de proporción nacional. Cuando aquella *batalla histórica*, que intentó demostrarle al mundo la capacidad productiva del régimen revolucionario, no solo fracasó sino que amenazó la

⁷ “Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura.” *Referencias: Universidad de la Habana*, Instituto Cubano del Libro, vol. 3, 1971: 135-136.

estabilidad fiscal de la isla, comenzaron a considerarse otras estrategias económicas, más prácticas que pretenciosas. Fue en esta encrucijada que Cuba ingresó al Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) en 1972, órgano que reunía a los países socialistas apoyados por la Unión Soviética para la coordinación compartida de innovaciones tecnológicas y acuerdos comerciales⁸. En adelante, el consecuente crecimiento industrial y la estabilización de la producción de azúcar en suelo cubano, particularmente entre 1970 y 1975, inspiraron al gobierno revolucionario a fortalecer sus relaciones políticas y económicas con la Unión Soviética como fórmula idealizada hacia la estabilidad⁹. Así las cosas, se subestimaron los riesgos de lo que, entonces, parecía ser una apuesta segura; dos décadas más tarde, la dependencia cubana de créditos y subsidios soviéticos contaría otra historia.

En Puerto Rico, sin embargo, mientras en Cuba parecía estabilizarse la economía, en los años setenta se experimentó la peor crisis que se había padecido desde la Gran Depresión. Entre 1973 y 1983, se cuadruplicó el precio del petróleo; aumentaron los índices de inflación, desempleo y criminalidad y, con la ampliación de la ayuda financiera de parte de Estados Unidos, se comenzó a agudizar la dependencia de fondos federales en la isla¹⁰. Por otro lado, el gran proyecto de desarrollo industrial, impulsado desde la creación de la Compañía de Fomento de Puerto Rico (CFIPR) en 1942, y del Banco de Fomento Industrial (BFI), encaraba finalmente su fracaso¹¹. En 1970, las firmas transnacionales incentivadas por la CFIPR para el desarrollo local de compañías subsidiarias controlaban más del setenta por ciento de las exportaciones totales del país y manejaban el setenta y cinco por ciento del ingreso neto de las empresas de manufactura, el sector

⁸ Rafael Rojas, "El orden socialista." *La Revolución cubana*, El Colegio de México, 2015: 172-182.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Eliezer Curet Cuevas, "Patrones de crecimiento de la economía." *Economía política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003: 49-51; Scarano 806-829.

¹¹ James L. Dietz, "Growth and Misdevelopment: The 50's to the Present." *Economic History of Puerto Rico: Institutional Change and Capitalist Development*, New Jersey: Princeton University Press, 1987: 252-255.

económico de mayor empleo entre 1972 y 1987. De entrada a la década del 1980, manejaban más del noventa por ciento del mismo ingreso neto. Entre tanto, ni siquiera llegaban a otorgar el treinta por ciento de los empleos, que en principio prometían, para beneficio de la economía local. Podría argumentarse que este ambiente de frustración fiscal y de crisis general fue uno de los factores que facilitó el éxito del proselitismo evangélico entre los sectores populares y vitalizó la difusión de sus discursos milenaristas.

Mientras Puerto Rico enfrentaba los anteriores retos económicos, incidieron iniciativas gubernamentales para beneficio financiero de las iglesias locales, que sentaron importantes precedentes. Entre el 19 y el 24 de septiembre de 1971 —el mismo año en que se celebraba en Cuba el Primer Congreso de Educación y Cultura— varios especialistas en salud, educación, vivienda, desarrollo económico y empleo convocaron al liderato religioso del país para orientarle respecto al uso de fondos federales en proyectos de bienestar social. Cerca de un centenar de líderes religiosos, tanto locales como estadounidenses, intervino en el programa de actividades. Este último incluyó seminarios sobre la pobreza y el status, en los que se integraron ponencias de los líderes partidistas del momento: Carlos Romero Barceló, del Partido Nuevo Progresista (PNP); Rafael Hernández Colón, del Partido Popular Democrático (PPD); y Rubén Berríos, del Partido Independentista Puertorriqueño (PIP)¹². Con este encuentro entre líderes religiosos y políticos, se develaba una nueva etapa en la que el Estado comenzaba a reconocer oficialmente sus propios límites operativos y —con esta excusa, fundamentalmente neoliberal— apelaba al trabajo social de las organizaciones religiosas con ánimo de reconocer y auspiciar sus servicios¹³.

¹² “Explicarán a iglesias uso de fondos EU.” *El Mundo* 9 de septiembre de 1971.

¹³ Este encuentro multisectorial durante el mes de septiembre de 1971 demuestra que tres décadas antes de que se creara formalmente la Oficina de Iniciativas Comunitarias y de Base de Fe (*White House Office of Faith-Based and Communities Initiatives*) el 29 de enero de 2001, bajo la administración presidencial de George W. Bush, ya se articulaban iniciativas federales para financiar el servicio comunitario de instituciones religiosas.

En oposición diametral al contexto cubano, el gobierno puertorriqueño validaba y privilegiaba el rol social de las iglesias. Recordemos que desde 1954, gracias al impulso federal del entonces senador democrático Lyndon B. Johnson, el Código Federal de Rentas Internas, en su sección 501(c)(3), eximió formalmente de impuestos a las *corporaciones o fundaciones con fines religiosos*¹⁴. Aún antes de que se estableciera esta cláusula, no se le exigía impuestos a las iglesias porque se interpretaba que tal acto podía contradecir la separación constitucional entre las iglesias y el Estado. Al oficializar la ya practicada exención contributiva, se pretendía establecer una regla básica de juego: las iglesias debían comparecer ante el Estado para demostrar que cualifican para ser exentas de impuestos, conforme a cinco requisitos específicos. Debían garantizar que se organizaban exclusivamente con fines “religiosos, educacionales, científicos o caritativos”; que sus ganancias no redundaban en el lucro de entes privados; que sus actividades no procuraban adelantar agendas legislativas; que no intervendrían en campañas políticas; y que no incurrirían en prácticas ilegales o violarían políticas públicas fundamentales¹⁵. Aunque esta política intentó demarcar los márgenes funcionales entre las iglesias y el Estado —casi con las mismas previsiones cubanas, reconociendo entrelíneas los peligros del intervencionismo religioso en la arena legislativa— tan temprano como en la década del 1970 prometía ser letra muerta. A menos de dos décadas de ratificar la cláusula 501(c)(3) del Código Federal de Rentas Internas, era el propio Estado el que convocaba a las iglesias y organizaciones religiosas y prometía subvencionar su intervención en el escenario sociopolítico.

Al contrastar, por lo tanto, el devenir cultural, económico y político en Cuba y Puerto Rico, y las actitudes y prácticas secularistas que se destilaban en ambos territorios de entrada a los años

¹⁴ Peter Kershaw, “501c3: Facts about 501c3 tax-exempt status for the church.” Heal Our Land Ministries, 2003.

¹⁵ “Tax Guide for Churches and Religious Organizations: Benefits and Responsibilities under the Federal Tax Law.” Ed. Department of the Treasury, Washington DC.: Internal Revenue Services, 2009: 3.

ochenta, saltan a la vista evidentes diferencias. A la altura de 1980, el orden socialista en Cuba parecía salir de su improvisada fase inicial. El fortalecimiento previo y la reorganización unitaria del Partido Comunista de Cuba (PCC) —que condujo a la emblemática celebración de sus primeros dos congresos en 1975 y 1980, respectivamente— contribuyó a la centralización del Estado cubano, muy a pesar de que sus esfuerzos de *institucionalización* pretendieron descentralizar poderes en la misma ruta¹⁶. Fue dentro de este paradójico proceso que se ratificó la Constitución de 1976, categóricamente marxista-leninista y antirreligiosa, muy a pesar de sus cautelas discursivas. La apuesta cubana a la fórmula comunista-soviética atravesaba el punto de no retorno. Tal vez la mejor señal de este determinado tránsito fue el dramático exilio de más de 125,000 cubanos disidentes por el puerto de Mariel, avalado por el régimen castrista entre abril y octubre de 1980. Este tenso capítulo coincidió con la congregación de más de diez mil cubanos en la embajada de Perú, en ánimo de abandonar la isla. A pesar del mal sabor internacional que dejaron las imágenes de los *marielitos*, junto al inclemente discurso de Castro cuando los calificaba de *gusanera*¹⁷, en los años anteriores, Cuba fortaleció sus vínculos internacionales con países claves como Alemania Federal, Polonia, Rumania, España, Japón, Argentina, Venezuela, Colombia, Chile y la mayoría de los países caribeños¹⁸. De hecho, su relación con Estados Unidos atravesó por una particular tregua durante las presidencias de Gerald Ford (1974-1977) y James Carter (1977-1981). Gracias a esta última administración se entablaron nuevas comunicaciones entre el gobierno cubano y el coloso del norte; se levantó la prohibición estadounidense de viajar

¹⁶ Marifeli Pérez-Stable, *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*. Editorial Colibrí, Temas Cubanos, 1998: 255.

¹⁷ “Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto conmemorativo del primero de mayo, efectuado en la Plaza de la Revolución José Martí, el 1 de mayo de 1980, *Año Del Segundo Congreso*”.

¹⁸ Rojas 175-176.

a Cuba y Castro accedió a liberar 3,600 presos políticos¹⁹. Como prueba del devenir positivo de las relaciones internacionales de Cuba, el líder del PCC pasó a presidir el Movimiento de los Países No Alineados en 1979. Si su sentido de independencia y de empoderamiento revolucionario nunca fue acotado en los años sesenta, para los años setenta lucía más insuperable que nunca.

En consecuencia, podría argumentarse que tanto en Cuba como en Puerto Rico la relación entre las iglesias y el Estado se atendía en polos opuestos, ambos extremos por definición. En el contexto puertorriqueño, se imponía culturalmente la influencia colonial y capitalista de Estados Unidos. Gracias a esta atmósfera política y económica, a la altura de los años ochenta, habían iglesias pentecostales en Puerto Rico que contaban con sus propias cooperativas de ahorro y crédito, planes de pensiones para pastores, escuelas privadas, emisoras de radio y programas de televisión, institutos bíblicos, editoriales, sellos discográficos y otras facilidades autónomas. De manera simultánea, se había acumulado un importante acervo cultural que respaldaba el sentido de identidad pentecostal y, por lo tanto, complementaba el visible crecimiento de este movimiento religioso. Al sumarse esta energía *in situ* con la atmósfera sociopolítica del momento y coincidir con la entonces incipiente cesión de auspicios estatales para las iglesias, se ofició indirectamente la bienvenida al evangelismo parapolítico en Puerto Rico y con ello se potenció su éxito eventual.

De manera paralela, pero en dirección contraria, el régimen castrista en Cuba canceló toda posibilidad de auspicio político al devenir religioso, más contundentemente tras la ratificación de la Constitución de 1976. La Revolución cubana tuvo el efecto de refutar y desafiar frontalmente la pertinencia social de las iglesias, incluidas las pentecostales, y al restarles movilidad social, económica y política en términos jurídicos, propuso un estricto secularismo —inconcebible desde

¹⁹ “Fidel Castro anuncia que liberará a 3,600 presos políticos.” *El País*, 22 de noviembre de 1978; Howell Raines, “Banker Is Proud of Role in Freeing Cubans.” *The New York Times*, December 27, 1978: 12, Section A.

la elástica interpretación de la cláusula constitucional de separación entre las iglesias y el Estado, tanto en Estados Unidos como en Puerto Rico. Interesantemente, al no abrogar la libertad de culto, el régimen castrista contribuyó en buena medida a la re-imaginación social y teológica de las iglesias cubanas, muy lejos de erradicar la influencia de las creencias religiosas en Cuba.

El proselitismo pentecostal en Cuba y Puerto Rico: serias disonancias

A diferencia del contexto cubano, las comodidades políticas y económicas del pentecostalismo en Puerto Rico potenciaron su capacidad proselitista, su influencia mediática y su sentido de identidad religiosa. Difícilmente las iglesias pentecostales en Puerto Rico se habrían podido organizar políticamente sin antes haber elaborado importantes expresiones identitarias o sin haber exhibido una relativa autonomía sub-cultural.

La liturgia del pentecostalismo siempre ha sido eminentemente musical, lo que suele ser un atractivo importante para su feligresía fiel o potencial. Aunque queda mucho por investigar respecto a la compleja etnografía de su música, se conoce que desde los primeros cultos de avivamiento pentecostal —en la legendaria calle Azusa en Los Ángeles, California— la influencia cultural afroamericana fue protagónica. Al expandirse a nivel internacional, el carácter musical del pentecostalismo se enriqueció y, en el Caribe, se diversificó con toda probabilidad. En el caso de Puerto Rico, hasta mediados del siglo XX, aunque algunas iglesias hacían uso de himnarios estadounidenses, existía una dinámica mucho más libre a la hora de decidir los cánticos de los cultos pentecostales. Se creaban informalmente *coritos*, canciones cortas de temática sacra y ritmo afro-caribeño que al ser repetidas innumerables veces adquieren cierto efecto mántrico y, de acuerdo a la tradición pentecostal, facilitan la *manifestación del Espíritu Santo*. Conocer la autoría de estos coritos no era generalmente relevante para los seguidores del pentecostalismo; estos se

difundían por tradición oral, iban llegando a los oídos de otras iglesias y en ocasiones terminaban cantándose en distintas versiones alrededor de la isla. Por mucho tiempo, este proceso era relativamente ágil gracias a que existía la costumbre de que las iglesias se visitaban entre sí; era común que una iglesia designase días para mover su membresía y participar del culto de alguna iglesia vecina, sin que importase que ambas iglesias pertenecieran o no a un mismo concilio fundacional.

No fue hasta la década del 1960 que, con el auge de la industria discográfica, comenzaron a llegar a Puerto Rico discos extranjeros con *música cristiana*, especialmente desde México. En adelante, el desarrollo de la música pentecostal y su grabación sistemática comenzó a utilizarse como mecanismo de evangelización. Se destacó para entonces la influencia de Los Hermanos Alvarado, trío mexicano que desde Los Ángeles, California, logró sentar precedentes en la producción y distribución de música cristiana por toda Latinoamérica²⁰. Más adelante, también fue importante la influencia del cantante venezolano Stanislao Marino, quien luego de hacerse converso pentecostal en una *cruzada* del evangelista puertorriqueño Yiye Ávila en Venezuela, se dedicó a la composición de *música sacra* y reprodujo temas que hasta hoy son emblemáticos en la tradición pentecostal. Con estos referentes, se desarrollaron en Puerto Rico *ministerios musicales* tales como el Trío Misioneros de Puerto Rico, el Trío Cristianos Líricos, las Hermanitas Rivera y los Heraldos Melódicos, entre otros²¹. Además, se destacaron las voces de solistas como Merari Castro, Deborah Velázquez y Carmen V. Sanabria, mujeres pioneras en el incipiente mercado de la música cristiana que en nombre de su fe trascendieron, en cierto modo, los estigmas sexistas de su tiempo.

²⁰ Daniel Ramírez, “¿Creencias migrantes o peligro transgénico?: Reconsiderando el pluralismo religioso y el flujo cultural en circuitos de diáspora.” *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 17, no. 52: 2003: 681-717.

²¹ José Ferrer, “La música cristiana.” *La Buena Noticia*, sec. Arte y Música: 25, 27.

A partir de la década del 1970, mejoró la calidad fonográfica de las grabaciones locales y se añadieron nuevos nombres a la lista de *cantantes cristianos*: Manuel Román, Daniel Anthonetti, Paulita Frances, Nick Acevedo, Danny Berríos, Teresita Leblanc, Priscila Montañez, Wanda Batista, Rafael Freytes, José Ferrer, Willie Reyes, Tito Lara, Maribel Soto, David Ortiz, y Santos Romero, entre otros. En adelante, la tarea de enumerarles se hará cada vez más difícil. De esta manera emergió lo que hoy se considera una poderosa industria. Este fenómeno se ha popularizado a tal punto que hoy responde al criterio de oyentes interdenominacionales y no apela necesariamente a un solo público religioso, pero en un principio fue producto del quehacer cultural pentecostal, casi estrictamente, al menos en el contexto puertorriqueño.

Mientras en Puerto Rico se capitalizaron las expresiones religiosas del pentecostalismo, en Cuba quedaron supeditadas a los controles del gobierno revolucionario. No se prohibían los cultos, pero todos los medios de comunicación, que habrían sido instrumentales para el crecimiento de los movimientos pentecostales, estaban en manos del Estado. Según constaba en el artículo 51(1) de la Constitución de 1976:

Se reconoce a los ciudadanos libertad de palabra y prensa conforme a los fines de la sociedad socialista. Las condiciones materiales para su ejercicio están dadas por el hecho de que la prensa, la radio, la televisión, el cine y otros medios de difusión masiva son de propiedad estatal o social y no pueden ser objeto, en ningún caso, de propiedad privada, lo que asegura sus uso al servicio exclusivo del pueblo trabajador y del interés de la sociedad²².

La anterior disposición, limitó considerablemente la capacidad expresiva y proselitista del pentecostalismo cubano en las décadas de 1970 y 1980. En la famosa entrevista que Castro

²² “Constitución de la República de Cuba.” Comisión Redactora, 1976: Artículo 51(1).

concedió a los representantes de las iglesias de Jamaica, el 20 de octubre de 1977, la última pregunta de estos últimos se refirió, precisamente, a la libertad de expresión de las iglesias, como se documenta en la siguiente transcripción, que cierra con la locución de Castro:

—Yo quisiera preguntar lo siguiente: surgiendo de la libertad de expresión en Cuba, la libertad de comportamiento como cristiano, si una congregación cristiana solicitara permiso para establecer una estación de radio, específicamente para propagar la idea cristiana de la vida, ¿se permitiría este tipo de transmisión?

—Yo creo sinceramente que en las actuales condiciones, no. Esa es la realidad, y yo lo debo decir con franqueza. Yo no me puedo comprometer a lo de la estación [...] Yo no sé si por la radio se podría establecer una real educación religiosa. No lo creo, no estoy seguro de eso. Pero, bien, en realidad, esta es la primera vez que ese problema se plantea así. Ahora no, ahora realmente no. Si yo propusiera eso en el seno de la dirección del Partido y del gobierno, en realidad van a pensar que ustedes me han convertido a mí, aquí en Jamaica, en religioso²³.

La respuesta de Castro demostraba, nuevamente, que aunque este no se resistía a hablar del tema religioso y era capaz de admitir su complejidad, procuraba abordarlo con suma *distancia y categoría*. En dirección totalmente opuesta a Cuba, desde finales de los años setenta comenzó a popularizarse el uso del evangelismo mediático, radial y televisivo, tanto en Puerto Rico como en otros países de América Latina, utilizando como referente el modelo de evangelización estadounidense²⁴. El teólogo y sociólogo brasileño Hugo Assmann acuñó el término *iglesia*

²³ Sergio Arce Martínez et al., *Cristo vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1978: 181.

²⁴ Margarita Mergal, “La voz de Dios: el absolutismo fundamentalista.” *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 27, 2014: 214-239; Berit Bretthauer, “Televangelism: Local and Global Dimensions.” *Religions / Globalizations: Theories and Cases*, editado por Dwight N. Hopkins et al., Duke University Press 2001: 203-225; Hent de Vries, “In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies.” *Religion and Media*, editado por Hent De Vries and Samuel Weber, Stanford University Press, 2001: 3-42.

electrónica para describir dicha tendencia como: “el intenso y creciente uso de los medios electrónicos, especialmente de la televisión, por parte de dirigencias religiosas fuertemente personalizadas y autónomas”²⁵. Lo que Assmann describía entonces, hoy tiene dimensiones mucho más agigantadas cada vez que se añaden nuevas redes sociales de comunicación cibernética y se reproducen nuevas tecnologías de información instantánea. Aún así, las observaciones del sociólogo brasileño continúan siendo pertinentes. Este advertía, por ejemplo, que existía una increíble desproporción entre el escaso uso de los medios electrónicos por las iglesias históricas, por un lado, y la agresiva e intensiva utilización de esos medios por *revivalistas* y *fundamentalistas*, contraste que todavía observa vigencia. En palabras de Assmann, se trataba de un fenómeno que guardaba “una relación orgánica y profunda con las necesidades peculiares de los sistemas de opresión” del momento²⁶.

La iglesia electrónica se consolidó en las siguientes décadas como el instrumento predilecto para la difusión del fundamentalismo pentecostal. Su éxito exponencial, especialmente en América Latina, respondió a su demostrada habilidad de sintonizar “las necesidades de las masas indigentes”²⁷ y de explotar un lenguaje popular que sublimaba las emociones humanas y simplificaba su enigma cotidiano. *Crisis, dolor, sufrimiento, depresión, enfermedad, pobreza, incertidumbre*, son palabras cuya significación aún se ennoblece al pronunciarse comúnmente desde las múltiples plataformas, ahora también virtuales, de lo que fue en un principio la iglesia electrónica. A manera de invocación mágica, otras palabras como *sanidad, esperanza, consuelo, salvación, victoria, prosperidad*, suelen ser consignas abstractas que amplifican el latido de deseos primigenios y, utilizadas estratégicamente, resultan atractivas y perfectamente mercadeables. Por

²⁵ Hugo Assmann, “La iglesia electrónica en América Latina.” *Chasqui*, vol. 87, no. 22, 1987: 48-57.

²⁶ *Ibidem*. 53.

²⁷ *Ibidem*. 49.

el módico precio de creer, se presenta la fe como espectáculo útil y así se promete la entrada a un mundo de milagros físicos y espirituales. El pentecostalismo puertorriqueño se amoldó perfectamente a esta lógica promocional, sobre todo en función de su doctrina de sanidad divina. Esta creencia particular, que por sí misma atraía a multitudes mucho antes del auge de la iglesia electrónica, adquirió un poder sin precedentes en cuanto comenzó a proyectarse en la pantalla chica y en otras plataformas mediáticas.

Además de su atractivo ritual y performativo, fueron varios los factores históricos que catapultaron el éxito del fundamentalismo mediático del pentecostalismo en Puerto Rico. Las primeras emisoras y cadenas televisivas evangélicas en Estados Unidos, no necesariamente surgieron y se hicieron autónomas por decisión propia. En parte, se improvisaron y potenciaron en respuesta a las políticas públicas de la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC), que desde la década de 1960 des-reglamentó los requerimientos de servicio público en las agencias de comunicación. En efecto, se redujo considerablemente la disponibilidad de espacios mediáticos para programas religiosos gratuitos y se encarecieron aquellos a la venta²⁸. Esto motivó a algunas iglesias y líderes religiosos a adquirir sus propias estaciones radiales, en principio modestas, y luego fueron escalando a la industria televisiva hasta desarrollar sus propios imperios mediáticos. Entraron con pie firme en esta jornada empresarial, ya que desde un principio se sirvieron del auspicio financiero de sus feligreses y seguidores. La iglesia electrónica contó, por lo tanto, con la ventaja programática de tener una amplia clientela *sui géneris*, de manera que rompió con las lógicas de desarrollo empresarial tradicional. Frecuentemente, sus difusores se auto-identifican como medios de comunicación alternativa y recalcan de esta manera la *sagrada* función social y política de su programación *evangelística*; con esto no solo atraen un gran público a los eventos

²⁸ Hugo Assmann, "Iglesia electrónica y *marketing*." *Chasqui*, vol. 87, no. 21, 1987: 10.

multitudinarios que coordinan sino que justifican sus campañas de recaudación de fondos para sus emisoras y canales televisivos²⁹.

Con el desarrollo de la iglesia electrónica se comenzaron a romper, en resumen, los viejos esquemas misioneros y surgió un nuevo paradigma: la eclesiología virtual. Esta confirió a las iglesias pentecostales nuevas frecuencias de comunicación e influencia, fomentando así la implosión simbólica de la eclesiología entre paredes. En adelante, se resignificó el antiguo rito de hacer profesión de fe. *Aceptar el evangelio* podía ser tan sencillo como realizar la más corriente transacción bancaria. Se podía *aceptar a Cristo como único y exclusivo Salvador* por teléfono, por internet o hasta con solo tocar, literalmente, la radio o el televisor por donde se escuchaban los mensajes evangélicos. De repente, se hizo de la comodidad tecnológica un instrumento neomágico. Desde entonces, se pretende resolver a la fuerza la necesidad emocional y metafísica de todo un público y acto seguido se confía en fabricar conversos al por mayor y registrarles a distancia, previendo que este milagro escénico servirá para legitimar una identidad religiosa. Sin renunciar a sus utopías, el pentecostalismo se adaptó de esta forma a las demandas de una sociedad individualista, cada vez más acostumbrada a las membresías de llavero y a los horarios impredecibles. Lejos de ser sencillamente una nueva modalidad de proselitismo religioso, la iglesia electrónica y sus versiones posteriores todavía retratan el complejo devenir histórico, sociológico y político-económico de las últimas décadas. En el caso de Puerto Rico, su desarrollo fortaleció la influencia de voces religiosas, de perfil pentecostal y generalmente conservadoras, en la opinión pública.

En 1974 se fundó la emisora Radio Redentor, presentándose desde un principio como *pionera de la comunicación radial cristiana* en la isla. A pesar de que existían emisoras radiales

²⁹ Assmann, *Iglesia electrónica y marketing* 12.

católicas, el discurso pentecostal daba por sentado que ellas no representaban el *verdadero evangelio*. Esta noción generó serios roces locales entre varios líderes interreligiosos, especialmente entre los años ochenta y noventa. Desde sus primeros pronunciamientos mediáticos, el pentecostalismo proponía una definición del *pueblo cristiano* que resultaba profundamente excluyente.

Radio Redentor presentó sus primeros programas en la emisora WMDD en Fajardo. La acogida fue tal que sus difusores decidieron adquirir su propia estación radial y pasaron a ser dueños de la emisora WUPR-FM, más tarde conocida como WERR 104.1 FM en Utuado, con eventual cede en Río Piedras, a un costo de 280,000 dólares³⁰. Según testifican las notas de celebración del sexto aniversario de dicha estación, “en menos de doce meses el pueblo cristiano aportó sobre 300,000 dólares para hacer posible la continuidad de Radio Redentor”³¹. Esto fue posible gracias a un intenso radio-maratón que la junta directiva de la emisora llamó *El pesito de Jesús*. Dicha junta estuvo inicialmente compuesta por representantes de las iglesias Asambleas de Dios, Mission Board, Movimiento Internacional, Cristo Misionera, Asambleas de Iglesias Cristianas, Unión Cristiana y Misionera, Metodista y Defensores de la Fe. Curiosamente, se trataba de diferentes denominaciones eclesiásticas que congeniaban al interior del movimiento evangélico y pentecostal, pero Radio Redentor optaba por presentarse, al menos discursivamente, como una emisora que no respondía “al criterio de un individuo o denominación en particular”³².

En 1982, surgió Radio Revelación (WCRP 88.1 FM), estación con sede en Guayama y conocida popularmente como “la frecuencia del amor”. A diferencia de Radio Redentor, esta emisora no tuvo reparos en reconocer el dirigismo protagónico de su fundador, Eugenio “Geñito”

³⁰ Paquita Berio, “Ante la necesidad del pueblo, nace Radio Redentor.” *El Reportero* 12 de mayo de 1984. sec. Décimo Aniversario de Radio Redentor: 4-5.

³¹ “Radio Redentor FM 104: sonidos celestiales.” *Suplemento Evangélico* 23 de diciembre de 1980: S-7.

³² Berio 4.

Rodríguez López. Este se convirtió en un personaje mediático, decididamente pentecostal, con su propio séquito de admiradores y también de adversarios. En cuanto se formalizó la creación de Radio Revelación, “Geñito” comenzó a distinguirse por su controversial e incisivo estilo al predicar, frecuentemente asociado a su diagnóstico clínico de esquizofrenia. Era abiertamente anti-católico y anti-ecuménico, y así se proclamó en todas las plazas públicas de la isla, declarándole la guerra por muchos años al cardenal Luis Aponte Martínez, arzobispo de San Juan entre 1964 y 1999. En discusiones doctrinales, era irreduciblemente ortodoxo, por lo que sentó paradigmas como portavoz del fundamentalismo religioso en Puerto Rico. Aunque sus pronunciamientos nunca pretendieron tener repercusiones visiblemente políticas, con frecuencia insinuaban que el *pueblo cristiano* —exclusivamente pentecostal, a su juicio— tenía en su poder la única verdad y, por lo tanto, ostentaba de superioridad moral para dictar pautas sociales. Podría argumentarse que el cultivo reiterado de esta idea contribuyó indirectamente a fortalecer el ego político del pentecostalismo puertorriqueño.

En adelante, se crearon otras *emisoras cristianas*, generalmente afiliadas a concilios pentecostales específicos, como fue el caso de Radio Triunfo (WNRT 96.9 FM), fundada en el 1984 por la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional. A la vez que crecía la audiencia de este tipo de estación radial, se expandían las expectativas del fundamentalismo mediático. Incursionar en los medios televisivos parecía ser el próximo paso hacia el éxito masivo, pero esta alternativa no era bien vista por todos los sectores pentecostales.

Desde 1978, existían ofertas de parte del Trinity Broadcasting Network (TBN), la red de comunicación religiosa más amplia a nivel mundial, para establecer el primer canal de televisión evangélica en Puerto Rico³³. Como representante hispano de dicha cadena, el empresario mexicano

³³ “La futura cadena cristiana de televisión hispana tendrá su sede en Puerto Rico.” *La Visión* s.f. 1986: 8-9.

Carlos Ortiz —conocido en esa época como el “zar de la televisión cristiana en español”— reunió a varios líderes locales para ofrecerles el manejo gratuito del Canal 58, pero ninguno accedió por diversas razones. Un sector entendía que la incursión radial era suficientemente efectiva y que, además, era inconcebible la entrada del mensaje evangélico a un medio que regularmente magnificaba los males sociales, la violencia y el desenfreno sensual. De esta parte, llamaban a la televisión *el cajón del diablo*. Curiosamente, uno de los más fervientes opositores al mentado cajón satánico fue para entonces el evangelista Yiye Ávila, en cuyas campañas se llegaron a exhibir impresionantes bloques de televisores desechados, que sus seguidores entregaban públicamente y de manera voluntaria, haciendo performativa su desconfianza ante los medios y las normas vigentes de comunicación pública. Irónicamente, en 1988, Yiye Ávila pasó a administrar una de las cadenas de *televisión cristiana* más influyentes en Puerto Rico y en el mundo hispano, la Cadena del Milagro (CDM Internacional, WCCV-TV), a nombre de la Asociación Evangélica Cristo Viene. Dentro del mismo grupo al que perteneció Ávila, había líderes que advertían que el Canal 58 estaba al servicio de doctrinas peligrosamente heterodoxas, *liberales* y *mundanas*, que venían a difundir *el error* y la división entre el *pueblo cristiano* en Puerto Rico.

Del lado contrario a los líderes pentecostales que se resistían a incursionar en la industria televisiva, se encontraban aquellos que argumentaban que el desenfreno de la televisión secular debía contrarrestarse, precisamente, auspiciando el surgimiento de la televisión cristiana. Además, pensaban que de esta forma se alcanzarían *muchas más almas*, en comparación con las que se alcanzaban mediante el proselitismo tradicional. Esta era la certeza del licenciado Rafael Torres Ortega, pastor pentecostal de la Iglesia Defensores de la Fe que hizo suya la encomienda de crear el primer canal de televisión pentecostal en Puerto Rico, Encuentrovisión (WECN Canal 64,

actualmente afiliado a la tele-cadena norteamericana Family Christian Network)³⁴. Cerca de abril de 1986, como preludeo a la apertura de dicha tele-estación, el periódico evangélico *La Visión* publicó la siguiente nota celebratoria:

Ante el cúmulo impresionante de canales mundanos en Puerto Rico, que bombardean con sexo, violencia, consumerismo desenfrenado y tanta muestra del poder maligno, es reconfortante y también será refrescante que el Canal 64 muestre desde la pantalla chica, el mensaje del evangelio del Señor Jesucristo y que la prédica del Canal 64 sea también un aporte a la unidad del pueblo cristiano [...]. El pueblo cristiano debe apoyar con sus oraciones y con sus donaciones la pronta puesta en marcha del Canal³⁵.

En la cita anterior se confirma cuál fue el principal argumento de aquellos que vieron con buenos ojos que se impulsara la creación local de canales de televisión cristiana. Nótese que, nuevamente, se daba por sentado que existía un *pueblo cristiano* que, por su naturaleza sugerida, debía unirse aún más. Este sutil discurso tenía un profundo contenido político en cuanto pretendía singularizar una identidad colectiva y, en el acto de demarcarlo, desmerecía por defecto sus alrededores. Recordemos que la neutralización de la *otredad* en nombre de la *mismidad* se ha reiterado históricamente como la génesis de los cuerpos políticos más elementales, desde la tribu hasta la nación, por ejemplo. Por lo tanto, las instancias en las que el pentecostalismo puertorriqueño comenzó a invocar su *unidad* deben observarse como señal importante de su devenir político.

En cuanto se concretizó la entrada de la televisión evangélica a Puerto Rico, el surgimiento de iniciativas análogas resultó cada vez menos controversial. La acogida fue tal que, a solo un año

³⁴ “El Canal 64: una alternativa cristiana.” *El Mundo* 28 de octubre de 1989: 35.

³⁵ “Nace el Canal 64 de televisión cristiana.” *La Visión*, 1986: 9.

de la creación del Canal 64, la *National Religious Broadcaster* (NRB) escogió a Puerto Rico como sede de la primera convención de su capítulo del Caribe³⁶. La NRB aún agrupa a los más importantes medios de comunicación evangélica en Estados Unidos y maneja su cabildeo político frente a la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC) desde 1944. El referido encuentro de *comunicadores cristianos* se llevó a cabo los días 1 y 2 de octubre de 1987 en el Hotel Caribe Hilton y reunió a líderes religiosos junto a conocedores en las áreas de prensa, radio y televisión, tanto locales como internacionales. Su propósito era ofrecer talleres, definir objetivos comunes y discutir las implicaciones de las licencias otorgadas por la FCC³⁷.

Al cierre de la década de 1980, los medios de *comunicación cristiana* no solo se consolidaron en Puerto Rico sino que, en nombre de su incipiente carácter empresarial, comenzaron a acceder a foros de entrenamiento político. De paso, comenzaron a demostrar su competitividad frente a las estaciones de comunicación comercial, hecho que la prensa nacional destacó a la altura de 1991 en el siguiente reportaje:

Algunas de las estaciones radiales [evangélicas] ya cuentan con un público que envidiarían las estaciones comerciales. Radio Redentor y Radio Vida cuentan con audiencias de 116,400 y 75,100 respectivamente. [...] El aumento de audiencia pudiera derribar una de las más serias dificultades de estos canales: la renuencia de las agencias publicitarias a pautar anuncios en ellas. [...] Tanto las estaciones radiales y las estaciones televisivas cristianas dependen en su gran mayoría de las ofrendas de las iglesias que las mantienen. Por lo general, las estaciones tienen telemaratones o radiomaratones que duran entre siete y diez días para recolectar el

³⁶ Evaristo Salgado, "Celebran convención de comunicadores cristianos." *El Reportero* 26 de septiembre de 1987, sec. Se abre la Biblia.

³⁷ *Ibidem*.

dinero que necesitan. “Nosotros no fumamos ni bebemos, pero el evangélico compra casas, viaja, come en Burger King y toma Coca-Cola”, dijo [Jofre] Ayala [gerente general del Canal 64]. Dijo que durante sus telemaratones han logrado obtener cerca de \$450,000 en promesas³⁸.

Las expresiones anteriores dan fe del crecimiento exponencial que observó la iglesia electrónica en Puerto Rico, pero además confirman su emergente atractivo comercial. Enmarcado en dicho contexto-matriz, esencialmente capitalista, el pentecostalismo puertorriqueño tuvo que autodescubrirse y validarse como instancia de producción y consumo antes de consolidar su sonoridad política.

Entre rectificaciones y reconsideraciones del tema religioso: los años ochenta en Cuba

Mientras en Puerto Rico se celebraba la capacidad de consumo de las iglesias evangélicas y pentecostales, en Cuba prevalecía el discurso político que demonizaba todo lo que tuviese la mínima apariencia de consumismo, lucro privado o capitalismo imperialista. Con esto en mente, en 1982, el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del PCC publicó un folleto titulado *La labor político-ideológica con los creyentes*. Aunque esta publicación señalaba como propósito “desarrollar la unidad de las masas, creyentes y no creyentes”, su mensaje se dirigía esencialmente a los correligionarios del régimen comunista, *no creyentes* por definición. En unas veintiséis páginas se reiteraban argumentos como los siguientes:

Consideramos que esta publicación puede ayudar en gran medida al trabajo político-ideológico práctico y sistemático con los creyentes para lograr su incorporación, cada vez más consciente, en la construcción de una sociedad mejor.

³⁸ Carlos Santos Picó, “Numerosa la feligresía en las estaciones religiosas.” *El Nuevo Día* 25 de noviembre de 1991: 45.

[...] “Cada persona es un mundo”, dice un viejo refrán popular que expresa de una manera clara y precisa lo que hay de irreplicable en cada individuo y esto hay que descubrirlo para llegar a cada quien. [...] El imperialismo, por otra parte, trata de estimular todo lo caduco y añejo, con lo que pretende retardar la marcha de este proceso irreversible y dedica todos los recursos disponibles *para “ganar almas” para sus macabros fines*, no despreciando por cierto, aquellos caminos que conducen a lo más íntimo del individuo. [...] A continuación nos referiremos a algunos errores que con frecuencia se cometen al aplicar el trabajo individual con el creyente y cómo concebimos debe ser esta labor [...]. “La verdadera igualdad — decía Marx en *Crítica al Programa de Gotha*— consiste en tratar desigualmente las cosas desiguales”. [...] En cuanto a ciertos exfanáticos religiosos que han ido cediendo poco a poco a la realidad y al trabajo político-ideológico que se ha venido realizando *para que abandonen sus irracionales posiciones*, esta desigualdad debe considerarse y atenderse con más esmero. La labor de agitación que suele realizarse al convocar a una actividad política para lograr su participación, debe ser más intensa en este caso. [...] Hay que indagar, conocer y hay que conversar y escuchar respetuosamente al creyente sincero. [...] Al buscar los motivos de ingreso del creyente en el grupo religioso es importante conocer su propia opinión, *pero sin sobrevalorarla*. Debemos pensar que *los creyentes tienen una concepción del mundo que refleja de manera deformada la realidad* y les impide orientarse de manera correcta en un sinnúmero de fenómenos, entre otros, los de su propio pensamiento y conducta. [...] El rechazo a una persona, por el hecho de ser creyente, *hace el juego* a las pretensiones de algunos dirigentes de sectas fanáticas

y ciertas iglesias que aspiran al aislamiento de sus seguidores o cuando más a una participación puramente formal de estos en las actividades y tareas socio-productivas. La falta de respeto y de atención a los puntos de vista del creyente crean en él la desconfianza y estimulan el desinterés por los asuntos “mundanos” que en este caso se concretan en las tareas del colectivo laboral. La atmósfera de respeto y camaradería en el colectivo son factores que contribuyen objetivamente al desarrollo de un trabajo político-ideológico exitoso con el creyente³⁹.

Las anteriores notas instruccionales del PCC, irónicamente, pueden dar la impresión de que se apostaba a *rescatar las almas* de los llamados *creyentes* impartiendo, estratégicamente, las doctrinas del marxismo-leninismo. He aquí un buen ejemplo de como los discursos políticos y religiosos pueden llegar a ser gemelos fraternos, con idénticas dosis de populismo y paternalismo inquisidor. Curiosamente, los consejos del folleto apelan a la utilidad del individualismo, que aunque se critica duramente como matriz del imperialismo y del capitalismo, pretendía reutilizarse para la promoción de la fórmula comunista, presuntuosamente más noble.

En los próximos años, justo cuando el PCC comenzaba a dar por sentado que el sistema socialista y las propuestas ideológicas de la Revolución cubana habían triunfado, junto a sus fórmulas para atender el *retraso político-ideológico* de los creyentes, detonaron serias contradicciones entre las teorías y las prácticas del socialismo cubano. Según detalla la socióloga cubana Marifeli Pérez-Stable:

Los primeros años de la década del ochenta fueron testigos de la mayor liberalización económica en Cuba desde que se habían eliminado los últimos vestigios de la empresa privada en los años sesenta. Los mercados campesinos, las

³⁹ *La labor político-ideológica con los creyentes*. Editorial Política, 1982: 4, 6, 8, 9, 19 (*énfasis mío*).

ferias de arte y artesanía, el empleo por cuenta propia y el mercado inmobiliario concedieron a la población posibilidades de ganar y gastar más dinero. Por supuesto, comenzó a extenderse la corrupción y otros fenómenos que la dirigencia cubana calificó también de prácticas corruptas: muchos funcionarios usaban sus posiciones para obtener beneficios personales; los ciudadanos de a pie sacaban ventaja de las oportunidades que la nueva liberalización ofrecía cobrando precios desproporcionados por sus mercancías y servicios. No pocos trabajadores y administradores vendían los insumos de sus fábricas para obtener ganancias privadas en el mercado negro⁴⁰.

En efecto, el Sistema de Dirección y Planificación Económica (SDPE), que comenzó a conceptuarse desde el Primer Congreso del PCC en 1975, perdió el control del manejo popular de incentivos materiales y de la descentralización de la economía, que propuso originalmente. El consecuente tránsito del socialismo al *socio-lismo* cubano —por el que comenzó a normalizarse el nepotismo y el lucro personal entre la comandancia del propio PCC, en detrimento de la eficiencia gubernamental, laboral y productiva— condujo al régimen castrista a tomar medidas inmediatas para recuperar lo que, a su juicio, debían ser las riendas ideológicas del socialismo. A partir de 1986, justo después del Tercer Congreso del PCC, se establecieron nuevas políticas de austeridad: se cerraron los mercados campesinos; se impuso el ajuste de salarios, con medidas más estrictas para asegurar la productividad y la disciplina laboral; se restauraron las milicias populares en previsión de nuevas agresiones de Estados Unidos; y se reactivaron las micro-brigadas para la construcción de nuevas viviendas y centros comunitarios, entre otras medidas para resucitar los ánimos revolucionarios de la década de 1960⁴¹. Entre tanto, se generó animosidad en contra de los

⁴⁰ Pérez-Stable, *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado* 255.

⁴¹ *Ibíd.* 263.

sindicatos y se revitalizó la intolerancia a la disidencia. La insistencia de Castro en *rectificar* el socialismo cubano para salvarlo de peligrosos desvíos capitalistas, invocando la restauración de los mejores tiempos de la Revolución cubana, pronto contribuyó al estancamiento económico y democrático. El pulseo de fuerzas entre su régimen y la disidencia latente llegó a su clímax tras el juicio y el fusilamiento del general Arnaldo Ochoa, entonces jefe de las Fuerzas Armadas Revolucionarias y del contingente cubano en Angola⁴²; el coronel Antonio de la Guardia; el mayor Amado Padrón y el capitán Jorge Martínez; acusados de corrupción, contrabando y narcotráfico en julio de 1989⁴³. Con este castigo ejemplar, respaldado por la vigencia de la pena de muerte y la práctica de fusilamientos desde 1902, el gobierno cubano cerró con broche de hierro la década de los ochenta.

Las crecientes tensiones civiles y la falta de propuestas realmente innovadoras para la movilización del mercado y para el flujo de mejores incentivos laborales, se sumaron a otros factores coyunturales que pusieron en jaque el devenir político y económico de Cuba. Los tiempos de tregua o de mitigación de tensiones entre Cuba y Estados Unidos llegaron a su fin desde el ascenso del presidente Ronald Reagan en 1981. Al revertirse los avances diplomáticos del presidente Carter, se prohibieron nuevamente los vuelos a la isla. Esto afectó adversamente la economía turística y de divisas⁴⁴. La imposición estadounidense del embargo económico desde 1960 nunca dejó de ser una pesadísima carga, pero las subvenciones e incentivos soviéticos habían logrado balancear las arcas cubanas. Sin embargo, esto comenzaría a cambiar tras la entrada a escena de Mijail Gorbachov como secretario general del Comité Central del Partido Comunista de

⁴² Christine Hatzky, *Cubans in Angola: South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991*. The University of Wisconsin Press, 2015.

⁴³ Rojas 184-185; Antonio Caño, "Fusilados al amanecer los cuatro militares cubanos condenados por narcotráfico." *El País*, 13 de julio de 1989.

⁴⁴ Pérez-Stable, *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado* 160-161.

la Unión Soviética, en 1985. Fueron sus políticas económicas de reconstrucción, liberalización, apertura y transparencia —mejor conocidas como la *perestroika* y la *glásnost*— las que condujeron a la desvinculación soviética de la economía cubana. Finalmente, en diciembre de 1991, la disolución oficial de la URSS, representó el golpe letal que desmoronó los cimientos económicos del régimen castrista, obligándolo a reinventarse en los años noventa.

Durante los años ochenta, el régimen castrista continuó abierto a explicar, pero renuente a modificar su postura política frente a los creyentes y las iglesias. Esto quedó perfectamente documentado en la emblemática entrevista de Castro con el teólogo y fraile brasileño Frei Betto en mayo de 1985, que pasó a la historia gracias a la publicación del libro *Fidel Castro y la religión: conversaciones con Frei Betto*, un año después⁴⁵. En la transcripción de este encuentro histórico, Castro narra en detalle sus traumas de niño al educarse en escuelas católicas y explicaba su incompreensión de los sistemas religiosos de enseñanza, por considerarlos incoherentes con la búsqueda de conocimientos racionales y cómplices del conformismo sociopolítico. Sin embargo, también admite la importancia que tuvieron muchos creyentes en las luchas que condujeron al triunfo de la Revolución cubana. Reconoce, además, las tensas batallas iniciales del gobierno cubano con la Iglesia católica, algunas iglesias evangélicas y los Testigos de Jehová, a la vez que da por resueltos dichos conflictos. Sin embargo, prevalece en el discurso de Castro la resistencia a sentar, en la mesa del PCC, a creyentes y a no creyentes. A la pregunta de Frei Betto: “¿Y usted como militante del PCC, ve la posibilidad de que en el Tercer Congreso, ahora en febrero de 1986, se decida proclamar el carácter laico del Partido y exista la posibilidad de que cristianos revolucionarios cubanos puedan en un futuro ingresar en el Partido?”, Castro respondía entonces:

⁴⁵ Frei Betto, *Fidel Castro y la religión: conversaciones con Frei Betto*. Siglo Veintiuno Editores, 1988.

Yo creo que todavía, [ahora que] estamos muy próximos al Congreso, no están dadas las condiciones en nuestro país para eso; te lo digo francamente. Me hablas de una fecha tan cercana como febrero. Tú y yo hemos conversado mucho sobre estos temas, y hemos hablado incluso de eso. La etapa en que estamos actualmente es de coexistencia y de respeto mutuo entre el Partido y las iglesias. Con la Iglesia católica tuvimos dificultades hace años, que fueron superadas; todos aquellos problemas que en un momento existieron, desaparecieron. Los problemas que existieron con ella, no los tuvimos nunca con las iglesias protestantes y nuestras relaciones con estas instituciones han sido siempre y son excelentes. No solo los católicos, sino muchos de esos militantes de iglesias protestantes que nos apoyaron siempre, pueden decir: no es justo esa fórmula que nos discrimina. Claro, son más numerosos los católicos en nuestro país que los miembros de las iglesias protestantes, pero ellos constituyen un número importante de personas en este país, que siempre han tenido muy buenas relaciones con la Revolución⁴⁶.

A pesar de las evidentes resistencias y negaciones de Castro —como moderador básicamente omnipresente y omnisciente de las disposiciones del PCC— en 1985 se creó la Oficina de Atención a Asuntos Religiosos (OAAR) en el Comité Central del Partido. Se delegó su dirección al doctor José Felipe Carneado, quien desde los primeros años de la Revolución se había encargado informalmente de facilitar las relaciones entre las iglesias y el Estado. Carneado no era un hombre religioso, era marxista-leninista en toda regla. A los 17 años ya pertenecía a la Liga Juvenil Comunista y muy pronto se sumó al combate revolucionario que condujo al derrocamiento de Batista. Más adelante, se doctoró en Leyes hasta convertirse en el abogado oficial del PCC.

⁴⁶ *Ibid.* 245-246.

Como si fuera poco, en ese interesante camino también se destacó como profesor, periodista y director de la agencia cubana Prensa Latina. Precisamente, por ser tan respetado entre los círculos de gobierno y contar naturalmente con el carisma necesario para apelar a la simpatía de los sectores religiosos, desde 1961, mucho antes de que se creara la OAAR, el PCC le asignó la tarea extraoficial de atender dilemas cotidianos de carácter político-religioso. Hasta su muerte en 1993, se declaraba *optimista histórico* y se destacó como un sabio mediador, que prefería un discurso mucho más conciliador que condescendiente al momento de atender las necesidades y los desencuentros prácticos entre las iglesias y el Estado cubano. Un año antes de su deceso, en una interesante entrevista dirigida por la periodista argentina Ana María Radaelli, el doctor Carneado celebraba la decisión del Cuarto Congreso del PCC, en octubre de 1991, de finalmente admitir a creyentes a las filas del Partido. Sus declaraciones se daban, por supuesto, en el entonces reciente contexto de la caída del bloque soviético en Europa, que obligó al régimen castrista a repensar todos sus frentes discursivos. Según afirmaba el propio Carneado:

Ya desde la publicación, en más de un millón de ejemplares, del libro *Fidel y la religión* (1985), el asunto comenzó a ser objeto de análisis en el pueblo y todo el Partido. La convocatoria del Congreso, que contenía el planteamiento de la cuestión, se discutió ampliamente en centros laborales, en las diversas organizaciones de masas, en todos los sectores de nuestra población y, desde luego, en los plenos de los comités provinciales y municipales, así como en los núcleos del Partido. Las opiniones expresadas en el curso de las discusiones arrojaron una opinión mayoritaria abiertamente favorable. Pudiera decirse que el consenso ya se había manifestado antes de la celebración del Congreso, lo cual, por otra parte, explica el escaso número de intervenciones sobre el tema. [...] Para los clásicos del

marxismo-leninismo, desde Marx y Engels hasta Lenin, la fe religiosa por sí misma no constituía un impedimento para integrar el partido político revolucionario, socialista. Recuerdo que en el viejo y primer partido marxista cubano no solo no existió la prohibición sino que se hacía constar en los estatutos (1938) el derecho de los creyentes a pertenecer a él, siempre, desde luego, que aceptaran el programa y cumplieran con los deberes correspondientes. [...] Evidentemente, el acuerdo del Cuarto Congreso no obedece a presión de ningún tipo. Insisto: el acuerdo responde en la actualidad a la aplicación correcta de los principios marxista-leninistas con respecto a la militancia en el Partido. [...] Hoy más que nunca, pues, como nunca antes, es hoy indispensable la más firme y sólida unidad de todos los cubanos. Defendemos la patria, la Revolución y el socialismo, y *a nadie debe privarse el derecho y el deber de luchar en primera fila por esta causa*⁴⁷.

La entrevista a Carneado se publicó bajo el título: *Al Partido lo que es del Partido y a Dios lo que es de Dios*. Sin aplacar su ánimo celebratorio, el director de la OAAR hizo constar una importante advertencia: “Obviamente, no podrán ingresar [al PCC] los que profesen ciertas tituladas religiones flagrantemente ideologizadas a favor del capitalismo y la reacción”⁴⁸. Esta nota al margen dejaba claro que la meritoria *apertura* del PCC estaba condicionada y, por supuesto, todavía sujeta a las subjetividades del Partido.

A la luz de las declaraciones de Carneado, en plena entrada a los años noventa, podría argumentarse que el proceso de *rectificación* que echó a correr Castro, con ánimos de corregir la conciencia socialista cubana en los años ochenta, no solo incumbió a procesos económicos; sus

⁴⁷Ana María Radaelli, *Al partido lo que es del partido*. Editorial Capitán San Luis, 1992: 10, 11, 12, 16, 19 (*énfasis mío*).

⁴⁸*Ibíd.* 14.

esfuerzos revisionistas también condujeron a la reinterpretación de los imperativos marxistas-leninistas frente al espinoso tema de *lo religioso*. En ese ejercicio, se comenzó a fomentar desde el Estado el estudio formal de las dinámicas religiosas en Cuba. Desde octubre de 1983, se fundó el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), adjunto al Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Aunque, en principio, el enfoque del CIPS iba más allá de las dinámicas religiosas, su Departamento de Estudios Socio-Religiosos terminó convirtiéndose en un espacio clave —todavía activo y pertinente— de investigación y discusión académica en relación a la religión, las religiosidades y el surgimiento de nuevas creencias y movimientos religiosos en Cuba.

También debe destacarse la importante influencia que ejercieron los colectivos ecuménicos en la reconsideración castrista de la afinidad ideológica entre los cristianos revolucionarios y la membresía del PCC. El 17 de marzo de 1990, con motivo de su visita a la toma de posesión del presidente brasileño Fernando Collor de Mello, Castro se reunió con líderes cristianos en el Palacio de Convenciones de Anhembi en São Paulo. En Brasil, lo confrontaron con la gran pregunta: por qué no habían cristianos en el PCC. A lo que Castro respondió fríamente: “Les voy a decir con toda franqueza, creo que si tuviéramos personas como ustedes allí, estarían hace rato en nuestro Partido”⁴⁹. Estas expresiones, desde la palestra internacional, detonaron gran indignación entre las comunidades cristianas en Cuba. ¿Cómo era que el dirigente cubano, en el momento de la verdad, parecía echar a menos el carácter y el compromiso revolucionario de todos los cristianos en la isla, incluyendo a aquellos que respaldaban, puño arriba, la ideología socialista de la Revolución? Fue entonces que el presidente del Consejo Ecuménico de Cuba, el reverendo bautista Raúl Suárez

⁴⁹ Raúl Suárez Ramos, “El sueño se hizo realidad.” *Cuando pasares por las aguas: memorias de un pastor en Revolución*. Editorial Caminos, La Habana, 2007: 341-352.

Ramos⁵⁰, solicitó de inmediato una reunión con el mandatario, quien la concedió rápidamente. El 2 de abril a las seis de la tarde se ofició una reunión histórica. Setenta y cuatro líderes cristianos conversaron abiertamente con Castro y le manifestaron sus evidentes molestias, no solo por su exabrupto en Brasil, sino frente a las limitaciones que enfrentaban cotidianamente por ser *religiosos*. El encuentro fue tan trascendental que se transmitió por radio y televisión, además de aparecer en la prensa escrita con efectos positivos para la proyección sociopolítica de las iglesias. Justo después, vino el Cuarto Congreso de PCC, con sus consabidas enmiendas al criterio de membresía del Partido estatal, que abrió camino al importantísimo retiro del ateísmo científico y de las alusiones marxistas-leninistas en la Constitución de 1992 —como se discutirá más adelante.

En el anterior careo entre Castro y el liderato religioso, la representación del pentecostalismo cubano también estuvo presente, ya que —a diferencia del pentecostalismo puertorriqueño— no fueron pocas las iglesias pentecostales en Cuba que se enlistaron en varios colectivos ecuménicos, particularmente desde los años setenta⁵¹. Durante la reunión ecuménica con Castro, un pastor hizo el siguiente planteamiento a nombre del movimiento evangélico:

Yo pienso que en esta hora de definición donde la iglesia evangélica ha dicho “nos quedamos en Cuba para seguir trabajando por el bien de nuestro pueblo y para

⁵⁰ El reverendo bautista Raúl Suárez Ramos ha sido uno de los líderes protestantes más destacados en los esfuerzos por promover y fortalecer el ecumenismo en Cuba desde los años sesenta. Desde joven se convirtió en un importante promotor del socialismo y del cristianismo revolucionario. Funge actualmente como diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular. En 1987, fundó el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. institución que todavía dirige y se autodenomina *macroecuménica de inspiración cristiana*.

⁵¹ Sobre la afiliación de las iglesias pentecostales en Cuba a iniciativas y movimientos ecuménicos, véase: Ángel L. Vélez Oyola, *Las iglesias en Cuba ante las puertas del siglo XXI*. Vrije Universiteit Amsterdam, 2019: 53-55; María de los Ángeles Pérez Menéndez, “Por las sendas del ecumenismo en Cuba.” *Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos (Departamento de Estudios Socio-Religiosos, CIPS)*, c. 2012; Juana Berges Curbelo, “El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba.” *IPS*, vol. julio 2003.

respaldar a la Revolución en todo lo justo que está realizando”, también lo correcto es que nosotros digamos dónde creemos que no andamos juntos⁵².

Interesantemente, el estricto secularismo que impuso el régimen revolucionario no impidió el desarrollo interno del pentecostalismo cubano y de su discurso político-religioso, sino que en buena medida complementó sus referentes ideológicos y fortaleció su actitud solidaria ante otras denominaciones cristianas dentro y fuera de Cuba. En 1989, se celebró el primer Diálogo Pentecostal Nacional y, el mismo año, se organizó la Comisión Evangélica Pentecostal Latinoamericana (CEPLA), cuya primera reunión se celebró en Buenos Aires y contó con representación cubana. Según detalla Juana Berges, además de integrarse a la CEPLA, el pentecostalismo cubano participó incluso en la creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI):

CEPLA había planteado estimular la unidad con vocación social y ahondar en lo referente a la identidad religiosa y su aporte al ecumenismo. [...] Las iglesias del pentecostalismo cubano, invitadas a las reuniones para la formación del CLAI, se vincularon más al estilo de trabajo comunitario. En 1997 y 1998, celebraron encuentros nacionales pentecostales en la isla con la presencia de creyentes pentecostales cubanos de quince y veintitrés denominaciones, respectivamente⁵³.

En resumen, durante los años ochenta, el pentecostalismo cubano no solamente sobrevivió en medio de la compleja coyuntura del proceso de *rectificación* del régimen socialista; también comenzó a redescubrirse en términos sociopolíticos, específicamente al interior del movimiento ecuménico.

⁵² Centro Memorial “Martin Luther King”, “Memorias del encuentro de Fidel con líderes religiosos el 2 de abril de 1990 (Video).” *Facebook*, 2 de abril de 2020, minutos 5:33-5:49.

⁵³ Juana Berges Curbelo, “El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba.” *IPS*, vol. julio 2003: 8, 11.

De la campaña religiosa a la campaña política: los años ochenta en Puerto Rico

Mientras en Cuba, todavía al cierre de la década de 1980, a penas se comenzaba a considerar la posibilidad de que los llamados creyentes entraran al partido unitario de gobierno, en Puerto Rico nunca se observó este dilema, por razones obvias. Todo lo contrario: en los años ochenta se observó el boom del proselitismo pentecostal y comenzó a endurecerse su tendencia fundamentalista-integrista. Con la diversificación de los medios de comunicación cristiana, se fijaron nuevas estrategias proselitistas y se amplió el rango de convocatoria del pentecostalismo. Por otra parte, los encuentros religiosos multitudinarios, que anteriormente ocurrían en contextos relativamente aislados del conocimiento público, adquirieron nuevas dimensiones. Este fue el caso del evento Clamor a Dios, que aunque se comenzó a celebrar desde 1974, no capturó la atención general hasta finales de la década de 1980. Desde entonces, el *Día del trabajo* en Puerto Rico — generalmente celebrado en la primera semana de septiembre— también se celebra el *Día de Clamor a Dios*. Su fundador, el evangelista Jorge Raschke, convoca año tras año a todas las iglesias evangélicas del país a reunirse frente al Capitolio sanjuanero, sede de la Asamblea Legislativa. En un principio, este acto pretendía ser meramente simbólico, amén de la libertad constitucional de culto, pero en adelante se convirtió en un gran *happening* pentecostal de evidente connotación política. A la fecha, se trata de un gran culto en el que asisten y toman la palabra tanto líderes religiosos como políticos, se intercalan segmentos temáticos de oración y se culmina con la predicación protagónica de Raschke. El mensaje de este último constituye el momento más esperado. Contiene con frecuencia un resumen incisivo de la situación general del país que, seguido de innumerables diagnósticos morales, viene casi siempre acompañado de un momento de trance profético. En efecto, las predicciones de huracanes, sequías, temblores, crisis eléctricas y vacas flacas nunca se han hecho extrañar en la voz de Raschke; mucho menos sus opiniones

políticas, marcadamente conservadoras. Este detalle lo ha convertido en uno de los líderes fundamentalistas de mayor influencia ideológica entre las iglesias pentecostales más tradicionales en Puerto Rico.

Para septiembre de 1980, se estima que unas 25,000 personas se dieron cita en Clamor a Dios. En dicha ocasión, Raschke invitó a los tres líderes que entonces representaban a los principales partidos políticos del país. Eran tiempos de campaña electoral y ya se anticipaban comicios muy cerrados entre Rafael Hernández Colón (PPD)⁵⁴ y Carlos Romero Barceló (PNP)⁵⁵. Por su parte, Rubén Berríos Martínez (PIP)⁵⁶ se destacaba como portavoz principal del movimiento independentista. Cada uno de los representantes partidistas tuvo la oportunidad de saludar al público y de presentar un breve mensaje. No era la primera vez que Raschke invitaba a figuras de gobierno a tomar la palabra en medio del gran culto de Clamor a Dios y pedía a la multitud congregada que orase por ellos. Este tipo de acto público se hizo tradicional y sentó precedentes en cuanto creó, acaso por primera vez, la ilusión masiva de que podía existir un diálogo entre el gobierno y las iglesias evangélicas. Dirigirse ante el *pueblo cristiano*, validaba el potencial de este último como interlocutor político. Así comenzó a rasgarse, oficialmente, el velo que hasta entonces enajenaba al escenario estatal de los sentires del mundo evangélico en Puerto Rico⁵⁷.

⁵⁴ El Partido Popular Democrático (PPD) fue fundado en 1938 por Luis Muñoz Marín y a la fecha aboga por mantener el estatus de Puerto Rico como *territorio no incorporado* de Estados Unidos. En tiempos *muñocistas*, su más emblemática victoria fue la ratificación de la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico (ELA) el 25 de julio de 1953. A la fecha, los partidarios del PPD defienden la permanencia del ELA, a pesar de sus profundas ambigüedades y de las serias limitaciones que presenta para la autonomía política de la Isla.

⁵⁵ En 1968, se formó el Partido Nuevo Progresista (PNP), cuya plataforma propone convertir a Puerto Rico en un estado a la tutela del gobierno federal de Estados Unidos.

⁵⁶ En contraposición a los partidos PPD y PNP, el Partido Independentista Puertorriqueño (PIP), repudia prolongar el estatus colonial de Puerto Rico y, desde 1946, exige que se reconozca la independencia política de la Isla.

⁵⁷ En el imaginario pentecostal, se percibía que esta hazaña era producto indiscutible de la iniciativa de Raschke. Gracias a esto, el respetado evangelista y profeta adquirió, poco a poco, cierto rol de centinela del pentecostalismo puertorriqueño. Indirectamente, se instaló en el umbral imaginario entre “los intereses de la iglesia” y el quehacer del Estado.

En el Clamor a Dios de 1980, Raschke habló del “gran deterioro moral” que, a su juicio, estaba conduciendo a Puerto Rico “rápidamente hacia el abismo, hacia la destrucción apocalíptica”⁵⁸. Explicó, además, que la liberación femenina, el aborto, el homosexualismo, el lesbianismo, la amoralidad, la pornografía y el comunismo eran “manifestaciones del diablo para podrir el alma de Puerto Rico y el mundo”⁵⁹. Sin embargo, el fervor dogmático de su discurso todavía no parecía rayar en posicionamientos político-partidistas. De hecho, en el referido Clamor, Raschke alegó que Dios le había dicho que, ante la magnitud de la crisis moral que aquejaba al país, el pueblo puertorriqueño no debía fijar banderas ni insignias políticas. Por lo mismo, hizo un llamado a los políticos para que dialogaran y trabajaran en armonía por poner fin a la violencia. Pero después del anterior llamado vino el olvido, igual de retórico.

Un mes más tarde, el periódico El Vocero publicó un anuncio político pagado en el que se hacía constar que los *evangélicos pentecostales* estaban a favor de la campaña política de Hernández Colón. En esta propaganda del PPD, se ubicaba en primer plano una cita del contrincante estadista y entonces gobernador Romero Barceló, tomada de la página 53 de la Revista Bohemia del 6 de octubre de 1968:

“Hawái perdió su cultura indígena e idioma no por hacerse Estado, sino por la prédica absurda de la plaga de misioneros protestantes...”, así opina Carlos Romero sobre los misioneros protestantes. *Otra muestra del desprecio profundo que siente Romero por tantas cosas*⁶⁰. Entre los grupos religiosos de Puerto Rico, los evangélicos pentecostales han sentido fuertemente en los últimos cuatro años los

⁵⁸Víctor González Orta, “Más de 40,000 van a acto frente al Capitolio.” *El Mundo* 2 de septiembre de 1980: 12; Bienvenido Olavarria, “Más de 25,000 escuchan a Raschke.” *El Nuevo Día* 2 de septiembre de 1980: 3.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Recordemos que para estas fechas se ventilaban, sobre la mesa jurídica, serias imputaciones que señalaban a Romero como cabecilla de la conspiración de la policía para asesinar a dos jóvenes militantes del PIP en el Cerro Maravilla (cerro en la colindancia de los pueblos de Jayuya y Ponce), el 25 de julio de 1978.

efectos de este desprecio. [...] Romero no debe ser reelecto para la gobernación. Puerto Rico necesita un gobernador que sienta respeto por las personas, por las colectividades religiosas y por los valores morales y sociales que éstas representan. Vota por Rafael. Rafael... Puerto Rico cree en él⁶¹.

De inmediato, algunos líderes pentecostales manifestaron su indignación en los medios y acusaron al PPD de usar a sus iglesias como trampolín político. Sus comentarios pusieron en tela de juicio la presunción de que el movimiento pentecostal tenía un candidato favorito. Pastores como Gustavo A. Firpi, por ejemplo, compartían la opinión de que Hernández Colón no representaba los intereses de su colectividad religiosa. A juicio de Firpi, Hernández Colón había sido el primer responsable de la litigación —detallada en el capítulo anterior— en contra de las iglesias por ruidos innecesarios, lo que, a su juicio, lo hacía cómplice de un serio esquema de persecución.

En efecto, lo que dejaban saber las notas de indignación religiosa, a partir de la controversia inspirada en el anuncio político del PPD, era que no existía un consenso político al interior de las iglesias pentecostales. Dicha indeterminación era producto de las tensiones bipartidistas que para entonces fatigaban a todo el país y que, en su momento, dieron lugar a los comicios más cerrados y polémicos hasta entonces⁶². En todo caso, la anterior controversia también confirmaba que los tiempos de pasividad o de preferir *no mezclar lo religioso con lo político* llegaban a su fin. Por un lado, la propaganda partidista comenzó a tomar en cuenta a las masas pentecostales y, por otro

⁶¹ “Cita memorable de Romero.” *El Vocero* 28 de octubre de 1980: 7.

⁶² Romero Barceló ganó con un margen de 3,037 votos de ventaja sobre Hernández Colón. En efecto, fue necesario decretar un recuento general de votos, papeleta por papeleta, proceso que duró más de un mes y mantuvo al país en tediosa incertidumbre. Véase: “Elecciones generales 1980: informe estadístico.” Comisión Estatal de Elecciones, Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1980: 7.

lado, la reacción defensiva de estas últimas demostraba la fuerza, cada vez menos inhibida, de su energía política.

Las *iglesias de avivamiento* en Puerto Rico también levantaron la voz cuando, en 1980, la Asamblea Legislativa propuso enmendar la llamada Ley de Cierre, que hasta hoy regula las normas de comercio durante los días feriados y domingos. Desde 1902, el artículo 553 del Código Penal ratificó dicha ley con la intención de cerrar los establecimientos de trabajo a ciertas horas y días, y asegurar así el descanso del sector trabajador. De acuerdo a un estudio realizado por la investigadora Aida Arocho Nieves, a principios de siglo esta medida legislativa fue muy significativa porque comenzó a delimitar la cláusula constitucional de libertad de contratación, que hasta entonces impedía al Estado imponer horarios de trabajo y exigir el pago de un salario mínimo⁶³. Lo que comenzó siendo una ley para el descanso, sin connotación religiosa aparente, con los años se comenzó a valorar como una ley a favor de la tradición cristiana de separar el domingo como día sagrado.

Desde la década de 1930, la Ley de Cierre observó múltiples enmiendas que paulatinamente flexibilizaron las normas de apertura comercial, especialmente los domingos, con el controversial efecto de que algunos comercios podían abrir y otros no. En diciembre de 1980, los Supermercados Pueblo y Grand Union comenzaron a cuestionar la constitucionalidad de la referida ley e iniciaron una intensa disputa legal que, en su primera fase, llevó al juez superior Peter Ortiz a confirmar oficialmente la inconstitucionalidad y el carácter discriminatorio de la ley en litigio. Tanto la Iglesia católica como el Concilio Evangélico de Puerto Rico se opusieron ante esta decisión hasta que consiguieron que se revocara el 30 de junio de 1982. A partir de las negociaciones del gobernador Romero Barceló con el Cardenal Aponte Martínez y el Reverendo

⁶³ Aida Arocho Nieves, "La Iglesia y el Estado ante la Ley de Cierre en Puerto Rico." *Escuela de Administración Pública*, vol. M.P.A, Universidad de Puerto Rico, 1987.

José Lebrón Vázquez, se concretó una sola enmienda: se llegó al acuerdo de eximir a la zona turística del Viejo San Juan de las disposiciones de la Ley de Cierre y se le dio el nuevo nombre de Ley 100. Sin embargo, tanto los Supermercados Pueblo y Grand Union como otros establecimientos comerciales decidieron ignorar las anteriores disposiciones y continuaron abriendo sus puertas todos los domingos.

En 1985, detonó nuevamente la polémica en cuanto se propuso derogar la ley por su evidente situación de incumplimiento. En respuesta a la gran presión que ejercían los grupos religiosos, el gobernador Hernández Colón no solo prometió reconocer la efectividad de la Ley de Cierre sino que se comprometió a hacerla más restrictiva⁶⁴. Acto seguido, ordenó al Secretario de Justicia, el licenciado Héctor Rivera Cruz, hacer cumplir la referida ley a partir del 31 de marzo de 1986, fecha que coincidía con la conmemoración del Domingo de Resurrección. De esta manera se apaciguaron las ansiedades eclesiásticas, aunque no se resolvió el dilema de la inconstitucionalidad de la ley en cuestión y su discusión reincidió eventualmente⁶⁵. Aunque en esta disyuntiva participaron sectores religiosos muy variados, el rol de las voces del pentecostalismo puertorriqueño fue particularmente significativo, con lo que se marcó otro hito en la experiencia política del movimiento. Por otro lado, al validarse la importancia del sector religioso en la toma de decisiones del Estado se añadió otro precedente a favor de la intervención de las iglesias locales en asuntos políticos.

El pentecostalismo puertorriqueño ganó tanta visibilidad y sonoridad política en los años ochenta que, por ejemplo, puede advertirse fácilmente un contraste significativo entre la actitud política del evangelista Jorge Raschke en septiembre de 1980 frente al Capitolio y en septiembre de 1987, en las mismas coordenadas. La aparente diplomacia o neutralidad política de Raschke,

⁶⁴ “A cumplir con la Ley de Cierre.” *El Nuevo Día*, 25 de marzo de 1986: 4.

⁶⁵ *Ibid.* 47-57.

cuando en 1980 invitaba a las iglesias pentecostales a no avalar a ningún partido o figura política, se disolvió abruptamente cuando en medio de los actos de Clamor a Dios sugirió su predilección estadista y tildó de ateos a los simpatizantes de la independencia de Puerto Rico, mediante las siguientes expresiones:

Vienen cambios a Puerto Rico, aún en el estatus político. Alguien me preguntaba si yo sabía cuáles eran esos cambios. Yo les digo a ustedes lo siguiente. *Tenemos que orar para que nuestro destino no lo decidan la mayoría de unos dictadores y ateos representados en las Naciones Unidas*⁶⁶, *para que nuestro destino no lo decidan dos o tres políticos. Para eso es que Dios me ha revelado que se aproximan esos cambios en el estatus político. Para que el pueblo ore, porque la iglesia tiene intereses en esto. Si nos dejamos guiar hacia los lugares que Dios no quiere, [se] puede afectar la libertad de la iglesia, el progreso de la iglesia. El que dice que no le interesa eso, está equivocado. Pregúntenle a los nicaragüenses si les ha importado dónde los políticos los han llevado. Pregúntenle a los cubanos si les ha importado dónde los políticos los han llevado. Pregúntenle a los rusos, a los iraníes si les ha importado dónde los ha llevado el Sha. Esta iglesia tiene que interesarse hacia dónde nos quieren llevar*⁶⁷.

Véase que, lejos de hacer un mero llamado a la oración, Raschke es más que sugerente al plantear cuál es el lugar político que *Dios no quiere* para Puerto Rico, en obvia referencia a la opción por la independencia. Su discurso infunde temor, haciendo uso de referentes abstractos, y así elude elaborar argumentos fundados en evidencia. Huelga decir que esto produjo gran disenter

⁶⁶ Desde la década de 1950, el PIP cuenta, distintivamente, con una comisión que año tras año visita la Organización de Naciones Unidas, y aboga porque se considere y resuelva la condición neocolonial del país. El comentario de Raschke alude a este hecho.

⁶⁷ Jorge Raschke, “La iglesia y la política.” *El Reportero* 15 de septiembre de 1987: 15 (*énfasis mío*).

en la opinión pública y de inmediato desató resentidas reacciones entre los partidarios del independentismo puertorriqueño⁶⁸. Fue tal la controversia que el evangelista inspiró en septiembre de 1987, que la propia Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico (FRAPE) publicó un comunicado de prensa distanciándose de la polémica en boga. Como resolución de su asamblea extraordinaria, celebrada el 19 de noviembre de 1987, difundió el siguiente manifiesto el 8 de diciembre del mismo año.

El pueblo de Puerto Rico vive actualmente una situación de tensión religiosa, provocada por la polarización de la expresión religiosa, especialmente por algunas personas a través de algunos medios de comunicación masiva. La Fraternidad Pentecostal ha venido observando y analizando cuidadosamente esta situación, la cual conflige con su postura de paz, armonía y reconciliación. Ante esta disyuntiva, creemos que es nuestra responsabilidad proclamar lo siguiente: 1) Nos reafirmamos en el compromiso de la proclamación del evangelio completo según la sana doctrina bíblica y las normas inherentes a la fe pentecostal; 2) Nos reafirmamos en la predicación del evangelio de Jesucristo con un propósito redentor y armonizador; 3) Nos reafirmamos en el respeto a la dignidad del ser humano; nos reafirmamos en nuestra fe pentecostal y *no cedemos ni nos comprometemos con religiones o creencias que profesen ideas contrarias a los fundamentos de nuestra fe*; 4) Rechazamos todo estilo de proclamación del evangelio que engendre contiendas y provoque reacciones contenciosas y divisivas, contrarias a la higiene mental

⁶⁸ Moisés Ramos, "Clamor a Dios: entre la protesta legítima y la inquisición religiosa (Parte I)." *Claridad* 16-22 de septiembre de 1988. 12, 29; Aurelio Roque Delgado, "Los "demonios" del Reverendo Raschke." *Claridad* 20-27 de octubre de 1988. sec. Foro Nacional; Carlos M. Cruz Moya, "Sobre clamores y bufones religiosos." *Claridad* Septiembre 1989. sec. Foro Nacional: 4; Milvia Y. Archilla Rivera, "Clamor a Dios: ¿politiquería o religión?" *Claridad* 11-17 de septiembre de 1992, sec. En la Nación: 3.

necesaria para la paz y la armonía del pueblo puertorriqueño; 5) Afirmamos que el uso responsable de los medios de comunicación masiva en la proclamación del evangelio es imprescindible para la creación de un clima positivo de armonía espiritual y social; 6) Hacemos un llamado a la cordura, el amor, a la oración y al diálogo de altura, puente inquebrantable en el esfuerzo de las sociedades civilizadas para vivir pacíficamente en su contexto histórico, sin renunciar a la defensa de los postulados de nuestra fe; 7) No respaldamos a ninguna persona o ministerio que no responda a los postulados que este manifiesto contiene⁶⁹.

Como resolución final, el manifiesto establece que: “La Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico es la voz oficial del movimiento de avivamiento en Puerto Rico; cualquier otra persona que quiera hacer expresiones públicas relacionadas al pueblo pentecostal, deberá hacerlas en su nombre particular o a nombre de la organización a la que pertenece, pero no a nombre del pueblo pentecostal de Puerto Rico”⁷⁰. Estas declaraciones tenían la intención de neutralizar los discursos de Raschke y sus simpatizantes, pero tuvieron el efecto opuesto. Irónicamente, confirmaban los argumentos que pretendían desautorizar en principio: que existía una población pentecostal organizada, sin ánimo de ceder a sus preceptos fundamentalistas y con el potencial de reclamar nuevos espacios culturales y políticos.

⁶⁹ Véase: “Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico.” Comunicado de prensa. *El Nuevo Día* 8 de diciembre de 1987 (*énfasis mío*). Es importante advertir que el distanciamiento de la FRAPE del discurso *raschkista* se extendió por algunos años, pero de entrada a la década del 2000, ambas partes parecen reconciliarse.

⁷⁰ Para entonces, la FRAPE representaba a los siguientes concilios o nombres eclesiásticos: Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional, Iglesia de Dios Mission Board, Asambleas de Dios, Movimiento Defensores de la Fe Cristiana, Iglesia de Jesucristo El Buen Samaritano, Iglesia Cristo Misionera, Iglesia Universal de Jesucristo, Iglesia Fuente de Salvación Misionera, Iglesia Pentecostal de Jesucristo y Asamblea de Iglesias Cristianas.

El periodo especial en Cuba y sus efectos en el escenario político-religioso

En la década de 1990, Cuba entró al periodo de mayor crisis política y socioeconómica que había enfrentado en su historia posrevolucionaria. Ciertamente, los primeros años de la Revolución cubana se distinguieron por un decidido asedio y también fueron eminentemente críticos, pero el empuje del proyecto revolucionario era entonces joven, irremediabilmente soñador y robusto. Tres décadas después, las energías del gobierno cubano no eran las mismas. El desgaste de la figura de Castro, tan físico como simbólico, auguraba cambios radicales, pero, ¿en qué dirección? La súbita desaparición de la Unión Soviética, de la que tanto dependía la estabilidad moral del socialismo cubano y su sostenibilidad económica, fue el golpe decisivo. Pero justo cuando no eran pocos los pronósticos que anticipaban la rotunda caída del régimen castrista, este último apostó arriesgadamente a la autosuficiencia en nombre de la resiliencia de sus postulados ideológicos. En enero de 1990, Castro proclamó el llamado *periodo especial en tiempos de paz*, en anticipación a las repercusiones de la crisis del bloque soviético en Europa.

Nuestro pueblo ha venido, durante años, preparándose contra determinados peligros. Hace diez años venimos reforzando nuestras defensas, venimos aplicando la concepción de la guerra de todo el pueblo, y venimos preparándonos. [...] Sin embargo, pueden venir otras variantes para las cuales tenemos que prepararnos. Nosotros llamamos a ese periodo de bloqueo total, periodo especial en tiempo de guerra; pero ahora tenemos que prepararnos por todos estos problemas, e incluso hacer planes para un periodo especial en tiempo de paz. ¿Qué significa periodo especial en tiempo de paz? Que si los problemas fueran tan serios en el orden económico por las relaciones con los países de Europa oriental, o pudieran, por determinados factores o procesos en la Unión Soviética, ser tan graves, que nuestro

país tuviera que afrontar una situación de abastecimiento sumamente difícil — téngase en cuenta que todo el combustible llega de la URSS y lo que podría ser, por ejemplo, que se redujera en una tercera parte, o que se redujera a la mitad por dificultades de la URSS, o incluso que se redujera a cero, sería equivalente a una situación como la que llamamos el periodo especial en tiempo de guerra— no sería, desde luego, tan sumamente grave en época de paz, porque habría aún determinadas posibilidades de exportaciones y de importaciones en esa variante. Debemos prever cuál es la peor situación a la que puede verse sometido el país a un periodo especial en tiempo de paz y qué debemos hacer en ese caso. Bajo esas premisas se está trabajando intensamente. [...] Un poco más allá, nadie puede saber qué dificultades se van a presentar después de 1990; sin embargo, el país tiene que hacerse el propósito más serio y más firme de enfrentar tales dificultades. Pero no digo simplemente enfrentar tales dificultades para sobrevivir, sino para enfrentar tales dificultades y, además, desarrollarse⁷¹.

Muy pronto se tomaron duras medidas remediales que sumieron al país en la austeridad extrema. Los apagones regionales para la reducción del consumo de electricidad, el racionamiento cada vez más exiguo de alimentos y productos de primera necesidad y el recorte de personal administrativo fueron algunas de las estrategias que utilizó el gobierno cubano con tal de mantenerse en pie y de mantener viva cierta noción de ley y orden⁷². El desencantamiento político, enmascarado de cinismo, ya se conocía y manejaba desde mucho antes, pero los retos de sobrevivir en una economía más asfíxiada que nunca y de enfrentar la burda realidad del hambre, se

⁷¹ “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de la República de Cuba, en la clausura del XVI Congreso de la CTC, celebrado en el Teatro Carlos Marx, el 28 de enero de 1990, *Año 32 de la Revolución*”.

⁷² Jorge F. Pérez-López y Lorena Murillo, “El interminable periodo especial de la economía cubana.” *Foro Internacional*, vol. 43, no. 3 (173), 2003: 566-590.

convirtieron en los más hábiles agentes desmoralizadores y contrarrevolucionarios. No había salida: las viejas fórmulas de gobierno tenían que revisarse y, mínimamente, actualizarse a la medida de los desafíos del nuevo contexto cubano.

En 1992, la Asamblea Nacional del Poder Popular hizo importantes ajustes a la Constitución de 1976. En primer lugar, se reconoció el carácter laico del Estado cubano, y se eliminó la alusión al marxismo-leninismo como norte político-ideológico. En efecto, se borraron también las referencias al ateísmo-científico como cosmovisión fundamental del gobierno y, de igual forma, quedaron atrás las prohibiciones categóricas a la propiedad privada. Sin embargo, en palabras del historiador Rafael Rojas, la Constitución de 1992 “parecía insinuar un cambio mayor que el que se produjo, en la práctica, durante los noventa”⁷³. Aunque en 1993 se dieron pasos económicos determinantes como la legalización del dólar, la autorización del empleo por cuenta propia y la liberación de las cooperativas agrícolas⁷⁴, estas medidas estaban sujetas a serias trabas. A lo menos, las iniciativas privadas permanecían sujetas a la amenaza estatal de confiscar *beneficios ilícitos* y se les requería pagar impuestos en dólares, lo que resultaba desalentador para los cubanos de a pie⁷⁵. Lejos de proponer nuevas estrategias económicas, se impuso el miedo de la dirigencia cubana a sacrificar los principios más básicos del socialismo a cambio de flexibilizar el mercado y de capitalizar, en justa medida, el potencial del empresarismo privado o del trabajo por cuenta propia. Al final del día, la obstinada aplicación de fórmulas políticas *sesentosas*, solo fomentó el crecimiento de oferta y demanda en la ya existente economía subterránea y fortaleció su re-imaginación cotidiana. Mientras esto sucedía, el gobierno cubano procuró mantener su inversión en servicios públicos como la salud y la educación, pero la depresión del consumo y la

⁷³ Rojas 186.

⁷⁴ Pérez-Stable, *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado* 292.

⁷⁵ *Ibíd.* 294.

inflación condujeron a una caída del 78 por ciento en el gasto social real por habitante⁷⁶. Como si fuera poco, las administraciones presidenciales de George H. W. Bush (1989-1993) y Bill Clinton (1993-2001) reforzaron el embargo económico sobre Cuba mediante leyes fulminantes, como fue el caso de la Ley Torricelli⁷⁷ ratificada por Bush en octubre de 1992 y la Ley Helms-Burton⁷⁸, firmada por Clinton en marzo de 1996.

En agosto de 1994, la *crisis de los balseros* agravó las tensiones locales e internacionales. Más de 32,000 cubanos optaron por poner su vida en juego y migrar clandestinamente en pos del *sueño americano*. Hasta 1995, las disposiciones federales de la Ley de Ajuste Cubano de 1966 permitían a los exiliados de Cuba obtener una tarjeta de residencia permanente en Estados Unidos. Sin embargo, bajo la administración presidencial de Clinton, comenzó a aplicarse la política de los *Pies secos, pies mojados*, que disponía que solo los balseros que lograban tocar tierra estadounidense tenían derecho a solicitar residencia permanente; aquellos con los *pies mojados* debían deportarse. Esto continuó complicando las opciones de sobrevivencia de los cubanos en la isla.

¿Qué consecuencias tuvieron estas intrincadas crisis en el escenario de la religión y las religiosidades en el país? ¿Cómo olvidar que fue, precisamente, en la década de los noventa, cuando se dio la visita histórica del papa Juan Pablo II a La Habana? Lo menos imaginado se hizo realidad. Nadie, en sus plenas facultades, anticipó que el mismo Castro —quien, literalmente, bajó

⁷⁶ Rojas 187.

⁷⁷ La Ley Torricelli prohibió el comercio entre Cuba y las subsidiarias estadounidenses, establecidas en otros países. Por otro lado, dispuso que los barcos que entraran a puertos cubanos, con propósitos comerciales, no podían entrar a Estados Unidos o en sus posesiones hasta 180 días después de salir de Cuba.

⁷⁸ El 24 de febrero de 1996, el derribo a manos cubanas de dos avionetas del grupo *Hermanos al Rescate*, que sondeaban el litoral cubano en búsqueda de balseros, agravó las relaciones diplomáticas entre Cuba y Estados Unidos y fue una de las razones que utilizó Clinton para justificar la firma final de la Ley Helms-Burton. Adoptó el título de *Ley para la libertad y la solidaridad democrática cubana (Cuban Liberty and Democratic Solidarity (LIBERTAD) Act of 1995)*, que hizo más letal el embargo a Cuba al establecer que Estados Unidos le negaría ayudas financieras y créditos a cualquier país que cooperara o invirtiera esfuerzos a favor del gobierno cubano.

y deportó todos los santos, por allá por el 1959— sería capaz de dar la bienvenida al autoproclamado asistente personal de Dios en la Tierra, sin que callera fuego del cielo, a lo mínimo. Fueron varios los factores históricos que hicieron posible lo impensable. En primer lugar, desde antes de que Cuba entrara al *periodo especial* se habían articulado esfuerzos, particularmente desde las filas del catolicismo militante, para crear un frente político en repudio al unitarismo del PCC. Desde 1988, el ingeniero cubano Oswaldo Payá Sardiñas fundó el Movimiento Cristiano de Liberación (MCL), bajo el cual se desarrolló el frustrado *Proyecto Varela* a finales de los años noventa. Este proponía someter a referéndum varias reformas a la Constitución de 1992, enfocadas en ampliar los derechos de libre asociación, de expresión, y de negocio privado, entre otras facultades civiles⁷⁹.

La sobrevivencia del MCL se sumó, en segundo lugar, al desencanto general que advino con el *periodo especial* y al derrumbe oficial de la fe ciega en el proyecto socialista y en las fórmulas marxistas-leninistas. Las vicisitudes de la sociedad cubana en los años noventa, tuvieron el efecto de revitalizar devociones religiosas que se habían subestimado o dado por muertas. En efecto, a la altura de 1998, la fe católica era solo una entre muchas otras afiliaciones religiosas que comenzaban a re-abrazarse más visiblemente en el escenario de las religiosidades cubanas⁸⁰.

Finalmente, ante esta realidad, definitivamente amarga para el régimen castrista, ¿qué opción había que no fuese acatar el viejo adagio: “si no puedes contra ellos, úneteles”, en su versión más liviana posible? Se sabía que a Castro, de estratégico y mordaz no le faltaba barba. Así que muy lejos de reconsiderar sus propios credos y besar sin peros el anillo papal, el primer mandatario

⁷⁹ Rojas 188-189.

⁸⁰ Blanca Imelda Pedroza Gallegos, “Catolicismo y protestantismo histórico en Cuba.” *Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos*, vol. PhD., Universidad Nacional Autónoma de México, 2015; Jorge Ramírez Calzadilla et al., *Religión y cambio social: el cambio religioso cubano en la década del 90*. Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

cubano se aseguró de que la esperada visita del sumo pontífice sirviera para más de un propósito político: proyectar apertura internacional, desacreditar los extensos rumores de que en Cuba no había libertad religiosa, satisfacer en cierta medida las añoranzas de legitimación de la población católica en la isla y, finalmente, hacer constar la resiliencia del único y más viejo gobierno socialista en el Caribe. De principio a fin, en su discurso de bienvenida al papa Juan Pablo II, el 21 de enero de 1998, Castro esgrimió, con calculadas dosis de respeto e intercalada altivez:

Santidad, la tierra que usted acaba de besar se honra con su presencia. No encontrará aquí aquellos pacíficos y bondadosos habitantes naturales que la poblaban cuando los primeros europeos llegaron a esta isla. Los hombres fueron exterminados casi todos por la explotación y el trabajo esclavo que no pudieron resistir; las mujeres, convertidas en objeto de placer o esclavas domésticas. Hubo también los que murieron bajo el filo de espadas homicidas, o víctimas de enfermedades desconocidas que importaron los conquistadores. Algunos sacerdotes dejaron testimonios desgarradores de su protesta contra tales crímenes. [...] Admiro sinceramente sus valientes declaraciones sobre lo ocurrido con Galileo, los conocidos errores de la Inquisición, los episodios sangrientos de las Cruzadas, los crímenes cometidos durante la conquista de América⁸¹, y sobre determinados descubrimientos científicos no cuestionados hoy por nadie que, en su tiempo, fueron objeto de tantos prejuicios y anatemas. Hacía falta para ello la inmensa autoridad que usted ha adquirido en su Iglesia. ¿Qué podemos ofrecerle en Cuba,

⁸¹ Castro hace referencia a las históricas declaraciones del papa Juan Pablo II, el 12 de octubre de 1992, en su visita oficial a la ciudad de Santo Domingo, donde pidió perdón, a nombre de la Iglesia católica, por su complicidad en el genocidio indígena que tuvo lugar durante el proceso de colonización europea en las Américas. Véase: "Viaje apostólico a Santo Domingo: Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano." *V Centenario de la Evangelización de América*, La Santa Sede, 12 de octubre de 1992.

Santidad? Un pueblo con menos desigualdades, menos ciudadanos sin amparo alguno, menos niños sin escuelas, menos enfermos sin hospitales, más maestros y más médicos por habitantes que cualquier otro país del mundo que Su Santidad haya visitado; un pueblo instruido al que usted puede hablarle con toda la libertad que desee hacerlo, y con la seguridad de que posee talento, elevada cultura política, convicciones profundas, absoluta confianza en sus ideas y toda la conciencia y el respeto del mundo para escucharlo. No habrá ningún país mejor preparado para comprender su feliz idea, tal como nosotros la entendemos y tan parecida a la que nosotros predicamos, de que la distribución equitativa de las riquezas y la solidaridad entre los hombres y los pueblos deben ser globalizadas. Bienvenido a Cuba⁸².

Adrede, quedó silente el estribillo: “¡Patria o muerte, venceremos!” A todas luces, no hubo invasión; embargo; guerra, fría o caliente; amenaza de muerte o *periodo especial* que hiciera a Castro reconsiderar sus siempre latentes suspicacias al juzgar el rol histórico de las religiones y, mucho menos, su infatuada apreciación del socialismo cubano. Como mucho, aprendió lentamente a modular y matizar sus discursos al referirse al tema de *lo religioso*, sobre todo desde que la Revolución cubana comenzó a reconocer una agenda común con la teología de la liberación. Aún así, elocuentemente, le tomó tres décadas reconocerle a los *cristianos revolucionarios* voz y voto en su Partido.

Pero, a diferencia de Castro, la cultura cubana sí exhibió transformaciones más radicales, particularmente en el ámbito religioso. Dentro de la coyuntura de los años noventa fue que,

⁸² “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en la ceremonia de bienvenida a su santidad Juan Pablo II, efectuada en el Aeropuerto Internacional José Martí, en la ciudad de La Habana, el 21 de enero de 1998”.

precisamente, el pentecostalismo cubano comenzó a crecer de manera exponencial. Su despunte fue tal que, más enfáticamente desde los años noventa y hasta la fecha, es uno de los movimientos más observados y analizados en las investigaciones del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), adscrito al Estado cubano. Según un estudio sociológico en la comunidad de Covadonga, en el municipio Aguada de Pasajeros, en la provincia de Cienfuegos, el pentecostalismo local comenzó a institucionalizarse justamente entre los años 1993 y 1994, en pleno *periodo especial*, bajo la tutela del concilio Asambleas de Dios. Según confirma la investigadora Yinel Ruiz Portela, *el poder de la sanidad divina* era una de las razones principales que ofrecían los creyentes entrevistados al explicar por qué habían entrado al movimiento pentecostal; les interesaba no solamente ser sanados, sino adquirir el *poder pentecostal* de sanar⁸³.

Otro atractivo que encontraban en su nueva fe era que las oraciones, ritos y alabanzas pentecostales no requerían de un espacio devocional específico o templo, ni de un horario puntual, por lo que se podían ajustar perfectamente a la ajetreada agenda de sobrevivencia de los cubanos de a pie. Podría argumentarse que durante la primera fase de la Revolución cubana, los avances salubristas del joven gobierno y su inversión ejemplar en el campo de la salud pública llegaron a ser tan efectivos que las referencias a la sanidad divina en el discurso del pentecostalismo cubano eran, para entonces, mucho menos comunes y centrales que en el pentecostalismo puertorriqueño para las mismas fechas —a la luz de lo estudiado en el segundo capítulo de esta disertación. Se percibía que la creencia en la sanidad divina podía complementar la confianza en la ciencia y la medicina, acuñadas como emblemas del racionalismo revolucionario. Sin embargo, al llegar a la década de 1990, el *periodo especial* desestabilizó hasta las arcas más celadas por el Estado, entre

⁸³ Yinel Ruiz Portela, “Estudio de la influencia del pentecostalismo en la vida cotidiana de una comunidad religiosa, de 1993 a 2013: análisis desde la perspectiva sociológica”. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 2014.

ellas la de la salud. Con toda probabilidad, el avivamiento del discurso de sanidad divina en el pentecostalismo cubano se debió en gran medida al derrumbe funcional de los sistemas estatales que antes se consideraban accesibles y autosuficientes; la fe en la sanidad divina dejó de ser complementaria y pasó a revalorarse como alternativa primaria frente a la limitación real de provisiones médicas.

En 1997, al evaluar el balance de las religiones y religiosidades en el escenario cubano, las investigadoras Ana M. Díaz Cerveto y Ana C. Perera Pintado describían su carácter cada vez más plural y heterogéneo y el visible aumento de creyentes, dentro y fuera del cristianismo:

En el cuadro religioso cubano actual, intervienen un conjunto variado de expresiones religiosas de distintos orígenes históricos: catolicismo, cincuenta y cuatro denominaciones evangélicas o protestantes, la religión yoruba o santería, la Regla Conga o Palo Monte, la Sociedad Secreta Abakuá, el espiritismo en tres vertientes fundamentales y el judaísmo, entre otras. Está presente con mucha fuerza una religiosidad no institucionalizada que se desarrolla espontáneamente en la que se expresan un mosaico variado de creencias y actos religiosos. A este tipo de religiosidad la denominamos extendida o popular. [...] En la actualidad el fenómeno religioso se manifiesta con una evidente vitalidad de lo cual es indicador el predominio de los creyentes entre la población cubana. Al respecto, en una investigación con una muestra representativa nacionalmente que abarcó los sectores sociales fundamentales del país: clase obrera, campesinos, intelectuales, estudiantes y desvinculados, las cifras de las personas con creencias religiosas alcanzaron el 66.16 por ciento. Este dato adquiere mayor connotación si en el análisis se incluyen, además, aquellas personas que evidencian dudas ante la existencia objetiva de entes,

poderes y objetos sobrenaturales, aspectos considerados para determinar la presencia de elementos religiosos, ya que estas cifras ascenderían al 82.23 por ciento. Si se tiene en cuenta la representatividad de la muestra, pudiera inferirse que la mayoría de la población tiene creencias religiosas de diferentes tipos o mantienen una actitud vacilante ante las mismas y que solamente una proporción reducida de esta se declara no creyente, constituyendo en el caso de la muestra citada el 16 por ciento⁸⁴.

Al cierre de la década de 1990, era evidente que el proyecto socialista de erradicar paulatinamente las devociones religiosas a manos de la educación científica y racionalista, había fracasado. Entre el último lustro de los años noventa y el comienzo del nuevo siglo, comenzaron a circular valiosas investigaciones, principalmente auspiciadas por el CIPS, que reiteraban la misma observación⁸⁵. Contra todo pronóstico anterior, el crecimiento del pentecostalismo cubano comenzó a acelerarse y no proyectaba detenerse en adelante. En uno de los numerosos trabajos que la socióloga cubana Juana Berges dedica a este tema, detalla:

El movimiento pentecostal de la isla, en particular algunas de sus iglesias, aún sin alcanzar el ritmo explosivo mostrado en otras regiones, ha ganado índices superiores a cualquier época y un mayor impacto en la población que otras denominaciones evangélicas o grupos de ellas. También se verifica la influencia de

⁸⁴ Ana Margarita Díaz Cerveto y Ana Celia Perera Pintado, "La religiosidad en la sociedad cubana actual." Colección Religión y Sociedad. Editorial Academia. La Habana, 1997.

⁸⁵ Entre la larga lista de trabajos de investigación publicados por el Departamento de Estudios Socio-Religiosos del CIPS, véase: Jorge Ramírez Calzadilla et al., *Religión y cambio social: el cambio religioso cubano en la década del 90*. Editorial de Ciencias Sociales, 2006; Jorge Ramírez Calzadilla, *Los reavivamientos religiosos en periodos de crisis, sus raíces: la religiosidad en el "periodo especial" cubano*. Departamento de Estudios Socio-Religiosos (DESR), Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 1995; Juana Berges Curbelo et al., *La religión en la historia de Cuba: conformación y evolución del campo religioso cubano*. Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba; Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 2001; ---. "El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento." *Revista Caminos (Centro Martín Luther King Jr.)*, no. 6, 1997.

sus formas litúrgicas y doctrinales en diversas expresiones. No ha sido un producto aislado. Su expansión se verifica unida al incremento de feligresías cristianas y no cristianas y de una mayor participación popular en actividades religiosas a partir de 1985, más notoriamente en los noventa. [...] El reavivamiento de todo el escenario religioso cubano ha llegado de manera concomitante con el desarrollo de un proceso de rectificación de errores y luego con el comienzo del *periodo especial* y las consiguientes reformas⁸⁶.

A raíz de las anteriores observaciones, en Cuba comenzaron a explorarse y a documentarse con mayor detenimiento las creencias, dinámicas litúrgicas, tendencias teológicas, nociones sociopolíticas y el discurso proselitista del pentecostalismo cubano y sus variantes. El pentecostalismo cubano todavía se proyectaba como una minoría religiosa en sostenido crecimiento, con mucha menos movilidad mediática y sonoridad política que el pentecostalismo puertorriqueño, en función de las estrictas regulaciones cubanas de libertad de culto. Y es que, desde la controversia derivada del *Proyecto Varela* del MLC en 1998, la posición del Estado cubano fue clara: más allá de toda posibilidad de reforma constitucional, el socialismo cubano y sus principios secularistas eran *irrevocables*⁸⁷. Esta ha continuado siendo la consigna del gobierno en Cuba, aún después del fallecimiento de Castro en noviembre de 2016.

La pentecostalización del discurso político puertorriqueño en la década de 1990

Mientras en Cuba, la retirada del marxismo-leninismo y del ateísmo científico del discurso constitucional no motivó grandes cambios en la aplicación del secularismo, en Puerto Rico, se

⁸⁶ Juana Berges Curbelo, “Fundamentalismo, ortodoxia y cambios: un análisis de las particularidades del pentecostalismo cubano.” Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Departamento de Estudios Socio-Religiosos, noviembre 2001.

⁸⁷ Rojas 189. La más reciente Constitución de 2019 oficializó este postulado en el Artículo 4 de sus principios fundamentales: “El sistema socialista que refrenda esta Constitución, es irrevocable”.

observó un giro interesante en la relación entre el pentecostalismo puertorriqueño y el Estado. Muy lejos de demarcar una separación, se forjaron nuevas complicidades. En las décadas anteriores, habían sido las iglesias pentecostales las que habían comenzado a exhibir un ávido interés en intervenir en las decisiones del gobierno. Sin embargo, en la época a continuación, fue el Estado quien asumió oficialmente el problemático rol de convocar a las colectividades religiosas para pedir oración, confirmar candidaturas y hasta auscultar opiniones de interés legislativo. A partir de este giro, el pentecostalismo puertorriqueño dejó de proyectarse como un mero sector de opinión y pasó a ser un importante cuerpo de consulta en el escenario político.

¿Cómo se dio esta transición y por qué? Ciertamente, se engendró a la sazón de las tensiones políticas del momento. Con los años noventa vinieron nuevos retos para los partidos políticos en Puerto Rico. Esta fue la *década de los plebiscitos*. La ansiedad por definir el estatus político de la isla polarizó las trincheras partidistas y centró sus esfuerzos en la búsqueda de simpatizantes. Por lo tanto, las estrategias de campaña se hicieron más agresivas. A este factor, se sumó la entrada escénica del gobernador Pedro Rosselló, quien jugó un papel puntual en el diseño de estrategias para atraer al *pueblo cristiano* a las urnas.

Más adelante, el propio tedio social que provocaron los frustrados proyectos de plebiscito, en conjunto con la apatía popular que generaron las políticas neoliberales de la administración rossellista, provocaron serias tensiones ideológicas al interior del pentecostalismo puertorriqueño. Las divergencias teológicas y políticas afectaron la imagen pública del liderato religioso. Sin embargo, esto no neutralizó su interés en promover cruzadas moralistas cada vez más incisivas. Todo indica que, a falta de un consenso político, el movimiento evangélico en Puerto Rico apostó a una extraña suerte de *consenso moral* y le acogió como pauta identitaria en la década de 1990.

Mientras tanto, se observó lo que podría catalogarse como un interesante proceso de *pentecostalización* de los discursos desde el estrado formalmente político. “Puerto Rico necesita del Espíritu Santo”⁸⁸, éstas fueron las palabras de Victoria Muñoz Mendoza, candidata a la gobernación en 1992 por el PPD, en los actos de Clamor a Dios del mismo año. Por su parte, el representante del PIP, Fernando Martín, aseguró que tanto su movimiento como el sector evangélico eran naturalmente afines en función de los servicios que ofrecían “a la comunidad, a los pobres y más desposeídos”. Pero ninguno de los anteriores deponentes fue más elocuente que el candidato estadista a la gobernación, Pedro Rosselló. Sus palabras fueron tan rústicas como hábiles: “Puerto Rico vive en una crisis moral y social que *yo sé que ustedes entienden*. Para enfrentar esta crisis hay que enfrentar las fuerzas del bien con las fuerzas del mal [...] Es tiempo de que *liberemos esas fuerzas del bien para rescatar a Puerto Rico*”⁸⁹.

Tal vez nunca sabremos, con contundentes diagnósticos psicológicos, si estas expresiones de Rosselló —que parecían inspirarse más en la clásica saga de *Star Wars* que en nociones cristianas concretas— eran producto del convencimiento personal o si se trataba nada más de una mascarada política con atuendo cinéfilo. Lo que sí podemos auscultar en términos historiográficos, con mejores garantías, es cuáles fueron los eventos o las experiencias colectivas que muy

⁸⁸ “Intercambian elogios candidatos y religiosos.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1992. sec. Primer Plano: 14; Karl Ross, “P.R. evangelicals to decide Nov. 3 winners, says Raschke.” *The San Juan Star* 8 de septiembre de 1992, sec. Local News: 2.

⁸⁹ *Ibidem*. Es preciso advertir que para esta fecha, Rosselló no solo maneja hábilmente el discurso religioso. Como parte de su campaña hacia la gobernación, prometió concretamente eximir de todo tipo de impuestos a las iglesias e intervenir en la agilización de permisos para la construcción de templos. Esta era una medida definitivamente atractiva para los líderes pentecostales que constantemente alegaban ser discriminados ante los requerimientos fiscales de la Administración de Reglamentos y Permisos (ARPE). Véase: “Irregularidades en ARPE: El procurador del ciudadano informó que ARPE dilata sus trámites de violaciones de ciertas iglesias a la reglamentación sobre zonificación.” *El Nuevo Día* 14 de agosto de 1991; Héctor Martínez Ramírez, “Pentecostal Expansion and Political Activism in Puerto Rico.” *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 1, 2005: 127-128. En adelante, Rosselló continuará participando del evento anual de Clamor a Dios. Véase: Lilian Rivas, “Clama Rosselló junto a los evangélicos.” *El Nuevo Día* 6 de septiembre de 1994: 24; Gloribel Delgado, “Ruegan al cielo los evangélicos.” *El Nuevo Día* 5 de septiembre de 1995: sec. Portada; Francisco Rodríguez Burns, “Thousands at 'Clamor a Dios' rally pray for well-being of politicians.” *The San Juan Star* 3 de septiembre de 1996: 2.

probablemente dieron pie a la gradual *pentecostalización* del discurso político en Puerto Rico. La experiencia del referéndum del 8 de diciembre de 1991, que intentó aprobar una *Reclamación de Derechos Democráticos*, podría arrojar pistas.

Desde finales de la década de 1980, el gobernador Hernández Colón manifestó su interés en celebrar un plebiscito, con ánimo de decidir el estatus político de Puerto Rico antes de las elecciones de 1992. En consulta con representantes de todos los partidos políticos, el Senado de Puerto Rico redactó varios proyectos (S. 710, S. 711, S. 712, S. 244)⁹⁰, estableciendo posibles estrategias para llevar a cabo el plebiscito, pero todos fracasaron ante el Congreso de Estados Unidos. Lejos de rendirse, el PPD y el PIP unieron sus fuerzas en ambas cámaras de la legislatura, redactaron una Reclamación de Derechos Democráticos⁹¹ y ordenaron la celebración de un referéndum el 8 de diciembre de 1991 para decidir la aprobación del referido documento. Las opciones eran *sí* o *no*.

La experiencia del referéndum comprendió un capítulo visceral en las filas de los partidos políticos. Los partidarios del PPD y el PIP decían que un voto por el *sí* era un voto para conservar la cultura puertorriqueña y sus tradiciones. Por su parte, los simpatizantes del PNP aseguraban que dicha opción separaría para siempre a Puerto Rico de Estados Unidos. Para desventura de muchos, la campaña estadista se llevó el triunfo⁹², muy probablemente porque se sirvió del apoyo de líderes

⁹⁰ Juan J. Nolla Acosta, “Las elecciones de 1992.” *Historia de las elecciones celebradas en Puerto Rico (1960-1992)*. San Juan, Puerto Rico: First Book Publishing, 1996, 62-80.

⁹¹ *Ibidem*. El 2 de octubre de 1991, se aprobó la Ley Núm. 86, “Ley Habilitadora del Referéndum Sobre la Garantía de los Derechos Democráticos”, que pautó la celebración del mencionado referéndum el 8 de diciembre de 1991 y dispuso que se presentaría a votación la aprobación de la llamada Reclamación de Derechos Democráticos. Según el informe de la Comisión Estatal de Elecciones para estas fechas, la Reclamación pretendía garantizar: “El derecho de libre determinación del estatus político de Puerto Rico; el derecho a escoger un estatus de plena dignidad sin subordinación colonial o territorial a los poderes del Congreso de los Estados Unidos; el derecho a votar por las tres alternativas de estatus; el derecho a garantizar la cultura, el idioma y la propia identidad, incluyendo la representación deportiva; y el derecho a que toda consulta sobre el estatus garantizara bajo cualquier alternativa la ciudadanía norteamericana”. Véase: “Resumen de labores, 1991-1996.” Comisión Estatal de Elecciones, 1997: 28-29.

⁹² El *no* triunfó, con 660,267 votos (54.146 por ciento), versus el *sí*, que acaparó 559,163 votos (45.854 por ciento).

religiosos con gran poder de convocatoria. Entre ellos, se destacó el evangelista Jorge Raschke, quien instó públicamente a sus seguidores a votar por el *no* e incluso dio a conocer su interés en aspirar tentativamente a una posible candidatura dentro del PNP⁹³.

Difícilmente podremos saber, a ciencia cierta, si fue el voto evangélico el que determinó que ganara el *no*, pero lo cierto es que el resultado del referéndum puso probablemente en alerta a todos los líderes político-partidistas. ¿Acaso era posible que el voto de los sectores religiosos fuese más determinante de lo que se pensaba? Era ineludible la influencia que para entonces ya ejercía la llamada iglesia electrónica en la isla. Por lo que, un año más tarde, el uso acentuado de referencias religiosas en los discursos partidistas era de esperarse, como parte de la actualización estratégica de sus campañas electorales.

Por si las dudas, justo en el año electoral de 1992, se publicó un panfleto titulado *El poder evangélico en Puerto Rico: la mayor proporción de evangélicos por milla cuadrada en todo el mundo*⁹⁴. Al dilatado título se sumaban, en portada, las siguientes letras mayúsculas:

Más de 1 millón de miembros, 7,000 iglesias, 10,000 pastores, 9 canales de televisión, 13 emisoras de radio, 130 escuelas y colegios, 30 seminarios y colegios bíblicos, 350 instituciones de asistencia social, 400 médicos, 800 abogados, 8,000 maestros, 10,000 detallistas, comerciantes y profesionales, 5,000 edificios propiedad de iglesias.

Este panfleto, de unas doscientas páginas, se presentó en calidad de publicación interdenominacional⁹⁵, y fue editado por el periodista argentino Antonio Rodríguez Carmona, de

⁹³ Milvia Y. Archilla Rivera, "Clamor a Dios: ¿politiquería o religión?" *Claridad* 11-17 de septiembre de 1992: 3, sec. En la Nación; Martínez Ramírez 124-126.

⁹⁴ *El poder evangélico en Puerto Rico*, Ed. Antonio Rodríguez Cardona. San Juan, Puerto Rico: Editorial Medicus, 1992.

⁹⁵ La publicación se considera interdenominacional porque además de incluir una larga lista de líderes pentecostales, *El poder evangélico en Puerto Rico* dedica un espacio significativo a líderes bautistas, presbiterianos, catácumbas y del movimiento Discípulos de Cristo. Los llamados grupos evangélicos comprenden diversas denominaciones

tradición bautista. En el documento no se evidencia el auspicio de ninguna iglesia específica; contiene cien biografías de “líderes, pastores, evangelistas, teólogos, artistas, dirigentes cristianos de empresa y profesionales destacados en todos los campos”⁹⁶. Al explicar el origen y propósito de su publicación, Rodríguez Carmona explica:

Hace diez años, en nuestros periódicos viajes a la isla, desde Nueva York, donde residíamos dedicados a la labor periodística de toda mi vida, quedamos deslumbrados por la actividad evangelística que se desarrollaba aquí e iniciamos una investigación del fenómeno, investigación de la cual hoy damos los primeros resultados pero que será apenas una muestra de la importancia extraordinaria alcanzada por el evangelio en Puerto Rico. [...] [Este es un] canto a la unidad del liderato cristiano en el espíritu y de trabajo unido para proclamar a Puerto Rico como el Edén no solo del Caribe, sino del mundo entero⁹⁷.

El poder evangélico en Puerto Rico no se limitó a proyectar la unidad y los logros particulares de un movimiento religioso. Lo que resulta curioso es que entre las cien biografías que presentaba, incluía los nombres de figuras políticas, que en su mayoría eran candidatos a las elecciones de 1992: el licenciado Luis Fred Salgado⁹⁸, candidato a comisionado residente

cristianas, aunque a veces su invocación parezca aludir solo al pentecostalismo. Ciertamente, esta peculiaridad puede representar un problema teórico a la hora de delimitar a qué nos referimos cuando hablamos del movimiento evangélico. Este trabajo se restringe a explorar solamente la dimensión pentecostal del término.

⁹⁶ Entre estas cien biografías, solo trece se refieren a mujeres evangélicas y, entre ellas, solo dos pertenecen a la denominación pentecostal. Las demás representan a la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Discípulos de Cristo y la Iglesia Bautista. Sirva esta nota para destacar la poca atención pública y reconocimiento político que se suele dar al liderato femenino especialmente dentro de la tradición pentecostal. Por su parte, las biografías que se refieren al liderato masculino incluyen mayoritariamente nombres destacados dentro del pentecostalismo.

⁹⁷ *El poder evangélico en Puerto Rico* 7.

⁹⁸ De acuerdo a su biografía, el licenciado Luis Fred Salgado era miembro de la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional y simpatizante de la organización Morality in Media, fundada y dirigida por el ministro catacumba Milton Picón desde 1975. Como abogado, se dedicaba a la “litigación de Derechos Civiles en la perspectiva de libertad de culto, libertad de expresión y libertad de asociación”. Fue conductor de un programa radial llamado “La Biblia y el Derecho”. Se narra, además, que luego de participar en un Seminario en el Estado de Virginia, coordinado por abogados del programa de televisión estadounidense *El Club 700* (que es dirigido por el tele-evangelista Pat Robertson, en la cadena CBN, Christian Broadcasting Network) se vio motivado a organizar un

independiente; Kenneth Mc. Clintock⁹⁹, candidato a senador por acumulación (PNP); Orlando Nieves¹⁰⁰, candidato a senador por acumulación independiente; Víctor Rodríguez Figueroa¹⁰¹, candidato a representante a la Cámara Legislativa (PPD); y David Noriega Rodríguez¹⁰², candidato al mismo puesto, pero en representación del PIP. De esta manera, *El poder evangélico en Puerto Rico* pretendía subrayar la *calidad moral* de los referidos líderes y les perfilaba como

grupo sin fines de lucro llamado “Acción Política Evangélica” (APE). Dicha organización se fundó formalmente el 9 de julio de 1992 (Número de Registro: 22964) con el propósito de defender “los valores morales, culturales y espirituales” basados en la “tradición judeo-cristiana” (*El Poder Evangélico* 63, 189).

⁹⁹ La presentación de Kenneth Mc. Clintock tiene el subtítulo: “Luchando por la unidad de la familia”. El candidato a senador por el PNP se identifica de la siguiente manera: “Soy delegado de la Asamblea Diocesana de la Iglesia Episcopal, que es la que toma las decisiones más importantes del grupo. Allí fue que *me opuse a la liberalización excesiva de las reglas de nuestra iglesia con respecto a los homosexuales. Entiendo que ellos tienen el santísimo derecho de participar en los trabajos de la iglesia pero no tienen derecho a unos privilegios especiales por ser homosexuales*. Creo que el problema más grave que tiene Puerto Rico es la falta de unidad de la familia puertorriqueña, tanto en el ámbito individual como en el aspecto colectivo social. Tenemos que tomar medidas para acercar a los miembros de cada familia, promoviendo la reconstrucción de la familia, de manera que *regresemos a la unidad tradicional de nuestra tierra, de mamá, papá y los muchachos*” (*Ibid.* 83, *énfasis mío*).

¹⁰⁰ El candidato a Senador por Acumulación, Orlando Nieves, dice ser miembro del Templo Evangélico Pentecostal, dirigido en Carolina por el reverendo Gustavo Firpi. Al plantear sus razones para aspirar a un puesto de gobierno, señala: “En términos culturales, económicos o sociales Puerto Rico está en una debacle, un caos moral, el crimen aumenta, el alcoholismo hace estragos en jóvenes, el aborto y la pornografía, los juegos de azar, fomentados por el gobierno. Todo esto afecta a los valores espirituales del pueblo, entiendo que la iglesia debe cumplir su importante misión de predicar la palabra, el evangelio de Jesucristo, inclusive que el enfoque cristiano en todas las áreas de servicio público en Puerto Rico se considere porque todos nuestros niños están siendo atacados [...] el satanismo también va aumentando, tenemos una guerra espiritual en Puerto Rico y es nuestra responsabilidad estar bien pendientes a todos estos temas. [...] El movimiento evangélico en este país necesita representación política” (*Ibid.* 95).

¹⁰¹ El representante cameral Víctor Rodríguez Figueroa se presenta a sí mismo en las siguientes líneas: “Pertenezco a la Iglesia Defensores de la Fe con el pastor Vicente Díaz Redondo, en Carolina. Yo soy el único legislador evangélico que [...] ha dado batallas dentro de la Legislatura en el caso cuando se quería pasar una enmienda para que el Estado interviniera en los libros y las finanzas de las iglesias. Yo combatí tenazmente esa enmienda y tuvimos un debate famoso en la Cámara de Representantes especialmente con el Partido Independentista, con el Representante Hiram Meléndez, que en dicho debate llamó a nuestros pastores, a nuestros reverendos y a nuestras iglesias *mercaderes o templos pillos*, y otras palabras que no valen la pena repetir. [...] La primera medida que yo me propongo radicar cuando sea reelecto es una enmienda al Código Penal para restringir el aborto, de tal manera que se pueda evitar que 22 mil niñitos o más sean asesinados vilmente en las clínicas en Puerto Rico, donde se permite el aborto durante nueve meses y permite que se haga el aborto en las Instituciones Médicas. Me parece que eso es una cuestión de principio moral, y como primer proyecto de moralidad voy a radicar la primera enmienda que el gobernador, mi líder el gobernador Rafael Hernández Colón, se ha negado a mandar ala legislatura para restringir el aborto” (*Ibid.* 137).

¹⁰² *El poder evangélico en Puerto Rico* comenta lo siguiente en relación al representante cameral por el PIP, el licenciado David Noriega Rodríguez: “Es maravilloso que, aunque Noriega no confiesa filiación religiosa en particular, su testimonio es fuerte en el sentido que *la lectura diaria de la Palabra le fortifica* en la lucha diaria en la Cámara de Representantes, donde tiene que trabajar intensamente como una voz única contra una mayoría regimentada, a quien en forma repetida *ha vencido como un moderno David*” (*Ibid.* 96, *énfasis mío*). En este comentario está presente la premisa fundamentalista de que la lectura diaria de la Biblia es un acto naturalmente moralizante o una especie de rito redentor.

representantes del poder evangélico. En nombre del *orgullo cristiano*, se aseguraba que estos candidatos objetarían, por ejemplo: que el Estado interviniera en las finanzas de las iglesias, que se reconocieran los derechos de la comunidad LGBT y que se legalizara el aborto.

Esta importante publicación incluyó entre sus páginas una transcripción de los mensajes que Victoria Muñoz y Pedro Rosselló presentaron en el *Día de Clamor a Dios* el 7 de septiembre de 1992¹⁰³. Además, adjuntaba entrevistas con comentarios en relación a dichas ponencias. En una de ellas, el reverendo Gustavo A. Firpi, uno de los ministros que estuvo presente en la actividad frente al Capitolio, daba testimonio de la reacción de la multitud evangélica ante los mensajes de los candidatos a la gobernación:

[...] el pueblo se inclinó, al yo decirlo así, no quiero decir otra cosa, se inclinó aparentemente por el doctor Rosselló. Si estuviste allí te diste cuenta que cuando se presentó a Melo [Victoria Muñoz] hubo una reacción positiva, pero no fue una cosa muy marcada, como cuando se presentó al doctor Rosselló. Aún antes de él tomar el micrófono ya el pueblo estaba reaccionando en forma entusiasta. [...] Y se vio la inclinación al doctor Rosselló¹⁰⁴.

Las palabras de Firpi, confirmaban cuán efervescente había llegado a ser la presencia de figuras políticas en la celebración de los actos de Clamor a Dios. *El poder evangélico en Puerto Rico* fue, por lo tanto, un documento eminentemente político que exhibía el pulso de las tendencias ideológicas del movimiento evangélico y pentecostal. Se trató, además, de una publicación que, por iniciativa propia, pretendía tener importantes connotaciones económicas. Sus páginas finales contenían expresiones muy reveladoras que, literalmente, hacían referencia a las cualidades del

¹⁰³ Curiosamente, no se incluye el mensaje del también candidato a la gobernación, Fernando Martín (PIP).

¹⁰⁴ *Ibid.* 106-107.

movimiento evangélico como pueblo consumidor. Con evidente desenfado, en una sección titulada *El mercado consumidor del poder evangélico*, se comenta:

Estamos repitiendo continuamente que el Poder Evangélico en Puerto Rico constituye un factor de poder proporcional al mercado cautivo de *un millón de habitantes*, que presenta características propias y bien definidas. Evidentemente, no tienen entrada a dicho mercado, las bebidas alcohólicas, que son de venta masiva en el resto de la población. No hay espacio para las drogas, y menos para el activísimo mercado de cigarrillos. [...] El Poder Evangélico no ofrece mercado atractivo para las residencias de mucho precio, y lo mismo ocurre con la venta de automotores de alto precio. [Pero] En todos los demás rubros del mercado consumidor, *ofrecemos un tremendo atractivo para la comercialización de productos de consumo masivo*. Además el Poder Evangélico tiene las siguientes características: 1) *La familia está bien constituida con ambos padres y sus hijos*. 2) Al constituir el hogar se planifica comprar la vivienda o construirla. 3) Tienen por lo menos un automóvil y en seguida procuran el segundo. 4) Generalmente, tienen un hijo en los primeros años del matrimonio. 5) Con motivo de su filiación religiosa están acostumbrados a dar el Diezmo de sus entradas a su Iglesia, por lo que son ordenados en sus gastos. 6) Ahorran muchos dólares al año no tomando caras bebidas alcohólicas. No gastan en cigarrillos, ni en barras ni en los juegos de azar. Mucho menos están esclavizados por las drogas, ni gastan, ni contraen deudas por el vicio. En cambio, *son grandes consumidores* de bebidas sin alcohol, sodas, alimentos de toda clase, ropa de trabajo y de vestir, para grandes y pequeños, consumidores de dulces, artículos escolares, juguetes. Se calcula en alrededor de

300,000 la población infantil del Poder Evangélico. Para simplificar la descripción que *alcanzaría proporciones de grandes números*, podemos establecer algunos ejemplos al azar, en los que *demostraremos qué ventajas ofrece el Poder Evangélico a ciertos rubros comerciales e industriales y en servicios*¹⁰⁵.

En adelante, se desglosan quince sectores comerciales¹⁰⁶ y se explica cómo ellos podrían beneficiarse, o ya se benefician, del poder consumidor del referido movimiento. “Un millón de consumidores a su alcance...”, con esta línea medular —y, desde luego, con la sonrisa del viejo Weber¹⁰⁷ al fondo— terminan las páginas de *El poder evangélico en Puerto Rico*. Entrelíneas, yace sin duda un desesperado clamor, ya no a *Dios* desde el Capitolio sino a otros logos de presentida omnipresencia.

Sin renunciar a la pretensión de ser *un solo pueblo*, en los años noventa el pentecostalismo puertorriqueño se rindió sin reparos al magnético sistema de oferta y consumo, no sin antes saberse parte de él. Este advertido giro discursivo e identitario vino de la mano de la nueva eclesiología que comenzó a hacer de la *evangelización* un proceso virtual, desvinculado del acto tradicional de predicar e invitar a un público a reconocerse en el rutinario devocional *in situ*. En función de esta tendencia, la fe cristiana —tanto protestante como católica— se convirtió oficialmente en uno de los muchos productos inalámbricos que a finales del siglo XX competían por superar récords de venta, al mismo ritmo en que se proliferaban los íconos de comida rápida. Ajustándose a los percibidos imperativos finiseculares, la Iglesia católica llamó a la *nueva evangelización* desde 1983, reconociendo la necesidad de atemperar sus expectativas de crecimiento institucional a la

¹⁰⁵ *Ibid.* 186 (*énfasis mío*).

¹⁰⁶ *Ibidem*. En orden de aparición, se mencionan los siguientes sectores comerciales: comidas rápidas, planes de salud, planes de seguros de vida, seguros contra todo riesgo, cuentas de ahorros, bebidas sin alcohol, editoriales y librerías, servicios funerarios, automotores, capitales disponibles para hipotecas, préstamos hipotecarios, uniformes escolares, líneas aéreas y agencias de pasajes, recolección de fondos y de instrumentos musicales.

¹⁰⁷ Max Weber, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

compleja gestación del nuevo siglo¹⁰⁸. Por su parte, el pentecostalismo puertorriqueño tomó partido de su crecimiento exponencial, insospechado en un principio, y no solo se sumó a un poderoso mercado; como si fuera poco, también asumió la lucha simbólica y literal de sentarse a la derecha del Estado, en el espacio hasta entonces reservado a las *iglesias con historia*.

Con la juramentación de Pedro Rosselló como gobernador de Puerto Rico, el 2 de enero de 1993, se abrieron las puertas, de par en par, para que los grupos religiosos entraran formalmente al estrado político. Al tiempo que Rosselló insistía en celebrar plebiscitos¹⁰⁹ para convertir a Puerto Rico en un estado más de la unión estadounidense y echaba a correr políticas esencialmente neoliberales¹¹⁰, el gobernador estadista se aseguraba de mantener de su lado el favor de los sectores religiosos del país. Todos los lunes ofrecía un *desayuno ecuménico*, en las facilidades de La

¹⁰⁸ Ondina E. Gonzalez y Justo L. González, "Catholicism after Vatican II." *Christianity in Latin America: A History*, Cambridge University Press, 2008: 240-269.

¹⁰⁹ Desde la juramentación de Rosselló, se inició un largo camino de discusiones y campañas en relación al estatus político de Puerto Rico. En ningún momento, el nuevo gobernador titubeó en su afán de convertir a la isla en un estado de la unión estadounidense. Tan temprano como el 28 de enero del mismo año, firmó un proyecto de ley para otorgar al idioma inglés el rango de lengua oficial e igualarle, en categoría, al idioma español ("Ley 1. Para establecer que el español y el inglés serán los idiomas oficiales del Gobierno de Puerto Rico, y que ambos se podrán utilizar indistintamente; y para derogar la Ley Núm. 4 de 5 de abril de 1991, *Proyecto de la Cámara 1*. Ed. Cámara de Representantes, 28 de enero de 1993). Con la misma premura, dispuso celebrar el siguiente noviembre un plebiscito sobre el estatus político de Puerto Rico. Para su decepción, triunfó la alternativa oficial del Partido Popular Democrático (PPD): mantener en funciones la Constitución del Estado Libre Asociado de 1952 (ELA). Sin embargo, el resultado de los comicios fue muy cerrado entre los simpatizantes del ELA y los partidarios de la estadidad (48.6 por ciento a favor del ELA, 46.3 por ciento a favor de la estadidad y 4.4 por ciento a favor de la independencia). Evidentemente insatisfecho, Rosselló prometió celebrar otro plebiscito.

¹¹⁰ Además de enfocarse en la discusión del estatus político, Rosselló se dedicó a reorganizar la estructura de las Ramas Ejecutiva y Legislativa. Su alegado propósito era resolver el gigantismo del sector público o gubernamental. Propuso, en efecto, la reagrupación de agencias existentes mediante la creación de *departamentos sombrilla* e impulsó estrategias para redistribuir y descentralizar las funciones gubernamentales. Su principal táctica fue privatizar sistemáticamente las agencias de servicio público, en nombre de la limitación operativa del Estado. Al menos en un principio, Rosselló fue muy hábil al mercadear sus objetivos. Resolvió, por ejemplo, diseñar una *Reforma de Salud*, con la que prometía lograr que todas las poblaciones en Puerto Rico tendrían acceso a un plan médico. Entre tanto, lo que coordinó tras-bastidores fue la subasta de los servicios de salud pública a agencias aseguradoras privadas. Del mismo modo, en 1995, el gobernador puso en manos privadas el manejo de la Autoridad de Acueductos y Alcantarillados (AAA). La privatización de la AAA estuvo muy vinculada a los procesos de diseño del proyecto del *Superacueducto*, también conocido como el *Proyecto del Supertubo*. Para resolver la insuficiencia de los abastos de agua, el proyecto proponía tomar agua de los lagos Dos Bocas y Caonillas, en el área de Utuado, y llevarla por tubería hasta Arecibo. Con un sistema de estaciones de bombas eléctricas, se pretendía continuar el flujo del agua hasta el área metropolitana de San Juan. Los elevados costos de esta operación sepultaron a la AAA en deudas. Como si fuera poco, también se vendió la Autoridad de Puertos (Navieras de Puerto Rico) a la firma Bankers Trust. Véase: Eliezer Curet Cuevas, "Los proyectos principales de Rosselló." *Economía Política de Puerto Rico: 1950 a 2000*, San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003: 257-301.

Fortaleza, al que asistían mayoritariamente líderes pentecostales, lo que llegó a motivar la crítica de líderes católicos y protestantes¹¹¹. Por otro lado, Rosselló ratificó la orden ejecutiva de separar *cinco minutos de meditación* al comenzar todos los días de clase en las escuelas públicas, mediante un memorando del Departamento de Educación, el 27 de septiembre de 1995. De esta manera se pretendía que el magisterio contribuyera a fortalecer la *educación espiritual* de los estudiantes del país¹¹². Como parte de su campaña política para ser reelecto en 1996, el gobernador también prometió conceder parcelas a las iglesias al precio nominal de un dólar¹¹³. Para suerte del líder estadista, los errores programáticos de su política neoliberal no se harían fatalmente visibles hasta finales de la década; momento en el que salieron a la luz serios esquemas de corrupción dentro de su partido político¹¹⁴.

En efecto, el segundo cuatrienio de la administración rossellista (1997-2001) no fue menos controversial que el primero. Esta vez, el patrón de privatización caldeó los ánimos del sector

¹¹¹ Martínez Ramírez 129; Carlos Martínez Rivera, “Capturados por la fe: grupos de presión religiosos y su influencia sobre el Código Civil de Puerto Rico.” *6ta Conferencia General de la European Consortium for Political Research*, 25-27 de agosto de 2011: 16.

¹¹² A pesar de que esta medida desató gran controversia, en 1995 se convirtió en la Ley Núm. 60, mediante el Proyecto del Senado 209, el 5 de agosto de 2009 (Martínez Ramírez 130-131).

¹¹³ Así lo anunció en los actos de Clamor a Dios el martes 3 de septiembre de 1996 (Francisco Rodríguez Burns, “Thousands at 'Clamor a Dios' rally pray for well-being of politicians.” *The San Juan Star* 3 de septiembre de 1996: 2). La medida se concretó en el Senado mediante la Resolución Conjunta Núm. 2163, radicada el 29 de marzo de 1996 por el senador Enrique Meléndez (PNP). Según dictaba originalmente, se disponía: “Para ordenar a la Administración de Desarrollo y Mejoras de Viviendas a vender, por el precio nominal de un dólar, aquellos solares que, al presente, son ocupados por iglesias debidamente constituidas, en calidad de ocupantes o arrendatarios”. Ante la avalancha de críticas a esta medida, el Senado sustituyó la nomenclatura de *iglesias* por instituciones *sin fines de lucro* (Resolución Conjunta del Senado 603; “Critican la dádiva.” *El Nuevo Día* 24 de septiembre de 1996; Martínez Ramírez 131-133). La Resolución finalmente se dictó como sigue: “Para ordenar a la Administración de Desarrollo y Mejoras de Viviendas a otorgar títulos de propiedad, por el precio nominal de un dólar, a aquellas instituciones sin fines de lucro que, al presente, ocupen una parcela o solar en comunidades creadas o desarrolladas por el Departamento de la Vivienda o alguna de sus agencias adscritas, en calidad de arrendatarios, o usufructuarios u ocupantes, siempre que dicha institución demuestre, fehacientemente, que está prestando servicios de carácter social, cívico, cultural, deportivo y/o realice, fomenta o de algún modo patrocine eventos, actividades o programas cuyo propósito sea inculcar valores éticos, morales, caritativos, humanitarios o con fines de rehabilitación y readaptación social”.

¹¹⁴ Eliezer Curet Cuevas, “La corrupción.” *Economía política de Puerto Rico: 1950 a 2000*, San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003: 303-349; Miried González Rodríguez, “Investiga el FEI a tres legisladores del PNP.” *El Nuevo Día* 30 de mayo de 1998: 14; Frances Rosario, “Ataque reiterado a Rosselló.” *El Nuevo Día* 28 de septiembre de 2004.

laboral, harto de quedar a merced del criterio administrativo de las agencias compradoras, sin garantías de empleo y siempre con la incertidumbre de que se revalidaran sus convenios sindicales. En 1998, esta incomodidad llegó a su clímax cuando se confirmaron los ánimos gubernamentales de vender la Telefónica de Puerto Rico (TPR)¹¹⁵. De inmediato, los Empleados Telefónicos de la UIET¹¹⁶ y la HIETEL¹¹⁷ movilizaron su filas y se lanzaron a una huelga el 18 de junio de 1998, que se mantuvo interrumpidamente durante cuarenta y dos días. El gobierno intentó intimidar a los huelguistas desplegando tropas de policías armados y fomentando enfrentamientos sangrientos. Las imágenes de abuso policíaco saturaron los medios; creció la indignación general y en pocos días la huelga contaba con el apoyo civil masivo. Fue tal la solidaridad multisectorial, que el 7 de julio de 1998 se decretó una Huelga Nacional que, literalmente, paralizó al país¹¹⁸.

En medio de todo este malestar general, aquellos sectores religiosos que anteriormente confiaban en la gobernación de Rosselló, parecieron repensarse. Aunque no necesariamente trastocaron la esencia de sus ideologías, su discurso político asumió matices más cautelosos. Incluso el evangelista Jorge Raschke, una de las voces más obstinadas del fundamentalismo pentecostal, que por mucho tiempo se autoproclamó estadista y endosó la candidatura de Rosselló haciéndose llamar su amigo, en esta época comenzó a expresar su decepción con los procesos y

¹¹⁵ El Gobierno tenía la intención de vender la TPR a la compañía estadounidense GTE Internacional (*General Telephone and Electronics Corporation*) a un costo de 200 mil millones de dólares, a pesar de que los activos de la Telefónica se valoraban en ocho billones de dólares. La GTE, que ya había hecho compras similares en países como Venezuela y República Dominicana, prometía despedir empleados, aumentar las tarifas de los servicios y reconocer los convenios sindicales solo hasta que expirasen. Véase: "La huelga de la Telefónica: suplemento especial." Ed. Hermandad Independiente de Empleados Telefónicos, 1998: 1-16.

¹¹⁶ *Ibidem*. Unidad Independiente de Empleados Telefónicos

¹¹⁷ *Ibidem*. Hermandad Independiente de Empleados Telefónicos

¹¹⁸ *Ibidem*. El proceso de venta de la Telefónica siguió su curso, pero gracias a la huelga, se renegoció y elevó su costo, se garantizó el empleo de los huelguistas y se congelaron las tarifas durante tres años.

estilos de la administración *penepé*. Raschke expresó públicamente su solidaridad con los huelguistas de la Telefónica, les acompañó y llegó a orar en sus manifestaciones¹¹⁹.

El mismo año, criticó además el decreto estatal de celebrar un segundo plebiscito¹²⁰, alegando que de nada serviría resolver el estatus político si antes no se solucionaba el *estatus moral* de la isla¹²¹. Con esta expresión no solo aludía a la situación de violencia que atravesaba el país, sino que reaccionaba a políticas específicamente controversiales. A tales efectos, manifestó su descontento con el Proyecto de la Cámara 1598, presentado por la representante Magdalena Martínez, que proponía permitir la venta de anticonceptivos a menores de quince años sin que se requiriera la autorización de sus padres¹²². Raschke aseguraba que esta medida legislativa rompía la promesa del Secretario de Educación, Víctor Fajardo, de consultar al liderato religioso cada vez que se impulsaran programas de educación sexual en el sistema educativo del país¹²³. El evangelista también juzgaba que el Proyecto 1598 era producto de la mala influencia que ejercía en el gobernador su relación con el entonces presidente demócrata, Bill Clinton, en evidente referencia a su protagonismo en el *escándalo Lewinsky*¹²⁴.

Por otro lado, las iglesias pentecostales y otras organizaciones fundamentalistas cabildeaban por la aprobación del Proyecto de la Cámara 1013, que perseguía enmendar el

¹¹⁹ Ángel José De León, “Raschke contesta a Mísla: defiende derecho a orar con huelguistas.” *El Vocero* 24 de junio de 1998: 16.

¹²⁰ El primero se celebró el 14 de noviembre de 1993 y en él triunfó el voto por la permanencia del Estado Libre Asociado (ELA), favorecida por el 48.6 por ciento del electorado. El segundo se llevó a cabo el 13 de diciembre de 1998.

¹²¹ En el plebiscito del 13 de diciembre de 1998, los electores debían escoger una opción de estatus político entre las siguientes: Estado Libre Asociado (ELA) *territorial*, libre asociación, estadidad, independencia o *ninguna de las anteriores*. Los resultados frustraron nuevamente la agenda rossellista a favor de la estadidad. Esta última fue derrotada con el triunfo de la alternativa *ninguna de las anteriores*. Véase: Sandra Rodríguez Cotto, “Indeciso Raschke de cómo votar el domingo.” *El Nuevo Día* 8 de diciembre de 1998: 25.

¹²² El Proyecto fue radicado el 13 de marzo de 1998. En adelante, fue referido a las comisiones de Asuntos de la Juventud, de Seguridad Pública y de Salud. El 7 de mayo de 1998, decidieron oficialmente no recomendar la aprobación de la medida.

¹²³ Ello prueba el ánimo de consulta que se ha cultivado entre las iglesias y el estado hasta la referida fecha.

¹²⁴ Randall Balmer, “Dualistic Discourse: The Clinton *Interregnum* and Bush *Redux*.” *God in the White House: A History*, Harper One, 2008: 134-153.

Artículo 68 del Código Civil de Puerto Rico de 1930, “a los fines de negarle reconocimiento jurídico a los matrimonios de personas del mismo sexo o transexuales contraídos en otras jurisdicciones”. Entre los organismos religiosos que defendían esta propuesta legislativa, se destacaron: la Asociación Pro-Vida, la Iglesia de Dios Mission Board, la Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional y Morality in Media de Puerto Rico. Aunque más tarde el proyecto se convirtió en ley, sus vistas públicas fueron muy caldeadas y polarizaron la opinión pública de todos los sectores religiosos del país. Algunos líderes fundamentalistas manifestaron su frustración ante los alegados obstáculos que observaba su propuesta moralista. Era tanta su decepción que en septiembre de 1998, por primera vez en veinticuatro años, no se invitó a ningún líder político a los actos de Clamor a Dios¹²⁵. De esta manera, Raschke parecía poner en duda la *verticalidad moral* de todos los candidatos a la gobernación. En su mensaje frente al Capitolio, compartió la siguiente impresión respecto a la situación general de Puerto Rico:

El *status moral* está en *issue* cuando, por ejemplo, un sencillo proyecto como el *Proyecto de la Cámara 1013*, que solo reafirma la tradición moral y familiar de este país, encuentra una feroz y tenaz oposición en el Senado y desata en la Cámara de Representantes una serie de medidas en contra de la moral y la familia puertorriqueña¹²⁶.

El 19 de marzo de 1999, el Proyecto de la Cámara 1013 se convirtió en la Ley 94, con la firma del gobernador Pedro Rosselló. La ratificación de esta controversial medida comprendió,

¹²⁵ Debe constar que eran tiempos de profunda indecisión partidista y al propio Raschke no le convenía arriesgar su séquito en nombre de posturas políticas.

¹²⁶ Sandra Rodríguez Cotto, “Más importante la moral que el status.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1998; “Raschke echa a un lado los políticos.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1998. sec. Portada: 4; Dennise Y. Pérez, “Clama Raschke por muros espirituales.” *El Vocero* 8 de septiembre de 1998: 9; “Clamor 98 bajo extrema seguridad.” *El Vocero* 8 de septiembre de 1998: 8.

muy probablemente, una jugada política de cara al proceso electoral del 2000¹²⁷. Rosselló no compitió nuevamente como candidato a la gobernación, pero conocía la importancia del voto evangélico en las urnas, por lo que desfiló a su rescate en nombre de los intereses de su partido político¹²⁸. Con la ratificación de la Ley 94, el PNP inició su vuelta a la reconciliación estratégica con los sectores fundamentalistas del país. Por su parte, el PPD no mostraba interés en secundar las posturas morales del movimiento evangélico. Los líderes *pepedeístas*, Sila María Calderón y Aníbal Acevedo Vilá, habían declarado públicamente que dentro de su partido no era relevante la orientación sexual de quienes aspiraban a puestos electivos¹²⁹. En adelante, ignoraron la dura campaña de los medios de *comunicación cristiana* en contra de candidatos como la doctora Margarita Ostolaza, destacada intelectual en el campo de los estudios de género en Puerto Rico y abierta defensora de la comunidad LGBT, entonces postulada al Senado¹³⁰.

Finalmente, al evaluar el devenir político-religioso del pentecostalismo puertorriqueño en los años noventa, salta a la vista que la voz de la Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico (FRAPE) no comenzó a observar protagonismo hasta el cierre de la década. Aunque la FRAPE se creó desde

¹²⁷ Esta vez los candidatos a la gobernación fueron: Carlos Ignacio Pesquera (PNP), Sila María Calderón (PPD) y Rubén Berríos Martínez (PIP).

¹²⁸ Como prueba de los vínculos que el entonces gobernador sostenía particularmente con las iglesias pentecostales, Rosselló publicó un mensaje en el rotativo evangélico *La Buena Noticia* en su número de mayo de 1999. En su mensaje saluda al pueblo evangélico, a la vez que enumera y celebra las obras de su gobierno. Menciona el *Superacueducto*, la Tarjeta de Salud, el Parque del Tercer Milenio en San Juan, el Centro de Convenciones, entre otras obras públicas. Rosselló termina su mensaje con las siguientes líneas: “porque contamos con la bendición de nuestro Buen Dios que nos guía e inspira, haciendo posible la obra que desempeñamos a favor de nuestros hermanos puertorriqueños. Que el Señor les bendiga y guarde por siempre a nuestra isla del encanto” (Pedro Rosselló, “Mensaje del Gobernador.” San Juan: *La Buena Noticia*, 1999: 16). Durante la siguiente década, Rosselló se distinguió aún más por sacar partido de las sensibilidades religiosas, especialmente durante su campaña a la reelección en el 2004. El líder estadista llegó al extremo de autoproclamarse “católico-protestante”, con lo que se ganó el sarcástico apodo de “El Mesías”. Entre el pánico finisecular del Y2K y el mesianismo extendido de Rosselló podríamos redactar otra investigación, con méritos propios. Sin embargo, en función de los fines del presente trabajo, será preciso no elaborar el tema. Para más información, puede consultarse la siguiente tesis: Fredy A. Oropeza Herrera, “La política-espectáculo en Puerto Rico durante la campaña electoral de 2004 del candidato Pedro Rosselló.” Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2006.

¹²⁹ “Rev. Raschke critica desinterés PPD por tema sexual.” *El Vocero* 16 de enero de 1999: 14.

¹³⁰ Pepo García, “Sigue en su empeño de señalar candidatos.” *El Nuevo Día* 18 de noviembre de 1999. sec. Política: 40.

1978 y se estableció formalmente como una corporación sin fines de lucro en 1988, su participación política fue relativamente inadvertida. Esta tendencia comenzó a cambiar en cuanto Ángel Marcial Estades, obispo de la Iglesia de Dios Mission Board, fue nombrado presidente de la Fraternidad en 1996. Gracias en gran medida a su liderato, la FRAPE comenzó a involucrarse más abiertamente en asuntos de interés público, sobre todo en la siguiente década. Marcial Estades exhibía una fuerte convicción en cuanto a cuáles debían ser los intereses políticos de *la iglesia*. Aunque su discurso no trascendió, por ejemplo, la harta costumbre de proyectar al pentecostalismo como el verdadero *pueblo cristiano*, Estades asumió posturas más diplomáticas que las de otros líderes pentecostales, también de línea conservadora. Intervino en altercados políticos que, a su juicio, afectaban la imagen institucional de *la iglesia*, acaso con menor tendencia a proponer disertaciones religiosas en tono personalista¹³¹. Fue en función de este perfil que, el 22 de septiembre de 1999, convocó a los ministros y pastores de su Fraternidad a darse cita frente al Capitolio. “Pentecostales deciden tomar partido en los asuntos políticos del país”, así leyó el titular que anunciaba el encuentro¹³².

¹³¹ Marcial Estades se describirá a sí mismo como *pentecostal moderado*. En entrevista para el rotativo Primera Hora, el líder Pentecostal explica: “Tengo el espacio para entender diferentes tendencias que hay en la Iglesia y no permitir tampoco que la identidad de *la Iglesia* se pierda. Estoy abierto al diálogo. [...] Nada, mi teología es no perseguir a nadie. Yo estoy representando *la Iglesia* que tiene que tener apertura.” Marcial Estades se reconoce, sin embargo, como Pentecostal tradicional que no baila, no asiste al cine y “habla en lenguas”. La manera en que significa “asuntos de carácter moral” como, por ejemplo, la distribución de métodos anticonceptivos entre adolescentes o el reconocimiento legal de las relaciones *de hecho* o del mismo sexo, continúa siendo conservadora. Su referencia a *la Iglesia* como cuerpo único e inteligible también se adscribe a nociones clásicas del orden religioso. Por lo tanto, al llamarse *moderado* sencillamente procura distanciarse del *pentecostalismo radical*, cuyo discurso antagonista fue paradigmático en décadas anteriores, especialmente en la voz de figuras como Jorge Raschke y “Geñito” Rodríguez López. Nótese que Marcial Estades también es cuidadoso al señalar cuál es su *teología*, de manera que hace uso de un lenguaje más académico o ministerial en comparación con generaciones anteriores. (Gloria Ruiz Kuilan, “Gestores del Proyecto de Diálogo.” *El Nuevo Día* 14 de mayo de 2006, sec. Portada: 8; Mabel M. Figueroa, “Ángel Marcial Estades: un obispo de pueblo.” *Primera Hora* 17 de junio de 2006, sec. Panorama: 4-5.)

¹³² Sandra Rodríguez Cotto, “Pentecostales deciden tomar partido en los asuntos públicos del país.” *El Nuevo Día* 21 de septiembre de 1999: 24.

¿Qué motivó esta alegada *decisión* y cuál era su cometido? Justo una semana antes, la Secretaria del Departamento de Salud, Carmen Feliciano emplazó públicamente a todas las iglesias locales con un incisivo desafío: “Oren menos y hagan más labor social”. De esta manera criticaba a los grupos religiosos que repudiaban los proyectos legislativos de salud y de educación sexual, entonces contemplados para los adolescentes del país ante la alta incidencia de embarazos tempranos dentro de esta población¹³³. Ésta fue la primera controversia pública que instigó al líder de la FRAPE a sentar nuevas pautas políticas en su organización. “Queremos dejar claro al país la obra que hacemos las iglesias pentecostales, especialmente en estos momentos en que existe un clima que afecta la moral como pueblo”, así explicó el *obispo pentecostal* su iniciativa frente al Capitolio.

Al liderato de Marcial Estades se sumó una importante coyuntura histórica: la lucha nacional por expulsar a la Marina de Guerra de los Estados Unidos de la isla de Vieques (1999-2003)¹³⁴. Al principio de esta polémica, la FRAPE hizo un voto de neutralidad en nombre de su “compromiso pastoral con todas las comunidades”, distanciándose así de los movimientos de protesta civil, a pesar de que nueve de las trece iglesias establecidas en la Isla Nena se adscribían a la Fraternidad¹³⁵. Sin embargo, la coalición religiosa pareció repensar su postura ante el cada vez más unsono apoyo multisectorial a la salida de la Marina, a tal punto que su presidente pasó a ser parte del *Grupo de Trabajo de Vieques* nombrado por el gobernador Rosselló¹³⁶. El también reverendo pentecostal, Wilfredo Estrada¹³⁷, jugó un papel protagónico como líder en las iniciativas

¹³³ “Ataca Carmen Feliciano a los grupos religiosos.” *El Nuevo Día* 15 de septiembre de 1999.

¹³⁴ La lucha por la salida de la Marina en Vieques inspiró la unión de todos los sectores religiosos del país y condujo a la creación de la Coalición Ecueménica Puertorriqueña por Vieques. Esta coyuntura sentó precedentes no solo en la historia política local sino en la historia del movimiento ecuménico en la isla.

¹³⁵ Marga Parés Arroyo, “Solidaria desde acá la FRAPE.” *El Nuevo Día* 1 de diciembre de 1999: 8.

¹³⁶ Sandra Rodríguez Cotto, “Urgen una convocatoria multisectorial.” *El Nuevo Día* 27 de enero de 2000.

¹³⁷ El reverendo Estrada ha ejercido también una función importante como historiador del movimiento pentecostal en Puerto Rico. Véase: Wilfredo Estrada, *Cien años después: la ruta del pentecostalismo puertorriqueño*. Centro Estudios Latinos (CEL), 2016; *El fuego está encendido: infancia del pentecostalismo puertorriqueño y su impacto*

de desobediencia civil en Vieques, incluso en momentos en que la FRAPE procuraba distanciarse de la Coalición EcuMénica Puertorriqueña por Vieques, cuerpo que Estrada pasó a representar como portavoz principal. Este último representó, entonces, una facción más liberal del pentecostalismo, cuya visibilidad política no se había considerado hasta entonces¹³⁸.

Posibles conclusiones

Como bien sugiere el título de este capítulo, es más que razonable admitir que, desde los años sesenta, los pentecostalismos cubano y puertorriqueño observaron dos tránsitos históricos, en dos contextos político-económicos perfectamente contrastables. Sin embargo, ¿puede decirse, con toda certeza, que terminaron siendo tránsitos completamente opuestos?

Repasemos sus diferencias. A primera vista, de entrada a los años ochenta, el Estado en Puerto Rico terminó legitimando una política de *puertas siempre abiertas* para los sectores religiosos; de eso tomó entero partido el liderato pentecostal. Por su parte, el Estado cubano prefirió la fórmula, mucho más cautelosa, de ofrecer acceso tardío y controlado a los mismos grupos, con tal de defender, a toda costa, la *irrevocabilidad* de los principios secularistas del socialismo.

Otra diferencia significativa entre los pentecostalismos cubano y puertorriqueño se advierte en su inclinación ecuménica. En Puerto Rico, mientras el pentecostalismo creció y se organizó aceleradamente en los años ochenta y noventa, observó una marcada inclinación anti-ecuménica y, más específicamente, anti-católica. Al embarcarse en la ola mediática de la llamada iglesia

en la sociedad. Centro Estudios Latinos (CEL), 2016; *¡Oh poder pentecostal!: adolescencia, temprana madurez e impacto social del pentecostalismo puertorriqueño (1926-1966)*. Ediciones Guardarraya, 2017.

¹³⁸ Para más detalles sobre el perfil político del reverendo Wilfredo Estrada, véase: Yadira Valdivia, “40 años de entrega a Dios y a la comunidad.” *El Nuevo Día* 26 de junio de 2000; Benjamín Torres Gotay, “Campaña religiosa en la consulta local.” *El Nuevo Día* 19 de junio de 2001; “Estrada vuelve a entrar a la zona de tiro.” *El Nuevo Día* 6 de agosto de 2001; “Detienen al reverendo Estrada en el campo de tiro.” *El Nuevo Día* 8 de agosto de 2001.

electrónica y, más aún, apoderarse de las escalinatas del Capitolio, se endureció su discurso fundamentalista-integrista y, desde entonces, no ha logrado trascender sus pretensiones de representar al *auténtico pueblo cristiano*. En cambio, en Cuba, el pentecostalismo se expuso a otros aires teológicos, presiones políticas y procesos de sociabilidad religiosa que le permitieron considerar otras vías identitarias.

Ahora bien, las crisis socioeconómicas y políticas que trajo consigo el *periodo especial* jugaron un papel sumamente determinante para la revitalización de las religiosidades cubanas y de ello se nutrió también el pentecostalismo cubano, que terminó reavivando sus viejas tendencias discursivas. Si no supiéramos que en la segunda década del siglo XXI emergerán fuertes tendencias fundamentalistas-integristas al interior de las iglesias pentecostales en Cuba, sería muy fácil concluir que, en efecto, los pentecostalismos cubano y puertorriqueño observaron rumbos totalmente opuestos, al menos hasta la década de 1990. Sin embargo, a juzgar por su *destino final* en la historia reciente, de compartida tendencia conservadora, tal vez es más acertado concluir que, lejos de caminar en dos direcciones contrarias, ambos movimientos realmente observaron trayectorias paralelas, pero a destiempo.

CAPÍTULO 5

Consideraciones finales

Se puede ampliar el presente tanto como se quiera, o lanzarse vertiginosamente hacia el futuro, o dar marcha atrás que es lo más peligroso [...] Y ahí empieza la película, es decir, cómo habría sido la historia si se hubiera tomado el otro rumbo, aquel que entonces se descartó.

Mario Benedetti¹

A la luz de los temas discutidos en los anteriores capítulos, quedan sobre la mesa varias consideraciones, tanto historiográficas como sociopolíticas. ¿Qué es el pentecostalismo y por qué debe valorarse como un tema de estudio pertinente en la historia contemporánea? Nos encontramos frente a una corriente cristiana de desarrollo relativamente reciente, subestimada por el lente académico hasta hace apenas unas décadas. En un principio se llegó a catalogar como una de muchas sectas, con fecha prevista de caducidad, pero su acelerado crecimiento a nivel global ha dejado huellas ineludibles en la cartografía político-religiosa, muy especialmente en el mal llamado *tercer mundo*, y no es accidental que así sea. Aunque las páginas de esta disertación se enfocan en el desarrollo paralelo de este movimiento religioso en dos territorios caribeños, debe tomarse en cuenta que su creciente influencia sociopolítica hoy arropa a toda América Latina. La mirada comparativa a Cuba y Puerto Rico pretende, por lo tanto, sumarse al análisis de un fenómeno complejo, en rápido movimiento y de implicaciones culturales y políticas sumamente abarcadoras.

¹ Mario Benedetti, "Intramuros (El Complementario)." *Primavera con una esquina rota*, Editorial Sudamericana, 1981: 64.

Como se detalló en el primer capítulo, se trata de una corriente religiosa que nació en las primeras décadas del siglo XX como retoño silvestre al margen del protestantismo histórico. Aunque se nutrió de los preceptos y dogmas de este último, convocó por cuenta propia a los sectores populares desencantados con —o ignorados por— las más viejas instituciones eclesiásticas del cristianismo. Lo que parecía ser otro movimiento de avivamiento religioso, sospechosamente histórico y pasajero, ha terminado convirtiéndose en un fenómeno más elocuente de lo que se calculó. Aquel retoño silvestre hoy es un gran bosque con su propio perímetro y complejidad botánica. Cada vez es más visible y ha adquirido tanta autonomía institucional, teológica, dogmática y discursiva que, al acentuar sus contrastes con el protestantismo histórico, comienza a inspirar importantes preguntas historiográficas. ¿Estamos frente a una nueva suerte de *reforma protestante*, en pleno despunte? Si este es el caso, ¿qué tan clara es la reforma que propone? ¿Propone una actualización del cristianismo, a partir del potencial empoderamiento espiritual y político de sectores sociales históricamente oprimidos? ¿Debe interpretarse como un movimiento de particular resistencia política y religiosa ante la persistencia cultural de criterios racistas y clasistas en los actuales órdenes políticos? ¿O, muy al contrario, se trata de una corriente religiosa, cada vez más agresiva y corporativizada, que convoca al nostálgico regreso de teocentrismos medievales y a nuevas modalidades de conformismo ideológico y político? No es tan sencillo ofrecer una respuesta final a estas preguntas si se toma en cuenta que al interior del pentecostalismo incide más de una inclinación teológica y no existe un consenso político, aunque a primera vista predominan tendencias conservadoras. La presente disertación confirma que estudiar este movimiento religioso se hace cada vez más imperativo y requiere, en primer lugar, diferenciar contextos históricos y políticos, antes de articular conclusiones y admitir generalizaciones.

Desde el primer capítulo también se pone a prueba la entramada relación entre lo entendidamente político y *lo religioso*. Como dimensiones humanas al fin, ambas esferas de acción no son perfectamente delimitables, por lo que permanecen enredadas en el impredecible reino de las contradicciones. Por definición, toda religión es política siempre que reproduce nociones de verdad e impone narrativas que presuponen y sugieren la deseabilidad de un orden social. A la vez, podría argumentarse que *lo político* tiene una particular semántica religiosa. Desde que el *homo sapiens* fue capaz de contar historias e hilvanar ficciones, descubrió simultáneamente tanto la religión como las primeras fórmulas de narración y organización política². Después de decenas de milenios de mantener viva esta noción primitiva de *dos órdenes en uno*, tras el dilatado desfile de civilizaciones antiguas, del surgimiento del cristianismo en Europa, de su trasfiguración medieval, de su sangrienta imposición en este lado del mundo... A duras penas solo han pasado tres siglos —lo mismo que tres finos puntos suspensivos en la arena de milenios— desde que se comenzó a proponer, con el influjo de la Ilustración, un cisma definitivo entre el orden político y el ámbito religioso, ocupado predominantemente por la Iglesia católica en el contexto occidental hasta hace muy poco. Se entreabrió así la puerta a la secularización como proyecto ideológico legítimo, derivado de la filosofía moderna, pero con serios retos de aplicación práctica.

En los márgenes de una secularización... ¿incomprendida o inconclusa?

De acuerdo al sociólogo y antropólogo argentino Pablo Semán, el auge del pentecostalismo en América Latina “pone de relieve que la secularización no funciona como un muro capaz de

² Según confirma el historiador israelí Yuval Noah Harari, la primera revolución cognitiva del *homo sapiens* fue hace 70,000 años atrás. Desde entonces, comenzó a aparecer el lenguaje ficticio y con él la facultad de crear y narrar, lo que representó la génesis de las ficciones más poderosas en la historia humana: la religión y la nación. Véase: Yuval Noah Harari, *Sapiens: de animales a dioses*. Penguin Random House Grupo Editorial, 2013.

anular los intercambios entre el mundo de la religión y la política”³. Luego de contrastar el comportamiento de este movimiento religioso en dos contextos históricos diametralmente opuestos, es evidente su impresionante capacidad de adaptarse y de mantener su porte político en muy diversas atmósferas socioeconómicas, al punto de trascender hasta el imponente influjo ideológico del comunismo cubano —sin duda, el más extenso, estricto y sistemático experimento de la secularización en el Caribe y en América Latina hasta la fecha.

Al evaluar el pentecostalismo puertorriqueño, queda claro que las iglesias pentecostales se reproducen más fácilmente en atmósferas capitalistas y que bajo las condiciones impuestas por la globalización neoliberal —explicada en el segundo capítulo— cada vez es más complicado organizar estados nacionales operacionalmente laicos. En el caso del pentecostalismo cubano, su historia desde los años sesenta confirma que establecer rigurosas regulaciones estatales sobre el orden religioso y pretender delegar a la ciencia el entendimiento de la fe como fenómeno sociocultural, lejos de aplacar las ansias de poder de las instituciones religiosas, puede terminar inflamando sus más ciegas fantasías y pasar factura a largo plazo. En resumidas cuentas, ni el sistema capitalista ni el sistema comunista, ninguna de las fórmulas políticas que tanta energía han consumido desde el siglo XX, ha logrado proponer estrategias suficientemente balanceadas y efectivas para viabilizar la separación funcional entre las iglesias y el Estado. ¿Será que, irremediablemente, las propuestas secularistas siempre estuvieron destinadas a ser romántica letra muerta? ¿Aún así, es la secularización una utopía imprescindible a la que todavía no debemos renunciar? ¿O acaso malinterpretamos y sobreestimamos sus intenciones históricas desde un principio?

³ Pablo Semán, “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina.” *Nueva Sociedad*, no. 280, marzo-abril 2019: 26.

Desde el punto de vista histórico, debe tomarse en cuenta que la secularización que propusieron originalmente los filósofos y pensadores de la Ilustración promovía la separación entre *la Iglesia y el Estado* con el fin de validar la autonomía de ambas esferas de acción y de evitar la subordinación mutua. Se criticaba la tutela religiosa, al interpretar que contradecía los principios más básicos de libre albedrío, pero no por esto se aspiraba a su demolición rotunda. Por lo tanto, lejos de pretender opacar la influencia sociopolítica de las iglesias o de querer difundir ideologías antirreligiosas, el secularismo ilustrado, contribuyó a sentar las bases jurídicas para balancear, más que neutralizar, los poderes de las instituciones religiosas en el orden estatal. Los más tempranos esfuerzos constitucionalistas, en el tránsito decimonónico de los primeros estados nacionales, se articularon con esta cosmovisión entrelíneas.

Por otro lado, los pensadores ilustrados no oponían necesariamente la fe ante la razón empírica. Lo que su racionalismo resentía era la ignorancia, la superstición y la tiranía que por tantos siglos había engendrado la religión en su forma institucional, instruccional y política. No hay que olvidar que desde la baja Edad Media se había recrudecido la corrupción en la alta jerarquía católica; el gran cisma de occidente entre Roma y Aviñón conmocionó la organización de la Iglesia católica en el siglo XV y, a lo largo de los siglos XVI y XVII, la Reforma protestante y la Contrarreforma sumergieron a Europa en lúgubres guerras religiosas. Por lo tanto, era comprensible aspirar a una nueva era donde la hegemonía eclesiástica se viera trascendida. Tal aspiración se tradujo en la reformulación de lo religioso más que en su aniquilación. El deísmo, por ejemplo, se instituyó como corriente filosófica que observaba en la razón el natural punto de partida para creer en la existencia de un ser supremo. El propio Descartes, pionero racionalista y llamado fundador de la filosofía moderna, luego de decir en su *Discurso del Método* aquella famosa frase “pienso, luego existo”, también relató lo siguiente:

[...] se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. [...] era cosa manifiestamente imposible que la tal idea procediese de la nada; y como no hay menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; de suerte que solo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo soy, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios⁴.

En efecto, la definición cartesiana de la razón no se oponía a la fe sino que la reafirmaba como fórmula epistemológica. En esta forma de *pensar* se cristalizó una nueva metodología para el discernimiento de saberes y creencias. La razón se consagró como fuente principal de conocimiento, pero entonces el conocimiento no tenía necesariamente la connotación laica y empírica que hoy se le otorga. Se vinculaba mucho más al gnosticismo, doctrina que desde los primeros días del cristianismo, definió el conocimiento (*gnosis*, en griego) como fuente de trascendencia. En palabras del filósofo alemán Hans Jonas:

En el contexto gnóstico [...] el *conocimiento* tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural y hace referencia a objetos a los que en nuestros días llamaríamos, más que objetos de la razón, objetos de fe. [...] *Gnosis* significaba fundamentalmente *conocimiento de Dios*, y de lo que hemos dicho sobre la

⁴ René Descartes, *Discurso del método*. Colección Austral-Espasa Calpe, 2010: 61.

trascendencia radical de la deidad se deduce que el *conocimiento de Dios* es conocimiento de algo por naturaleza incognoscible [...]⁵.

En función de su inclinación al intimismo gnóstico, el secularismo ilustrado se sumó a los múltiples factores que fomentaron el desarrollo del individualismo capitalista a lo largo del siglo XX, y contribuyó a la delimitación paralela de las nociones culturales de lo privado y lo público. Dentro de este imaginario fragmentado, se pretendió relegar el ejercicio de la fe religiosa al criterio individual, encerrándolo en los márgenes artificiales del espacio privado. De encerrar a subestimar no hubo gran distancia. El pensamiento *post-ilustrado* —de la mano del cientificismo típico del siglo XX— desestimó a tal punto el rol de las religiosidades populares que, sin necesariamente quererlo, sentó las bases para el comienzo de una modernidad irresoluta en rigor, vacilante entre la intimidante espada del racionalismo y una pared falsa: la pretensión vertical de contener el influjo político de las devociones religiosas. En palabras del sociólogo argentino Fortunato Mallimaci:

El espacio “privado” (el del hogar, la casa, el templo, la mujer, lo sexual, lo enfermo) que la modernidad capitalista había creado para diferenciarlo del espacio público (el de la política, del Estado, el mercado, la calle, el varón, los “sanos”) ha estallado en miles de pedazos. Hoy asistimos a la “desprivatización” de lo social. Aquellos que eran admitidos y tolerados con sus prácticas en “la intimidad de lo privado” hoy adquieren algunos, reclaman otros nuevos, derechos de ciudadanía. El espacio público se llena así de múltiples voces (desocupados, mujeres, grupos minoritarios, homosexuales y lesbianas, víctimas de todo tipo de vejación, comunidades religiosas, discriminados, protestas de la individuación urbana y

⁵ Hans Jonas, *La religión gnóstica: el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Ediciones Siruela, 2003: 62.

rural) que reclaman tanto igualdad y redistribución social como reconocimientos múltiples⁶.

Muy lejos de adentrarnos a una era de descrédito del pensamiento mágico-religioso, nos encontramos frente a la diversificación reactiva de las creencias religiosas y políticas. El problema no es que ahora sean muchas más, o más visibles, estas poderosas fragmentaciones. Al fin de cuentas, la diversidad y la complejidad nunca deberían estimarse como inconvenientes sociales o de análisis; lo contrario implicaría insistir en peligrosos ideales de coherencia política. Lo que sí resulta problemático, cada vez con más frecuencia, es la resistencia a crear puentes de diálogo o de interreconocimiento productivo entre las innumerables voces y facciones que hoy compiten por sonoridad política. La idea fundamental de que *tienen que competir* —encima de la común significación de que competir exige atropellar otredades— retrata de golpe los efectos secundarios del modernismo capitalista —inherentemente religioso⁷— y evidencia el consecuente estancamiento histórico del sistema democrático y sus ínfulas civilizadoras.

En el caso de la pluralización específicamente religiosa⁸, tal vez de tanto insistir en instalar una pared falsa entre lo supuestamente religioso-emocional y lo político-racional, se crearon las condiciones perfectas para la articulación de corrientes populares como el pentecostalismo en el siglo XX. Apático a todo lo remotamente asociado al racionalismo científico, este movimiento enarbola la creencia en la sanidad divina, como sugerente bandera de desconfianza frente a las ciencias humanas y, con muy pocas excepciones, suele repeler propuestas políticas dictadas o

⁶ Fortunato Mallimaci, “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política.” *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*, editado por Fortunato Mallimaci, Editorial Biblos Sociedad, 2008: 118.

⁷ *Ibid.* 9.

⁸ Olga Odgers Ortiz, editora. *Pluralización religiosa de América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.

validadas desde el pensamiento académico, por asociarlas a liberalismos extraños y dar por sentado su automática enemistad con toda fe religiosa. Nada de esto es casualidad.

¿Debemos, entonces, asumir sin más divagaciones el fracaso de la secularización, considerando su ambigüedad de propósito o por aquello de que ha terminado generando un perceptible caos entre teorías y prácticas, y ha inspirado el surgimiento paradójico de movimientos casi *inmunoresistentes* a las viejas fórmulas del positivismo racionalista? ¿O es que este proyecto histórico se encuentra en el momento exacto en el que debe repensar premisas y reinventar sus estrategias de aplicación concreta? Ciertamente, su contribución a la comprensión de los linderos y las tangencias entre la fe y la ciencia, o entre lo emocional y lo racional como supuestos hemisferios separados, hace mucho tiempo que se empantanó en las páginas de los currículos decimonónicos, occidentalistas en rigor, que se fotocopiaron en el siglo XX y continúan duplicándose sin ediciones sustanciales. Criticando las más antiguas supersticiones y mentalidades religiosas, terminaron creándose otras; la misma fe ciega que acaso se ponía exclusivamente en brujas y sacerdotisas, bohiques y sacerdotes —cuya existencia e influencia se ha revitalizado, en todo caso— hoy se regala con solo ver batas blancas y estetoscopios. Hoy, *el triunfo de la razón* es otro grafiti maltrecho, justo al lado del de *Cristo viene y viene ya*.

En su momento, el secularismo ilustrado dejó en récord una propuesta filosófica pertinente, valiente y visionaria; en su momento, se atrevió a ir en contra de la corriente de decenas de milenios, en nombre de poderosos imaginarios de libertad individual y colectiva. Sin embargo, al imprimirse *desde arriba y solo arriba*, tras el imponente nacimiento constitucionalista de los primeros estados nacionales en el siglo XIX, la secularización supuso que un cambio meramente estructural, menos concreto que simbólico, sería suficiente para transformar nociones culturales y populares profundísimamente arraigadas. Esta actitud, paternalista y reduccionista, se hizo

cómplice de la continuidad sociopolítica de patrones de desigualdad sistemática, el mejor caldo de cultivo para preservar todos los altares posibles.

Iglesia y Estado... ¿asuntos únicos y separados?

Otro de los factores que continúa entorpeciendo la sostenibilidad de la secularización y demorando su urgente actualización es la absurda insistencia de remendarla haciendo uso, tal vez inconsciente, de definiciones obsoletas a la hora de enunciar los conceptos más básicos que se pretende atender: *Iglesia y Estado*. Detengámonos aquí por un momento. Casi hace falta un solemne minuto de silencio. Las letras mayúsculas son, en este caso, elocuentes monumentos a la nostalgia; si lo pensamos, representan lo poco que queda del signo de lo que fueron, alguna vez, dos grandes bloques institucionales, cada uno con su propio centro gravitacional; cada uno, en su pretenciosa universalidad o singularidad original. Si hoy desempacamos ambos conceptos, lo primero que saltará a la vista es que las denominaciones eclesiásticas deberían señalarse y convocarse en su justa pluralidad. Precisamente porque son muchas, en función de la más reciente pluralización religiosa, no deberían exiliarse y eximirse de rendir cuentas fiscales y políticas, por cuanto ostentan de tanto capital social como económico y, por lo mismo, es hora de que se les exija dar cuentas por su responsabilidad social adquirida —nos guste o no.

Tal vez, de una buena vez, debería hacerse leña con la silla-trono que por más de dos milenios ocupó una sola iglesia. Al fin de cuentas, parecería que los milenarios sudores feromónicos y las secreciones ultraconservadoras que se han posado en ese rústico asiento apelan siempre a las mismas narices oportunistas. Promete más una buena fogata que simbolice el inicio de diálogos interreligiosos genuinamente inclusivos. En este sentido, el experimento socialista en Cuba y su interacción funcional con la teología de la liberación podría estimarse como un buen ejemplo de que, en condiciones políticas donde se obedecen las reglas de juego y el contrato social

de una constitución secularista, y no se abusa de laxitudes interpretativas, los sectores religiosos tienen el potencial de ser respetables aliados de causas políticas justas, sin renunciar en ningún momento a su integridad dogmática.

Por otro lado, debe admitirse que el *Estado*, como categoría política y simbólica, ha tenido su propia metamorfosis histórica; hace muchísimo tiempo que no es lo que pretendió ser en sus mejores tiempos decimonónicos. Cuando despuntó la secularización como proyecto ideológico, fue apostando a la centralización novel de los estados nacionales. ¿Qué nos queda de aquel afán de centralización estatal? ¿Cuán realista es pretender que la secularización sea todo un éxito programático, justo cuando la globalización neoliberal ha dado al traste con los más básicos sentidos de diligencia y de responsabilidad pública del *Estado*?

Juntando notas, si atendemos la observación sociológica de Mallimaci de que “hoy asistimos a la *desprivatización* de lo social”, residencia permanente de lo religioso, y a la vez advertimos la sostenida privatización de lo estatal en el más reciente orden neoliberal, se asoma una preocupante tendencia. ¿Será que adviene el tiempo en que las religiones, antes relegadas al espacio privado, ya han comenzado a reapropiarse del espacio público, casi conjurando el regreso de guerras politeístas y modas teocentristas? Solo un negacionista, miope y compulsivo, se atrevería a refutar que el mundo está oficialmente patas arriba: lo que antes era privado ahora resulta que es público y lo que suponíamos que siempre sería público ahora está cada vez más privatizado. Con esto en mente, hoy más que nunca urge, en primer lugar, desmontar la falsa pared que impuso la secularización ilustrada entre la razón y las devociones religiosas.

Es una peligrosa trampa pensar que las iglesias, multisectoriales por defecto, y el estado neoliberal representan confines naturalmente ajenos o son *asuntos separados* —como, irónicamente, suele acentuarse en las consignas y pancartas de respetable interés liberal y

progresista. Lo cierto es que no son asuntos separados, por cuanto operan definitivamente en el mismo perímetro social; insistir en que es posible disectarlos es el primer autoengaño y desperdicio de energía activista. Aún suponiendo que la más psicodélica utopía separatista fuese posible, esta hipotética situación resultaría más contraproducente que útil, si es que en última instancia aspiramos a contribuir al desarrollo de sociedades políticamente conscientes y abiertas a la equidad, en auténtica paz con la diversidad en todos los ámbitos. Precisamente, por idealizar históricamente separaciones artificiales, y obstinarnos tanto en su simbología, se terminó facilitando la enajenación política de los sectores religiosos en gran medida. En el caso específico de los movimientos pentecostales, no debería sorprendernos que, tras crecer a su suerte en los aires del *laissez faire* —a falta de grandes posesiones mundanas, inicialmente— se asumieran dueños de la fe, vistiendo orgullosamente la camiseta de *antirracionales*. Hoy, estos mismos movimientos nos pasan factura en las múltiples sucursales de la modernidad religiosa.

Las evidentes limitaciones prácticas de la secularización ilustrada nos enfrentan a un gran desafío político y creativo. Es hora de replantearnos hacia qué tipo de sociedad secular queremos dirigirnos. ¿Hacia una sociedad en la que se apueste tanto a la separación aérea entre las iglesias y el Estado que se termine dando luz verde al pretencioso y desenfrenado quehacer político de los sectores religiosos en tierra, sin las más mínimas regulaciones estatales? ¿O hacia una sociedad en la que se admita la diversidad religiosa y el Estado establezca reglas claras para su interlocución política, protegiendo a toda costa su arbitraje laico, de manera que jamás se legisle en función del influjo de dogmas y argumentos religiosos sino que primen criterios objetivos en la búsqueda del bienestar colectivo? No hay que reinventar la rueda, solo echarla a correr en la dirección deseada e instrumentalizarla. Para algo debería servir todavía la vía constitucional, tal vez el más útil legado de la secularización. En la medida en que, en todo caso, continuemos permitiendo que, bajo el

inclemente influjo del neoliberalismo, los estados nacionales no asuman su responsabilidad adquirida de garantizar el ejercicio constitucional del laicismo y, a la vez, prefiramos sacarle el cuerpo a las iglesias —por pereza argumentativa, inconveniencia política o incomodidad académica— estaremos cediéndoles terreno político, totalmente gratuito, a quienes insisten en proyectarse como los más auténticos representantes de la verdad y del cristianismo, a los mismos que salivan frente a la vieja silla-trono que dejaron los primeros inquilinos del secularismo pensando en reservarla a una sola iglesia.

En el caso específico de Puerto Rico, el afán estatal de complacer a los sectores religiosos, especialmente aquellos más corporativizados y conservadores como el pentecostalismo —como se detalló en el capítulo anterior— aún representa un gigantesco problema de índole constitucional. Constituye una responsabilidad civil exigir que el Estado ejerza más hábilmente su requerido carácter laico. En efecto, hacen falta esfuerzos concertados y concentrados en el reclamo de una reforma a la Constitución. Desde hace largas décadas está en retraso su actualización para atender y resolver múltiples temas urgentes en el contexto puertorriqueño⁹. En el tema religioso, basta repasar la cláusula puertorriqueña de libertad de culto para saber que se nos queda corta: “No se aprobará ley alguna relativa al establecimiento de cualquier religión ni se prohibirá el libre ejercicio del culto religioso. Habrá completa separación de la iglesia y el estado”. Estas flacas líneas son evidentemente endebles para atender todas las complejidades prácticas de la modernidad religiosa y, para colmo de tranques, limitan significativamente las facultades del Estado a la hora de atender temas de interés social en los que se interpone la libertad de culto. En efecto, esta

⁹ Además del tema medular e impostergable del estatus político de la isla, urge la formulación de una reforma electoral, por mencionar solo un ejemplo. Las evidentes irregularidades de los últimos procesos electorarios y su cuestionable resultado *democrático*, exigen nuevos estatutos constitucionales. Entre las innumerables notas relacionadas a este debate, véase: Jesús Vélez Méndez, “La reforma constitucional al sistema electoral, ¿por qué?” *El Nuevo Día*, 23 de febrero de 2021; Aníbal Acevedo Vilá, “Puerto Rico necesita una segunda opción electoral.” *El Nuevo Día*, 16 de febrero de 2021; Luis Alberto Ferré Rangel, “Jueza presidenta Maite Oronoz: “No existe la igualdad entre los ciudadanos que vivimos en Puerto Rico.”” *El Nuevo Día*, 20 de febrero de 2021.

cláusula se continúa prestando a la interpretación de que el Estado tiene que acomodarse a los intereses o a las percibidas necesidades de los sectores religiosos, sin requerir que estos últimos obedezcan razones, rindan cuentas y pongan un ápice de su parte en la búsqueda más amplia del bienestar colectivo.

Por su parte, con todas sus luces y sombras, el socialismo cubano dio cátedra reciente de que es posible organizar un sistema constitucional funcional, en el cual no dejan de escucharse las voces religiosas sino que se admite su integración a una misma agenda sociopolítica. Nadie ha dicho que sea tarea fácil y libre de contrariedades. La Revolución cubana tardó inicialmente 17 años en ratificar su primera constitución formal de 1976, y luego se demoró 43 años hasta que culminó su reforma constitucional de 2019¹⁰, en el más reciente contexto de *actualización del socialismo* en la isla. No en balde, el proceso constitucional en Cuba tiene fama histórica y jurídica de *excepcional*. Aunque sigue siendo objeto de críticas —por no haberse movido al ritmo del constitucionalismo latinoamericano¹¹ y atreverse a regular con firmeza la libertad política y económica de las iglesias, tendencia incomprensible para las filas conservadoras— su sistema logístico de convocatoria, organización y consulta popular tiene mucho que enseñarle al sistema constitucional en Puerto Rico, que ni siquiera tiene riendas propias y se mantiene prácticamente intacto desde 1952. Según reportajes oficiales, en Cuba: “más de 8 millones de personas participaron en casi 112,000 debates en lugares de trabajo, escuelas y centros comunitarios, y

¹⁰ Entre los cambios más recientes a la constitución cubana se destacan los siguientes: se reconoce la propiedad privada y se promueve la inversión extranjera en la economía; se limita el mandato presidencial a dos términos consecutivos de cinco años, y se requiere que todo presidente elegido tenga menos de sesenta años; se restaura la posición de *primer ministro*, anterior a 1976; se prohíbe la discriminación por orientación sexual; se garantizan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y se protegen de la violencia de género; se establece la presunción de inocencia en los procesos penales y el derecho al *habeas corpus*; se fortalece la autoridad de los gobiernos locales; y se permite la doble nacionalidad. Véase: Geoff Thale y Teresa García Castro, “La nueva constitución cubana: una explicación.” *Wola*, 28 de febrero de 2019.

¹¹ Armando Changuaceda et al., editores. *El cambio constitucional en Cuba*. Fondo de Cultura Económica, 2017.

propusieron una gran cantidad de modificaciones al borrador constitucional”¹². Aunque esta misma inclusión —cómo se mencionó en el tercer capítulo— costó, por ejemplo, que el matrimonio igualitario no logró elevarse al rango constitucional que se proyectaba, no canceló del todo sus posibilidades de ratificación eventual. Queda mucho por verse en la permanente secuela de la novela diaria: “una de cal y otra de arena”. Sin embargo, aún así, confirmar que nuevas posibilidades de diálogo civil y de negociación político-religiosa comienzan a articularse en el patio vecino, tal vez se perfila como una buena señal.

Factores históricos del crecimiento y el devenir discursivo del pentecostalismo

Si algo han confirmado los capítulos de esta disertación es que el común denominador que marcó el devenir diferenciado de los pentecostalismos cubano y puertorriqueño fue el factor político-estatal. En el caso del pentecostalismo puertorriqueño, el influjo de la teología dominionista y del reconstruccionismo cristiano llegó por la vía estadounidense y prosperó gracias a la atmósfera capitalista, sumada al auspicio del Estado. Esto fortaleció el sentido de identidad cultural de este movimiento, estimuló la trasfiguración mediática de su proselitismo y facilitó su corporativización. Como si fuera poco, tan digno y cómodo se sintió el pentecostalismo en *la isla del encanto*, particularmente en los aires políticos de los años ochenta, que buena parte de las iglesias pentecostales comenzó a ocupar, literal y simbólicamente, las escalinatas del Capitolio sanjuanero para *clamar a Dios* desde el estrado público, en un acto anual que continúa siendo profundamente político y casi la feria oficial del fundamentalismo en Puerto Rico. Debe advertirse que más adelante, entrada la década de los años noventa, comenzó a visibilizarse la influencia de la teología de la prosperidad, creada a imagen y semejanza del viejo “sálvese quien pueda”

¹² Geoff Thale y Teresa García Castro, “La nueva constitución cubana: una explicación.” *Wola*, 28 de febrero de 2019.

capitalista y del, todavía más morboso, “enséñame qué tienes, que todo está a la venta” del neoliberalismo finisecular. Comenzó entonces a hablarse del neopentecostalismo, que proponía concretamente sacar partido político-económico del *poder evangélico* —como se señaló en el capítulo anterior. Para que esta última etapa fuera posible, desfilaron primero conocidas voces y figuras emblemáticas del *fuego pentecostal*, como Yiye Ávila, Jorge Raschke y “Geñito” Rodríguez López. Coincidiendo en pasarela, luego ganaron protagonismo otras figuras neopentecostales como Rodolfo Font, su hijo Otoniel Font y la pastora Wanda Rolón —ahora más protagónica en la tarima pública. De ellos y de los más recientes *influencers* del pentecostalismo ya tendremos que hablar en nuevas páginas, ante las obvias limitaciones del enfoque contextual del trabajo aquí presentado.

En el universo paralelo del pentecostalismo cubano, ninguna de las aventuras señaladas en Puerto Rico fue posible desde que despuntó la Revolución cubana y el nuevo régimen socialista se autoproclamó marxista-leninista. Esto implicó poner a prueba la fórmula del ateísmo científico, lo que condujo a un acelerado desmontaje de las hegemonías religiosas. Sin embargo, ni el exilio masivo de líderes eclesiásticos y creyentes, ni los más mordaces discursos antirreligiosos de Fidel Castro, sobre todo en las primeras fases revolucionarias, impidieron que buena parte de los sectores religiosos se inscribiera en la ambiciosa agenda transformadora de la Revolución. No fueron pocos los movimientos pentecostales que, junto a otras iglesias y creyentes cubanos, aceptaron el llamado castrista a organizar y defender nuevas políticas de igualdad socioeconómica. Podría argumentarse que el marginado perfil social que solían tener los grupos pentecostales terminó siendo un factor que facilitó su voto de confianza en las propuestas socialistas. Aunque el crecimiento numérico de la feligresía evangélica pareció estancarse, no por eso dejaron de crearse nuevas iglesias. De hecho, a diferencia de otras denominaciones protestantes, justo después de la Revolución, nacieron

denominaciones autóctonas al interior del pentecostalismo cubano. El proceso revolucionario forzó a las iglesias locales a cortar el cordón umbilical que, desde la primera parte del siglo XX, permanecía conectado a las llamadas *iglesias madres* en Estados Unidos. Esto tuvo consecuencias profundamente significativas en la madurez política, teológica y ecuménica que el pentecostalismo cubano se obligó a alcanzar, a diferencia del puertorriqueño. En este devenir, sirvió de brújula vital el desarrollo simultáneo de la teología de la liberación, que resultó ser esencialmente coherente con las reflexiones políticas e ideológicas del socialismo cubano. Esta fascinante coincidencia histórica representó un factor también determinante que posibilitó que, durante décadas, los pentecostalismos cubano y puertorriqueño caminaran aparte, tanto en términos políticos como teológicos.

Interesantemente, también observamos cómo el fundamentalismo integrista se dejó ver a distintas horas, permanentemente en Puerto Rico y más tarde en Cuba, en función de la durísima crisis que enfrentó el socialismo cubano a partir del *periodo especial* en los años noventa. Este curioso desenlace confirma, una vez más, que cada vez que se desestabilizan las riendas de los órdenes político-estatales y con ello se generan crisis socioeconómicas, se potencian enormemente los reavivamientos religiosos, lo que generalmente posibilita el fortalecimiento del evangelismo parapolítico y de las corrientes fundamentalistas. En función de las delimitaciones temporales de la presente disertación, no se lograron explorar, con el debido detenimiento, las instancias específicas en las que se manifestó el fundamentalismo en Cuba después de la década de 1990. Tampoco se evaluó la influencia de la diáspora cubana pentecostal, arraigada particularmente en Estados Unidos, en el reavivamiento religioso que ha continuado observándose en las últimas décadas. Quedan muchas preguntas abiertas para indagar y en más de un contexto. Entre tanto, sí

se alcanzó a identificar la más reciente sonoridad política que han comenzado a tener las corrientes fundamentalistas-integristas en el quehacer político cubano.

Ciertamente, sería tan reduccionista como irresponsable atribuirle al pentecostalismo la responsabilidad exclusiva de este devenir histórico. Sabemos que, en términos culturales, todas las formas de conservadurismo latinoamericano tienen una imponente genética colonial-católica. De hecho, las más recientes olas fundamentalistas-integristas en Puerto Rico han terminado sentando en la legislatura a líderes del más nuevo partido político-religioso en la isla, el autoproclamado Proyecto Dignidad, que —para la dolorosa sorpresa de muchas, muchos y *muches*— tiene una impresionante representación femenina y cuenta con un amplio apoyo no solo religioso-interdenominacional sino de las filas del independentismo católico, de las que poco o nada se habla. Por primera vez en la historia puertorriqueña, el Proyecto Dignidad ha venido a lograr lo que no alcanzó el Partido Acción Cristiana (PAC) en los años sesenta. Resulta imperativo, por esto y mucho más, estudiar las manifestaciones del fundamentalismo religioso y de sus corrientes integristas más ampliamente.

Ahora bien, al detenernos a observar exclusivamente al pentecostalismo, queda en el tintero una pregunta importantísima. ¿Debemos concluir que este movimiento religioso es inherente e inevitablemente fundamentalista? La mejor prueba de que no tiene por qué serlo la encontramos en Cuba, donde observamos un pentecostalismo capaz de reinventarse en términos políticos y teológicos —sin negar evidentes resistencias— y de redescubrirse a través del diálogo ecuménico e interpentecostal, sin necesariamente abandonar sus dogmas. ¿Qué habría pasado si no hubiese tenido que tropezar con el *periodo especial* en los años noventa, y hubiese ostentado de más tiempo para aclimatarse a los aires de la teología de la liberación y de otras vertientes teológicas más vanguardistas? Ya nos quedaremos con la incógnita. Aún así, debe admitirse que en Cuba se vio,

y continúa su curso, un experimento revelador que, en justa medida, debería prestarse al análisis histórico, político y sociológico, tanto de posibles errores como de posibles aciertos.

En Puerto Rico, preocupantemente, la misma corriente religiosa que comenzó siendo duramente discriminada en más de un sentido, por suponerse diferente, hoy se ha convertido en el movimiento-símbolo del discrimen y de la intolerancia a la diferencia. ¿Tendrá todavía la oportunidad de repensarse? Dependerá, en gran medida, de su capacidad de introspección y de su voluntad de trabajar arduamente hacia nuevas propuestas políticas y actitudes teológicas, lo que requerirá tanto trabajo académico como de base. Como nota esperanzadora, en los últimos años ha comenzado a cobrar fuerza la voz de la doctora y teóloga pentecostal Agustina Luvis, quien muy valientemente se ha pronunciado, públicamente, en contra de los patrones ultraconservadores de los sectores fundamentalistas dentro y fuera del pentecostalismo puertorriqueño. Como estudiosa y portavoz de la teología feminista, Luvis se ha destacado al señalar, reiteradamente¹³, las serias incongruencias del fundamentalismo-integrista con el propio evangelio cristiano:

Una Iglesia que quiere contribuir a la transformación y al bien común tiene que ser capaz de ser compasiva, llorar con quienes sufren, trabajar por la paz, mostrar misericordia, ser de corazón limpio, estar dispuesta a sufrir y ser perseguida por causa de la justicia. [...] La Iglesia no necesita ir en contra la sociedad, no necesita llegar al poder para imponerse ni coartar los derechos de los demás. La Iglesia necesita vivir el Evangelio y así dar testimonio de dónde está la sal y dónde está la luz¹⁴.

¹³ Agustina Luvis Núñez, “Ante la corrupción, urge una Iglesia que tome en serio el Evangelio.” *El Nuevo Día*, 21 de enero de 2020; “Caín, ¿Dónde está tu hermana Alexa?” *El Nuevo Día*, 26 de febrero de 2020; “La Iglesia y el proceso político en Puerto Rico.” *El Nuevo Día*, 26 de octubre de 2020; “Terapias de conversión: a reparar nuestra inhumanidad.” *El Nuevo Día*, 16 de marzo de 2021; “La justicia, camino hacia la paz.” *El Nuevo Día*, 2 de abril de 2021.

¹⁴ ---, “La Iglesia y el proceso político en Puerto Rico.” *El Nuevo Día*, 26 de octubre de 2020.

¿Será desde la teología feminista que el movimiento pentecostal en Puerto Rico encontrará, finalmente, su vía liberacionista? Aunque, al menos en el eco público, falta mucho para que se repliquen voces como la de Luvis, no hay por qué subestimar lo que empieza a ser una poderosa disonancia en la tendencia discursiva del pentecostalismo en los confines boricuas. Después de todo, ¿acaso el judeocristianismo no comenzó, precisamente, como una voz en el desierto?

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

“Philippine Missionary Work.” *The New York Times* 21 de junio de 1889.

“The Missionary Occupation of Our New Possessions.” *The Missionary Review of the World*,
vol. 7, no. 53, 1899: 377-78.

*The home board and Cuba and Porto Rico: conducted by Presbyterian Church in the U.S.A.
Board of Missions*. New York: Board of Missions, 1918.

“Ley de Tierras (Ley Núm. 26 de 1941).” Biblioteca de la Oficina de Gerencia y Presupuesto:
58.

Alto Mando del Ejército Rebelde, “Cuba: Ley Fundamental de 1959.” La Habana, Cuba, 7 de
febrero de 1959.

“Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno
revolucionario de Cuba, durante el almuerzo ofrecido por la Asociación Americana de
Editores de Periódicos, con motivo de su visita a Estados Unidos, en el Hotel Statler, el
17 de abril de 1959.”
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/fl70459e.html>1959.

“Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de la República de Cuba, en las honras
fúnebres de las víctimas del bombardeo a distintos puntos de la república, efectuado en
23 y 12, frente al cementerio de Colón, el día 16 de abril de 1961.”
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/fl60461e.html>1961.

“Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno
revolucionario de Cuba, resumiendo los actos del Día Internacional del Trabajo, Plaza
Cívica, 1 de mayo de 1961.”

<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f010561e.html>1961.

“Religion: Fastest-Growing Church In the Hemisphere.” *Time* 2 de noviembre de 1962.

“Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario de Cuba, en la clausura del acto para conmemorar el *VI Aniversario del Asalto al Palacio Presidencial*, celebrado en la escalinata de la Universidad de La Habana, el 13 de marzo de 1963.”

<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1963/esp/f130363e.html>1963.

“*Great Society* Speech by Lyndon B. Johnson at the University of Michigan (May 22, 1964).”

<https://teachingamericanhistory.org/library/document/great-society-speech/1964>.

Social Security Amendments of 1965. Senate and House of Representatives of the United States of America in Congress. Public Law 89-97. July 30, 1965 1965: 79 Stat. 286.

“President Johnson signing the Medicare program into law, July 30, 1965. Shown with the President (on the right in the photo) are (left to right) Mrs. Johnson; former President Harry Truman; Vice-President Hubert Humphrey; and Mrs. Truman. Photo courtesy of LBJ Presidential Library.” *Social Security History*. (1965).

“Explicarán a iglesias uso de fondos EU.” *El Mundo* 9 de septiembre de 1971.

“Actas de la Cámara de Representantes del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.” *Tercera*

Sesión Ordinaria de la Sexta Asamblea Legislativa, 1971. 749. Vol. AC 238.

“Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura.” *Referencias: Universidad de la Habana*.

Ed. Libro, Instituto Cubano del. Las Habana, Cuba, 1971. Vol. 3.

“Atención: la gran campaña evangelística y de sanidad divina sigue adelante hasta el domingo 22 de julio.” *El Mundo* 14 de julio de 1973: 12-A.

Sucesión de Victoria Capella v. Iglesia Pentecostal. Tribunal Supremo de Puerto Rico 1974.

- “Fue una buena decisión.” *El Mundo* 29 de marzo de 1974: 6A.
- “Código Penal de Puerto Rico: Ley de Delitos Contra la Paz Pública.” *Ley Número 71, Sec. 5, sec. 1447*, 1974.
- “Vea grandes milagros de Dios: traiga a sus enfermos, Dios quiere sanarlos.” *El Vocero* 11 de octubre de 1974.
- “Ley de Delitos Contra la Paz Pública.” *Ley Número 71, Sec. 5, sec. 1447, (ratificada el 26 de abril de 1940 y enmendada en 1974)*. Código Penal, Leyes Especiales de Puerto Rico, 1974.
- “Constitución de la República de Cuba.” Ed. Redactora, Miembros de la Comisión. La Habana, Cuba. 24 de febrero de 1976 vols.
- “Tres artículos sobre ateísmo científico.” Ed. Cuba, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de. La Habana, Cuba, 1977.
- “Raschke invita a multitud a orar por el gobernador.” *El Vocero* 6 de septiembre de 1978.
- “Fidel Castro anuncia que liberará a 3,600 presos políticos.” *El País* 22 de noviembre de 1978.
- “Sobre la política en relación con la religión, la iglesia y los creyentes.” *Resoluciones aprobadas por el II Congreso del PCC*. Ed. (PCC), Partido Comunista de Cuba, 1980.
- “Ayer deportista, hoy evangelista.” *Suplemento Evangélico* s.f. 1980.
- “Cita memorable de Romero.” *El Vocero* 28 de octubre de 1980: 7.
- “Plausible gestión.” *El Vocero* 29 de noviembre de 1980 1980, sec. Editorial: 29.
- “Celebrarán el lunes "Día del Clamor a Dios".” *El Mundo* 28 de agosto de 1980.
- “Radio Redentor FM 104: “sonidos celestiales”.” *Suplemento Evangélico* 23 de diciembre de 1980: S-7.
- “Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro, primer secretario del Comité

Central del Partido Comunista de Cuba y presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto conmemorativo del primero de mayo, efectuado en la Plaza de la Revolución José Martí, el 1 de mayo de 1980, “Año del Segundo Congreso”.”

<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>1980.

“Elecciones generales 1980: informe estadístico.” Ed. Comisión Estatal de Elecciones. San Juan, Puerto Rico: Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1980.

“La labor político-ideológica con los creyentes.” Ed. Cuba, Partido Comunista de. La Habana: Editorial Política, 1982.

“La futura cadena cristiana de televisión hispana tendrá su sede en Puerto Rico.” *La Visión* s.f. 1986: 8-9.

“Nace el Canal 64 de televisión cristiana.” *La Visión* 1986: 9.

“A cumplir con la Ley de Cierre.” *El Nuevo Día* 25 de marzo de 1986: 4.

“Fraternidad Pentecostal de Puerto Rico.” Comunicado de Prensa. *El Nuevo Día* 8 de diciembre de 1987.

“RHC reassures Pentecostals on status.” *The San Juan Star* Septiembre 1988: 2.

“El Canal 64: una alternativa cristiana.” *El Mundo* 28 de octubre de 1989: 35.

“Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de la República de Cuba, en la clausura del XVI Congreso de la CTC, celebrado en el Teatro Carlos Marx, el 28 de enero de 1990, Año 32 de la Revolución.”

<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1990/esp/f280190e.html>1990.

“Thousands flock to religious rally.” *The San Juan Star* 3 de septiembre de 1991, sec. Local News.

Lasso de la Vega v. Iglesia Pentecostal, 129 D.P.R. 219. Tribunal Supremo de Puerto Rico 1991.

“A propósito de la religión.” Ed. Partido Comunista Cubano. La Habana: Departamento de Trabajo Ideológico, Dirección Política del Ministerio de Interior, 1991.

“Intercambian elogios candidatos y religiosos.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1992, sec. Primer Plano: 14.

El poder evangélico en Puerto Rico. Ed. Rodríguez Cardona, Antonio. San Juan, Puerto Rico: Editorial Medicus, 1992.

“Ley 1: Para establecer que el español y el inglés serán los idiomas oficiales del Gobierno de Puerto Rico, y que ambos se podrán utilizar indistintamente; y para derogar la Ley Núm. 4 de 5 de abril de 1991.” *Proyecto de la Cámara I*. Ed. Cámara de Representantes. 28 de enero de 1993 vols.

“Resumen de labores, 1991-1996.” Ed. Elecciones, Comisión Estatal de 1997.

“La Huelga de la Telefónica: Suplemento Especial.” Ed. Hermandad Independiente de Empleados Telefónicos, 1998. 1-16.

“Raschke rumbo al Congreso.” *El Nuevo Día* 20 de diciembre de 1998: 36.

“Tras radicación proyecto: Raschke lanza dura crítica al Gobernador.” *El Vocero* 11 de mayo de 1998: 29.

“Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en la ceremonia de bienvenida a su santidad Juan Pablo II, efectuada en el Aeropuerto Internacional José Martí, en la ciudad de La Habana, el 21 de enero de 1998.”
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1998/esp/f210198e.html>1998.

“Autoridad de los Puertos: Pasado, Presente y Futuro.” *La Buena Noticia*, vol. 7, 1999: 19.

“Superacueducto: fluyendo hacia el futuro.” *La Buena Noticia*, vol. 7, 1999: 18.

“Advierte contra agitadores.” *El Vocero* 26 de noviembre de 1999: 19.

“Raschke en Clamor a Dios ataca proyecto acceso a 'píldora'.” *El Vocero* 7 de septiembre de 1999: 16.

“Raschke prepara su clamor contra las píldoras a menores.” *El Nuevo Día* 6 de septiembre de 1999: 10A.

“Por impulsar proyecto píldora, Raschke trueno contra funcionarios.” *El Vocero* 4 de septiembre de 1999: 19.

“Raschke advierte contra divisionismo.” *El Vocero* 2 de enero de 1999: 17.

“Rev. Raschke critica desinterés PPD por tema sexual.” *El Vocero* 16 de enero de 1999: 14.

Para enmendar el Artículo 68 del Código Civil de Puerto Rico de 1930, según enmendado, a los fines de negarle reconocimiento jurídico a los matrimonios de personas del mismo sexo o transexuales contraídos en otras jurisdicciones. Cámara de Representantes de Puerto Rico. Ley 94. 19 de marzo de 1999.

“Comunicado de prensa del Concilio, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional.” 28 de abril de 2006:

http://detodoentre cristianos.com/pb/wp_e891e01c.html?0.8337712153952743.

“Entrevista a Carmen I. Rivera Sotomayor.” 25 de enero de 2006.

“Entrevista a Neftalí Gonzáles Rivera.” 30 de enero de 2006.

“Tax Guide for Churches and Religious Organizations: Benefits and Responsibilities under the Federal Tax Law.” Ed. Department of the Treasury, Washington DC.: Internal Revenue Services, 2009.

“Orden ejecutiva del gobernador del Estado Libre Asociado de Puerto Rico para reorganizar la Oficina del Gobernador para las Iniciativas Comunitarias y de Base de Fe en La Fortaleza.” *OE-2009-012*. Ed. Estado Libre Asociado de Puerto Rico, La Fortaleza, 2009.

“Entrevista a Miltón Picón.” 16 de junio de 2010.

“Entrevista a Jorge Raschke.” 21 de junio de 2010.

“Senado designa sala con nombre 'Yiye' Ávila.” *Primera Hora* 13 de marzo de 2012.

“Constitución de la República de Cuba.” Ed. Popular, Asamblea Nacional del Poder. La Habana, Cuba. 24 de febrero de 2019 vols.

Acevedo Vilá, Aníbal. “Puerto Rico necesita una segunda opción electoral.” *El Nuevo Día* 16 de febrero de 2021.

Alves, Rubem A. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus Books, 1969.

Arce Martínez, Sergio, et al. *Cristo vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1978.

Archilla Rivera, Milvia Y. “Clamor a Dios: ¿politiquería o religión?” *Claridad* 11-17 de septiembre de 1992 11-17 de septiembre de 1992, sec. En la Nación: 3.

---. “Raschke es un hombre de Dios.” *Claridad* 11-17 de septiembre de 1992, sec. En La Nación: 5.

Asad Sánchez, Soraida. “Yiye Ávila fallece a sus 87 años en Camuy.” *Primera Hora* 28 de junio de 2013.

Ávila, Yiye. *Sanidad divina: y por su llaga fuimos nosotros curados*. Miami, Florida: Editorial Unilit, 1995.

---. *El cuerpo glorificado*. Miami, Florida: Editorial Unilit, 1996.

---. “Mi testimonio.” *La Fe en Marcha* 2000: 5-9.

Báez, Rev. Ácida León, et al. “Declaración oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal Asambleas de Dios, las Convenciones Bautistas Occidental y Oriental, la Liga Evangélica de Cuba y la Iglesia Metodista en Cuba.” 2018.

- Bartleman, Frank. *Azuza Street: El Despertar Pentecostal de Principios de Siglo Veinte*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Peniel, 1997.
- Berio, Paquita. "Radio Revelación: la frecuencia del amor." *El Reportero* 24 de diciembre de 1985, sec. Religión: S-4, S-5.
- . "¿Debe el pueblo cristiano intervenir en la política?" *El Reportero* 4 de febrero de 1984.
- . "Ante la necesidad del pueblo, nace Radio Redentor." *El Reportero* 12 de mayo de 1984, sec. Décimo Aniversario de Radio Redentor: 4-5.
- Betto, Frei. *Fidel Castro y la religión: conversaciones con Frei Betto*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- Boff, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petropolis, Río de Janeiro: Editora Vozes, 1972.
- Brossy, Julie. "Jorge Raschke: the man behind the movement." *The San Juan Star* 11 de octubre de 1987: 3-5.
- Cambas Guerra, Eliseo. "En torno a Fortaleza." *El Mundo* 29 de marzo de 1974: 6A.
- Cancel, Josue. "Raschke le pone el cascabel al gato." *El Reportero* 11 de septiembre de 1987: 17.
- Caño, Antonio. "Fusilados al amanecer los cuatro militares cubanos condenados por narcotráfico." *El País* 13 de julio de 1989.
- Capella, Antonio. "Resolución de la Cámara 499: Para ordenar a la Comisión de Salud y Bienestar estudie la posibilidad y conveniencia de legalizar la prostitución y el homosexualismo." Ed. Cámara de Representantes. Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 10 de mayo de 1971. Vol. Actas de la Cámara de Representantes del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.
- . "Resolución de la Cámara 499: Para ordenar a la Comisión de Salud y Bienestar estudie la

- posibilidad y conveniencia de legalizar la prostitución y el homosexualismo.” *R. de la C.* 499. Ed. Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Cámara de Representantes, 10 de mayo de 1971. Sexta Asamblea Legislativa 1969-1972 vols.
- Castro Ruz, Fidel. *La historia me absolverá*. Política. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Colón Dávila, Javier. “Rechazo a ampliar la definición del matrimonio.” *El Nuevo Día* 5 de abril de 2006: 24.
- . “Liderato de Concilios Pentecostales lleva su oposición al proyecto que prohíbe terapias de conversión hasta la vicepresidenta del Senado.” *El Nuevo Día* 17 de marzo de 2021.
- . “Sigue el tranque cameral con la 99.” *El Nuevo Día* 24 de abril de 2008.
- . “Reclamo pentecostal frente a la Legislatura.” *El Nuevo Día* 28 de mayo de 2007: 18.
- Colón Díaz, Proviana. “Religiosos apoyan esfuerzo contra la pornografía.” *Claridad* 8-14 de septiembre de 1995, sec. En la Nación: 7.
- Consejo de Ministros, “Ley de Nacionalización General y Gratuita de la Enseñanza.” La Habana, Cuba, 6 de junio de 1961.
- 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 7 de diciembre de 1965.
- Cordero, Gerardo, and Bibiana Ferraiuoli. “Grito en el cielo.” *El Nuevo Día* 14 de septiembre de 1998, sec. Portada: 7.
- Cruz Moya, Carlos M. “Sobre clamores y bufones religiosos.” *Claridad* (septiembre 1989), sec. Foro Nacional: 4.
- Dávila, Jesus. “La religión y las comunicaciones.” *El Reportero* 4 de mayo de 1982, sec. Al

Frente: 6.

De León, Angel José. "Raschke contesta a Mislá: Defiende derecho a orar con huelguistas." *El*

Vocero 24 de junio de 1998: 16.

Delgado, Gloribel. "Ruegan al cielo los evangélicos." *El Nuevo Día* 5 de septiembre de 1995,

sec. Portada.

Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Colección Austral-Espasa Calpe, 2010.

Díaz, Wilfredo. "Mensaje del presidente de la Junta de Directores." *El Reportero* 12 de mayo de

1984: 2-3.

Domínguez, Roberto. *Pioneros de Pentecostés en el mundo de habla hispana*. 1971.

EFE, Agencia. "Tras radicación de proyecto Raschke lanza dura crítica al Gobernador." *El*

Vocero 11 de mayo de 1998: 29.

Espinoza, Karina. "La nueva Constitución de Cuba abre paso al matrimonio homosexual."

Cultura Colectiva News 21 de julio de 2018.

Estrada Resto, Nilka. "La voz que incendia a multitudes." *El Nuevo Día* 2010, sec. Vidas únicas:

84.

Feliú Pesquera, José L. "Cuestiona acuerdos terminaron controversia entre Iglesia-Estado." *El*

Mundo 1 de julio de 1981: 7-B.

---. "Historia y religión." *El Nuevo Día* 10 de mayo de 1984: 47.

Ferraiuoli, Bibiana. "En recaudación las emisoras cristianas." *El Nuevo Día* 11 de octubre de

1998: 18.

Ferré Rangel, Luis Alberto. "Jueza presidenta Maite Oronoz: *No existe la igualdad entre los*

ciudadanos que vivimos en Puerto Rico." *El Nuevo Día* 20 de febrero de 2021.

Ferreiro García, Beatriz, and Carlos Molina Rodríguez. "Compendio de normas reguladoras de la

- libertad religiosa y de culto en la historia de Cuba.” *Protestantismo en Cuba: recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Ed. Molina Rodríguez, Carlos. Vol. 3. La Habana, Cuba: Editorial Caminos, Seminario Evangélico de Teología, 2016. 167.
- Ferrer, José. “La música cristiana.” *La Buena Noticia*, sec. Arte y Música: 25, 27.
- Figuerola, Mabel M. “Ángel Marcial Estades: un obispo de pueblo.” *Primera Hora* 17 de junio de 2006, sec. Panorama: 4-5.
- Galib Bras, Salome. “Censura pentecostal a la Iglesia católica.” *El Nuevo Día* 16 de febrero de 1989: 7.
- García Martínez, Alfonso L., ed. *Puerto Rico: leyes fundamentales*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Edil, 2002.
- García, Pepo. “Raschke censura la píldora de Rosselló.” *El Nuevo Día* 7 de septiembre de 1999, sec. El País: 4-5.
- . “Mixtos en torno al Raschke fiscalizador.” *El Nuevo Día* 17 de junio de 1999, sec. Política: 32.
- . “Sigue en su empeño de señalar candidatos.” *El Nuevo Día* 18 de noviembre de 1999, sec. Política: 40.
- Ghigliotty, Julio. “Lee la cartilla el gobernador.” *El Nuevo Día* 17 de julio 1997.
- González, Avelino. “La Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba como misionera y misionada.” *La herencia misionera en Cuba: consultra de las iglesias protestantes realizadas en Matanzas, Cuba, del 26 de octubre al 3 de noviembre de 1984*. Ed. Cepeda, Rafael. San José, Costa Rica: Editorial DEI: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986: 217-21.

- González Muñoz, Alberto I. . *Dios no entra en mi oficina: luchando con la amargura cuando somos víctimas de la injusticia*. La Habana, Cuba: Editorial Bautista, 2016.
- González Orta, Victor. “Más de 40,000 van a acto frente al Capitolio.” *El Mundo* 2 de septiembre de 1980: 12.
- González Rodríguez, Miried. “Investiga el FEI a tres legisladores del PNP.” *El Nuevo Día* 30 de mayo de 1998: 14.
- Gutiérrez, Gustavo , et al. *Salvación y construcción del mundo*. Colección Andina. Serie Pastoral. Vol. 8. Barcelona: Nova Terra, 1968.
- Iglesia Pentecostal Roca de Salvación, “Yiye Ávila y Augusto Pinochet cara a cara.” https://www.youtube.com/watch?v=F_GQ26g2DII, 12 de septiembre de 2020.
- Internacional, Cadena del Milagro (CDM). “Evang. Yiye Ávila.” Web. 13 de febrero de 2021.
- Jordenspecial, William J. “Castro Criticized: Soviet Trade Treaty Is Said to Cast Doubt on Status as Supplier Eisenhower Cuts Cuba Sugar Quota.” *The New York Times* 7 de julio de 1960: 1.
- Juan Pablo II. “Viaje apostólico a Santo Domingo: Mensaje del santo padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano.” *V Centenario de la Evangelización de América*. Santo Domingo: La Santa Sede, 12 de octubre de 1992.
- Juristas, Comisión Internacional de. *El Imperio de la Ley en Cuba*. Ginebra, Suiza 1962.
- Kershaw, Peter. “501c3: Facts about 501c3 tax-exempt status for the church.” (2003) <http://hushmoney.org/501c3-facts.htm>. Web. 25 de marzo de 2011.
- King”, Centro Memorial “Martin Luther. “Memorias del encuentro de Fidel con líderes religiosos el 2 de abril de 1990 (Video).” *El 2 de abril de 1990 se produjo uno de los hechos más trascendentales para la relación entre los creyentes religiosos y la*

Revolución, y en particular, entre las iglesias y el Estado en el período revolucionario cubano. El Comandante en Jefe Fidel Castro recibió en uno de los salones del Consejo de Ministros a un grupo cercano a setenta líderes religiosos, con los cuales intercambió durante nueve horas. El encuentro fue solicitado y organizado por el Consejo Ecuménico Cubano (actual Consejo de Iglesias de Cuba), entonces presidido por el Reverendo Raúl Suárez Ramos. Aunque se abordaron varios temas complejos como la discriminación de las personas religiosas en Cuba, la imposibilidad de ser aceptados como militantes en el Partido Comunista, el dogmatismo de la enseñanza de la historia y el marxismo, así como la necesidad de que tanto la dirección de la Revolución como el Partido comprendiera el alcance revolucionario del cristianismo, la reunión se realizó en un clima de fraternidad, franqueza y libertad para expresar las diferencias de criterio. El encuentro de abril de 1990 fue el preámbulo del cuarto congreso del PCC cuyas resoluciones finales demostraron un cambio sustantivo en las relaciones del Estado y las iglesias cristianas. Entre los más significativos está el retiro del ateísmo como condición de militancia en el Partido, la eliminación de todo contenido ateísta de la enseñanza escolar, la recuperación del carácter laico del Estado a partir de la Reforma Constitucional de 1992 y la ampliación de los espacios de actuación de las instituciones religiosas y fraternales, en particular, las iglesias.

Este material sintetiza momentos relevantes de aquellos intensos debates y recoge el testimonio del Reverendo Raúl Suárez, uno de sus principales protagonistas. 5:33-5:49 ed:

Facebook, 2020.

Lalive d'Épinay, Christian. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* Santiago, Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

Lidin, Harold J. "Two Pentecostal Leaders Chastise PDP Ad." *San Juan Star* 31 de octubre de 1980.

Lira Saade, Carmen. "Soy el responsable de la persecución a homosexuales que hubo en Cuba: Fidel Castro." *La Jornada* 31 de agosto de 2010: 26.

Lugo, Juan L. "Pentecostés en Puerto Rico: La vida de un misionero." (1951).

Luquis, Lavonne. "Raschke rally draws crowd, politicians, too." *The San Juan Star* 6 de septiembre de 1988: 3.

Luis Núñez, Agustina. "La justicia, camino hacia la paz." *El Nuevo Día* 2 de abril de 2021.

---. "Terapias de conversión: a reparar nuestra inhumanidad." *El Nuevo Día* 16 de marzo de 2021.

---. "Ante la corrupción, urge una Iglesia que tome en serio el Evangelio." *El Nuevo Día* 21 de enero de 2020.

---. "Caín, ¿dónde está tu hermana Alexa?" *El Nuevo Día* 26 de febrero de 2020.

---. "La Iglesia y el proceso político en Puerto Rico." *El Nuevo Día* 26 de octubre de 2020.

Maldonado-Denis, Manuel. "Los demagogos de la religión." *El Mundo* 26 de septiembre de 1989, sec. Enfoque: 39.

Martí, José. *José Martí: Obras Completas, Edición Crítica*. Vol. 19. La Habana, Cuba: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), CEM (Centro de Estudios Martianos), 2016.

Matos, Rafael. "Raschke Backs Political Activism by Religious Leaders During Rally." *The San Juan Star* 7 de septiembre de 1993: 3.

Matthews, Herbert L. . "Cuban Rebel Is Visited in Hideout." *The New York Times* 24 de febrero de 1957: 1, 34.

Mcaffé, J. Ernest. "To-day in Porto Rico." *Missionary Review of the World* (August 1915): 577.

Meltz, Alfredo. "Religión y medios de comunicación." *El Mundo* 20 de agosto de 1981.

Mieres Calimano, Ernesto. "Statistics of the General Elections Held in Puerto Rico on November

8, 1960 and the Names of the Candidates with the Number of Votes Cast as Resulted

from the Official Canvass Carried Out by the Commonwealth Board of Elections." Ed.

Elections, Commonwealth of Puerto Rico: Commonwealth Board of. 1 ed.

<https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es->

[pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%20196](https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es-pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%201960.pdf)

[0.pdf](https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es-pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%201960.pdf)1960.

---. "Estadísticas de las elecciones generales." Ed. Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Junta

Estatual de Elecciones. Primera ed. <https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es->

[pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%20196](https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es-pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%201964.pdf)

[4.pdf](https://ww2.ceepur.org/sites/ComisionEE/es-pr/Informe%20Estadstico/ESTADISTICAS%20DE%20LAS%20ELECCIONES%201964.pdf)1964.

Millán Pabón, Carmen. "Global el cristianismo jíbaro." *El Nuevo Día* 5 de febrero de 1995, sec.

Portada: 4.

---. "Buscan la salvación económica." *El Nuevo Día* 5 de febrero de 1995, sec. Portada: 5.

---. "Mixto el rebaño de la TV cristiana." *El Nuevo Día* 6 de febrero de 1995, sec. Primer Plano:

10.

---. "Unidos en oración los candidatos a la gobernación." *El Nuevo Día* 13 de octubre de 2000:

30.

Millán Rodríguez, Yamilet. "Raschke votará por candidatura." *El Vocero* 31 de agosto de 2012.

Mulero, Leonor. "Oficina en Washington." *El Nuevo Día* 13 de mayo de 1999: 32.

National Hispanic Christian Leadership Conference, "Asociación Pentecostal de Puerto Rico,

- FRAPE, se Suma a NHCLC.” *The Christian Post* 30 de septiembre de 2011, sec. Iglesia y Ministerio.
- Olavarria, Bienvenido. “Más de 25,000 escuchan a Raschke.” *El Nuevo Día* 2 de septiembre de 1980: 3.
- . “Más límites al libre comercio.” *El Nuevo Día* 25 de agosto de 1985: 3.
- Ortúzar, José R. . “Religiosos cuestionan plan antidrogas.” *El Vocero* 6 de diciembre de 2002: 19.
- Otero, Carlos A. “Thousands march at Capitol to protest repeal of anti-sodomy legislation.” *The San Juan Star* 4 de julio de 2003: 8.
- Padilla, Mildred. “Tren Urbano.” *La Buena Noticia*.7 (mayo 1999): 21.
- . “Acortando distancias: nuevas rutas de tránsito.” *La Buena Noticia*.7 (mayo 1999): 22.
- Pagán, Victor. “¿Por qué apoyamos a Radio Redentor?” *El Reportero* 12 de mayo de 1984: 6-7.
- Parés Arroyo, Marga. “Solidaria desde acá la FRAPE.” *El Nuevo Día* 1 de diciembre de 1999: 8.
- . “El pueblo evangélico clama por una sola voz.” *El Nuevo Día* 13 de octubre de 1999, sec. El País: 22.
- Penchi, Luis. “Dura crítica de Raschke a la unidad cristiana.” *El Nuevo Día* 11 de abril de 1998: 16.
- Pentón, Mario J. “Evangélicos en Cuba: el matrimonio gay no cabe en un país comunista.” *El Nuevo Herald* 6 de julio de 2018.
- Pérez Colón, David. “Nos unimos al Décimo Aniversario R.R.” *El Reportero* 12 de mayo de 1984: 8.
- Pérez, Dennise Y. “Clamor 98 bajo extrema seguridad.” *El Vocero* 8 de septiembre de 1998: 8.
- . “Clama Raschke por muros espirituales.” *El Vocero* 8 de septiembre de 1998: 9.

Pérez, José Javier. "Marcha a la Fortaleza." *El Nuevo Día* 5 de diciembre de 2002.

Radaelli, Ana María. *Al Partido lo que es del Partido y a Dios lo que es de Dios*. La Habana:

Editorial Capitán San Luis, 1992.

Raines, Howell. "Banker Is Proud of Role in Freeing Cubans." *The New York Times* 27 de diciembre de 1978, sec. Section A: 12.

Ramos, Moisés. "Clamor a Dios: entre la protesta legítima y la inquisición religiosa (Parte I)." *Claridad* 16-22 de septiembre de 1988: 12, 29.

Raschke, Jorge. "Mensaje del día de Clamor a Dios." *El Reportero* 9 de septiembre de 1987: 13.

---. "En el temor, clamamos a Dios." *El Reportero* 10 de septiembre de 1987: 13.

---. "El Club Med: la nueva amenaza." *El Reportero* 11 de septiembre de 1987: 17.

---. "El discrimen y los medios de comunicación." *El Reportero* 12 de julio de 1987: 15.

---. "Ahora más que nunca." *El Reportero* 12 de mayo de 1984: 8.

---. "El pueblo tiene autoridad divina." *El Reportero* 14 de septiembre de 1987: 13.

---. "La iglesia y la política." *El Reportero* 15 de septiembre de 1987: 15.

---. *La batalla final*. Nashville, Tennessee: Editorial Caribe, 1997.

Reguero, José Rafael. "Promete cuidar a los religiosos." *El Nuevo Día* 10 de febrero de 1995: 21.

Rivas, Lilian. "Clama' Rosselló junto a los evangélicos." *El Nuevo Día* 6 de septiembre de 1994:

24.

Rivera Marrero, Mildred. "Pentecostales contra Ostolaza." *El Nuevo Día* 13 de agosto de 1999:

38.

Rivera Renta, José. "Bienvenida de Raschke." *El Nuevo Día* 9 de mayo de 1999: 14.

Rivera Sánchez, Maricarmen. "Marchan pentecostales." *El Vocero* 14 de octubre de 2003.

Rodriguez Burns, Francisco. "Thousands at 'Clamor a Dios' rally pray for well-being of

- politicians.” *The San Juan Star* 3 de septiembre de 1996: 2.
- Rodríguez Cotto, Sandra. “Teleencadenados los evangélicos.” *El Nuevo Día* 5 de mayo de 1997, sec. Negocios: 87.
- . “Más importante la moral que el status.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1998.
- . “Milagros vía satélite.” *El Nuevo Día* 18 de febrero de 1996, sec. Telecomunicaciones: 8.
- . “Evangelista de la iglesia electrónica.” *El Nuevo Día* 18 de febrero de 1996, sec. Negocios: 9.
- . “Pentecostales deciden tomar partido en los asuntos públicos del país.” *El Nuevo Día* 21 de septiembre de 1999: 24.
- . “Mercadeo para el pueblo evangélico.” *El Nuevo Día* 23 de marzo de 1996: 60.
- Rodríguez Cotto, Sandra D. “Raschke echa a un lado a los políticos.” *El Nuevo Día* 8 de septiembre de 1998, sec. Portada: 4.
- Rodríguez, Ramón. “Pentecostales congregan a 35 mil fieles en el Bithorn.” *El Mundo* 23 de abril de 1984: 3-A.
- Rojas, Ernesto A. *Tesis y resoluciones: Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*. La Habana, Cuba, 1978.
- Rosa Ramos, Moisés. “Clamor a Dios; versión 1989.” *The San Juan Star* 8-14 de septiembre de 1989, sec. Rebuscando en la Fé.
- . “El concubinato de la Iglesia y el Estado.” *Claridad* 11-17 de abril de 1980: 17.
- . “¿Comunicaciones cristianas en la crisis de hoy?” *El Mundo* 23 de julio de 1988: 35.
- Rosario, Frances. “Ataque reiterado a Rosselló.” *El Nuevo Día* 28 de septiembre de 2004.
- Ross, Karl. “P.R. Evangelicals to Decide Nov. 3 Winners, Says Raschke.” *The San Juan Star* 8 de septiembre de 1992, sec. Local News: 2.

Rosselló, Pedro. "Mensaje del Gobernador." San Juan: La Buena Noticia, 1999. 16.

Roque Delgado, Aurelio. "Los *demonios* del reverendo Raschke." *Claridad* 20-27 de octubre de 1988: Foro Nacional.

Ruiz, Gilberto. "Colocan primera piedra edificio Clamor." *El Reportero* 15 de octubre de 1987: 19.

Ruiz Kuilan, Gloria. "Gestores del Proyecto de Diálogo." *El Nuevo Día* 14 de mayo de 2006, sec. Portada: 8.

Salgado, Evaristo. "Comunicadores cristianos se reúnen en Puerto Rico." *El Reportero* 2 de octubre de 1987: 13.

---. "Miles asisten a celebración del Día de Pentecostés." *El Reportero* 8 de junio de 1987: 4.

---. "Políticos se unen al clamor." *El Reportero* 8 de septiembre de 1987: 4-5.

---. "Celebran convención de comunicadores cristianos." *El Reportero* 26 de septiembre de 1987, sec. Se abre la Biblia.

Santos Picó, Carlos. "Numerosa la feligresía en las estaciones religiosas." *El Nuevo Día* 25 de noviembre de 1991: 45.

Sauer, Mark. "La Iglesia y el Estado." *El Mundo* 28 de abril de 1984.

Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Ediciones CRT, 1977.

Sosa, Santiago, and Luis M. Escribano. "PPD barre todo menos San Lorenzo." *El Mundo* 9 de noviembre de 1960: 1, 15.

Suárez Ramos, Raúl. *Cuando pasares por las aguas: memorias de un pastor en Revolución*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos, 2007.

Thurston, Susan. "'Clamor a Dios' participants pray for Luis to swing away." *The San Juan Star*

5 de septiembre de 1995: 10.

Torres, Charles. "Yiye Ávila irá a Cuba para orar por Fidel." *Noticia Cristiana* 28 de enero de 2008.

Torres Torres, Jaime. "Emisoras cristianas: ¿propuestas liberadoras o vehículos?" *El Nuevo Día* 28 de octubre de 1988, sec. Por Dentro.

Toval, Humberto. "Grupos Cristianos y de base comunitaria realizan marcha en protesta por el propuesto Plan Anti Drogas." *Evangelístico Online*, 2002.

Valdivia, Yadira. "Gozo protestante con el milagro." *El Nuevo Día* 22 de diciembre de 1999, sec. El País: 18.

---. "Complacidos los pentecostales." *El Nuevo Día* 24 de septiembre de 1999: 10.

Vélez Méndez, Jesús. "La reforma constitucional al sistema electoral, ¿por qué?" *El Nuevo Día* 23 de febrero de 2021.

Vera Muñoz, Quiomarie. "Reaccionan a críticas de Raschke." *Claridad* 8-14 de septiembre de 1995, sec. En La Nación: 8.

Vincent, Mauricio. "*La apertura cubana es un maquillaje.*" *El País* 13 de febrero de 2015.

Virella, Aiola. "Oran los evangélicos frente a Fortaleza." *El Vocero* 19 de enero de 2000.

Fuentes secundarias

Historia general de la Iglesia en América Latina: Caribe. Vol. 4: CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica), 1995.

"Cuba: The Protestant Movement." *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Eds. Gordon Melton, John and Martin Baumann. 2 ed. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2010. 834-38. Vol. 2. 6 vols.

Global Wellness Economy Monitor. <https://globalwellnessinstitute.org/industry-research/2018->

- global-wellness-economy-monitor/: Global Wellness Institute, 2018.
- “Historical Background And Development of Social Security.” Ed. Social Security Administration. <https://www.ssa.gov/history/briefhistory3.html>2021.
- “Atlas of Pentecostalism: A Dynamic Database of the Fastest Growing Religion in the World.” Pulitzer Center, University of Southern California 2021.
- Agosto Cintrón, Nélica. *Religión y cambio social en Puerto Rico (1898-1940)*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán-Ateneo Puertorriqueño, 1996.
- Alonso Tejada, Aurelio. *Church and Politics in Revolutionary Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial José Martí, 1999.
- . “Religión y Revolución en Cuba.” *La Universidad* (2007): 143-57.
- . “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías: notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano.” *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Ed. Alonso, Aurelio. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008: 15-40.
- Álvarez, Carmelo. *Pentecostalismo y liberación*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1992.
- Alvarez, Carmelo. *Alborada de tiempos fecundos: una teología ecuménica y pentecostal*. Quito, Ecuador: CLAI, 2006.
- Álvarez Rivera, Manuel. “Escrutinio de las Elecciones Generales del 8 de noviembre de 1960: resultados para candidatos a gobernador del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.” *Elecciones en Puerto Rico*. 1996. <https://electionspuertorico.org/archivo/1960.html>.
- Alvarez Rivera, Manuel. “Elecciones en Puerto Rico: resumen del Plebiscito de Status de 1993.” *Elecciones en Puerto Rico*. (1996) <http://electionspuertorico.org/1993/resumen.html>.

- Anderson, Allan , et al. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. The Anthropology of Christianity: University of California Press, 2010.
- Arocho Nieves, Aida. “La Iglesia y el Estado ante la Ley de Cierre en Puerto Rico.” Universidad de Puerto Rico, 1987.
- Assmann, Hugo. “La iglesia electrónica en América Latina.” *Chasqui* 87.22 (1987): 48-57.
- . “Iglesia electrónica y *marketing*.” *Chasqui* 87.21 (1987): 6-13.
- Balmer, Randall. “Dialistic Discourse: The Clinton Interregnum and Bush Redux.” *God in the White House: A History*. Harper One, 2008. 134-53.
- Bartleman, Frank *Azusa Street: El Despertar pentecostal de principios de siglo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Peniel, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre. “The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective.” *Latin American Research Review* 28.2 (1993): 33-61.
- . *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana: Historia de unas Minorías Religiosas Activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . “Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico.” *AHIg* 7 (1998): 145-58.
- Berges Curbelo, Juana. “El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento.” *Revista Caminos (Centro Martín Luther King Jr.)* vol. 6, 1997.
- . “El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba.” 2001.
- . “El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba.” *IPS*, 2003.
- . “Nuevos movimientos religiosos: un acercamiento.” *Revista ARA: Análisis de la Realidad Actual (Revista del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias)* vol. 10, 2005.
- . *Pentecostalismo en Cuba, ¿alienación o compromiso social?* México: Publicaciones para el

- Estudio Científico de las Religiones, 2008.
- . "Entre la ortodoxia y los cambios: un análisis del pentecostalismo en Cuba." *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009: 201-28.
- Berges Curbelo, Juana, and Reinerio Arce. *Cuarenta años del testimonio evangélico en Cuba*. La Habana, Cuba: Consejo de Iglesias de Cuba, 2001.
- Berges Curbelo, Juana, and René Cárdenas Medina. "El pastorado protestante y la nueva teología cubana." *Social Compass* 41.2 (1994).
- Berges Curbelo, Juana, Jorge Ramírez Calzadilla, and Eva Hernández Urbano. *La religión en la historia de Cuba: conformación y evolución del campo religioso cubano*. La Habana, Cuba: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba; Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 2001.
- Berges, Juana. "Entre la ortodoxia y los cambios. Un análisis del pentecostalismo en Cuba." *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2009. 203-05.
- Bergunder, Michael ed. *Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos*. Heidelberg, Alemania: Universidad de Heidelberg, 2009.
- Berryman, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London, California, New Delhi: Sage Publications, 1994.
- Blasier, Cole. "El fin de la asociación soviético-cubana." *Estudios Internacionales* 26.103 (1993): 296-340.

- Bloch, Vincent, and Vania Galindo Juárez. "El sentido de la lucha." *Estudios Sociológicos* 27.79 (2009): 237-66.
- Bobes, Velia Cecilia, and Rafael Rojas, eds. *La transición invisible: sociedad y cambio político en Cuba*. México: Editorial Oceano de México, 2004.
- Bravo, Juan Alfonso. "Azúcar y clases sociales en Cuba (1511-1959)." *Revista Mexicana de Sociología* 43.3 (1981): 1189-228.
- Bretthauer, Berit. "Televangelism: Local and Global Dimensions." *Religions / Globalizations: Theories and Cases*. Eds. Hopkins, Dwight N., et al. Durham / London: Duke University Press 2001. 203-25.
- Brinkley, Alan. *Historia de Estados Unidos: un país en formación*. México: McGrawHill, 2003.
- Capers, Thomas Stacy. "The Great Awakening in the Middle Colonies." *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)* 8.7 (1916): 296-315.
- Casaus, Víctor, and Luis Rogelio Nogueras. *Silvio: que levante la mano la guitarra*. La Habana, Cuba: Ediciones La Memoria, 2017.
- Castillo Téllez, Calixto. *La iglesia protestante en las luchas por la independencia de Cuba (1868-1898)*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2003.
- Cepeda, Rafael. "Las iglesias protestantes y el expansionismo norteamericano." *Caminos: Revista Cubana del Pensamiento Socioteológico*: <https://revista.ecaminos.org/article/las-iglesias-protestantes-y-el-expansionismo-norte/>.
- Cepeda, Rafael, and Carlos Molina Rodríguez. "Los misioneros, patriotas revisitados." *Protestantismo en Cuba: recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Ed. Carlos Molina Rodríguez. Vol. 1. La Habana: Seminario Evangélico de Teología, Editorial Caminos, 2011.

- Changuaceda, Armando, Rafael Rojas, and Velia Cecilia Bobes, eds. *El cambio constitucional en Cuba*. Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Chernus, Ira. *Nuclear Madness: Religion and the Psychology of the Nuclear Age*. New York: SUNY Press, 1991.
- Chesnut, R. Andrew. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Chesnut, R. Andrew. "Cornering the Market: An Anatomy of Pentecostal Success." *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press, 2003. 39-63.
- Clarke Maxine, Kamari. "The Politics of Faith and the Limits of Scientific Reason: Tracking the Anthropology of Human Rights and Religion." *Religion and Society* 1.1 (2010): 110-30.
- Cleary, Edward L., and Hannah Stewart-Gambino, eds. *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Westview Press, 1997.
- Corten, André, and Ruth Marshall-Fratani, eds. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- Crahan, Margaret E. "Salvation through Christ or Marx: Religion in Revolutionary Cuba." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs (Special Issue: The Church and Politics in Latin America)* 21.1 (1979): 156-84.
- Cruz, Samuel. "Origins of the pentecostal Movement." *Masked Africanisms: Puerto Rican*

- Pentecostalism*. Debuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company, 2005. 1-15.
- . *Masked Africanism: Puerto Rican Pentecostalism*. Kendall Hunt Publishing, 2010.
- . "The Calling of the Spirits." *Masked Africanism: Puerto Rican Pentecostalism*. Debuque, Iowa: Kendall Hunt Publishing, 2010. 55-76.
- Curet Cuevas, Eliezer. *Economía política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003.
- . "Los proyectos principales de Rosselló." *Economía Política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003. 257-301.
- . "La corrupción en el gobierno." *Economía Política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003. 257-349.
- . "Patrones de crecimiento de la economía." *Economía Política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003. 49-51.
- . "La corrupción." *Economía Política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones M.A.C., 2003. 303-49.
- Dayton, Donald W. . *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación, 1991.
- Teología de la prosperidad en el socialismo cubano: cambios significativos en las iglesias protestantes del 2000 al 2014*. Sexto Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales "La obra perdurable de Marx". 6 al 8 de junio de 2018.
- De las Mercedes Suárez Ramos, Felipa. "¿Qué pasó con los mercenarios capturados?" *Trabajadores: Órgano Central de Trabajadores de Cuba* 13 de abril de 2014.
- De Vega Reyes, Godofredo Alejandro. *Guerras, espionaje y religión*. Santiago, Cuba: Editorial Oriente, 2015.

- De Vries, Hent. "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religios Studies." *Religion and Media*. Eds. De Vries, Hent and Samuel Weber. Stanford, California: Stanford University Press, 2001. 3-42.
- Delgado García, Gregorio. "Desarrollo histórico de la salud pública en Cuba." *Revista Cubana de Salud Pública* 24.2 (1998): 110-18.
- Diaz Cerveto, Ana M., and Ana C. Perera Pintado. "La religiosidad en la sociedad cubana actual." *Colección Religión y Sociedad*. La Habana: Editorial Academia, 1997.
- Díaz, Samuel. *La nave pentecostal*. New Jersey: Editorial Vida, 1995.
- Díaz, Selma, Julio A. Díaz Vázquez, and Juan Valdés Paz. "La zafra de los diez millones: una mirada retrospectiva." *Temas*.72 (2012): 69-76.
- Dietz, James L. "Growth and Misedevelopment: The 50's to the Present." *Economic History of Puerto Rico: Institutional Chage and Capitalist Development*. New Jersey: Princeton University Press, 1987. 252-55.
- Dios, Ministerio Clamor a. "Sobre el Rev. Jorge Raschke." 2012. Web. 21 de agosto de 2012.
- Domínguez, Roberto. *Pioneros de Pentecostés*. Puerto Rico, 1971.
- Duprey Salgado, Néstor R. *Feliú Pesquera: demócrata cristiano*. San Juan, Puerto Rico 2014.
- Dussel, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Latinoamérica Libros, 1972.
- Eaton Simpson, George. "Black Pentecostalism in the United States." *Phylon* 35.2 (1974): 203-11.
- Ellacuría, Ignacio, Arnaldo Zenteno, and Alberto Arroyo. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 1980.

- Enchautegui Román, María E., et al. *Los efectos del COVID-19 en la seguridad económica de la niñez y familias en Puerto Rico: Vulnerabilidades, proyecciones y recomendaciones*.
https://parsefiles.back4app.com/NnOrAmAotAZqACgSOms8WkAwkOIqpZ6VWjoFVK eJ/7627853f9fc33b92a4ee0ed517bf65d7_COVID-19%20Informe%20ESP.pdf: Instituto del Desarrollo de la Juventud, 2020.
- Epps, Brad. "Proper Conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro, and the Politics of Homosexuality." *Journal of the History of Sexuality* 6.2 (1995): 231-83.
- Espinosa, Gastón. "The "Puerto Rico Problem": The Struggle for Integration, Independence and Rebirth." *Latino Pentecostals in America: Faith and Politics in Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. 233-54.
- Estrada, Wilfredo. *El fuego está encendido: infancia del pentecostalismo puertorriqueño y su impacto en la sociedad*. Cleveland, TN: Centro Estudios Latinos (CEL), 2016.
- . *Cien años después: la ruta del pentecostalismo puertorriqueño*. Cleveland, TN: Centro Estudios Latinos (CEL), 2016.
- . *¡Oh poder pentecostal!: adolescencia, temprana madurez e impacto social del pentecostalismo puertorriqueño (1926-1966)*. Cleveland, TN: Ediciones Guardarraya, 2017.
- Faus, Joan. "Cuando Fidel Castro revolucionó las calles de Washington y Nueva York." *El País* (2016). Web.
- Fernández Estrada, Juliette I. "Protestantismo y migración en Cuba: algunas pistas históricas de este nexo." *Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)* (2012).
- Ferreiro García, Beatriz, and Carlos Molina Rodríguez. "Compendio de normas reguladoras de la libertad religiosa y de culto en la historia de Cuba." *Protestantismo en Cuba: recuento*

- histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Ed. Carlos Molina Rodríguez. Vol. 3. La Habana, Cuba: Editorial Caminos, Seminario Evangélico de Teología, 2016. 167.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores, 2002.
- Garcés Marrero, Roberto. “Los primeros años de la Revolución cubana y las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP).” *Historia Crítica*. (enero 2019).
- García, Bernardo “Religious Renaissance in Cuba: A Study of Social and Religious Processes.” York University, 1997.
- García Hernández, Belkis. *El protestantismo histórico en Cuba (1883-1959): un análisis de las razones que permitieron la evangelización protestante*. La Habana: Editorial Universitaria, 2013.
- García Leduc, José. *Intolerancia y heterodoxias en Puerto Rico (siglo XIX): protestantes, masones y espiritistas-kardeccianos reclaman su espacio social*. San Juan, Puerto Rico: Editoria Isla Negra, 2009.
- . *¡La pesada carga!: iglesia, clero y sociedad en Puerto Rico (s. XIX), aspectos de su historia*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Puerto, 2009.
- Garrard-Burnett, Virginia, and David Stoll, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Gitre, Edward J. “The 1904-05 Welsh Revival: Modernization, Technologies, and Techniques of the Self.” *Church History* 73.4 (2004): 792-827.
- Gold, Marina. “Healing Practices and Revolution in Socialist Cuba.” *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 58.2 (2014): 42-59.

- Goldstein, Natalie. *Religion and the State*. Nueva York: Infobase Publishing, 2010.
- González, Alfonso. "Cuba, Puerto Rico y Costa Rica: desarrollo socioeconómico comparativo (1960-1990)." *Papeles de Geografía* 1.21 (1995): 87-100.
- González, Ondina E., and Justo L. González. *Christianity in Latin America: A History*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- . "Catholicism after Vatican II." *Christianity in Latin America: A History*. New York: Cambridge University Press, 2008. 240-69.
- Gooren, Henri. "Ortega for President: The Religious Rebirth of Sandinismo in Nicaragua." *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. 89 (2010): 47-63.
- Guanche, Julio César. *En el borde de todo: el hoy y el mañana de la Revolución en Cuba*. Bogotá, Colombia: Ocean Sur, 2007.
- Guerra, Lilian. "To condemn the Revolution is to condemn Christ: Radicalization, Moral Redemption, and the Sacrifice of Civil Society in Cuba, 1960." *Hispanic American Historical Review* 89.1 (2008): 73-109.
- Guerra Vilaboy, Sergio, and Oscar Loyola Vega. *Cuba: una historia*. México: Ocean Sur, 2012.
- Gunther Brown, Candy, ed. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2011.
- Gutiérrez, Ángel L. *Evangélicos en Puerto rico en la época española*. Guaynabo, Puerto Rico: Puerto Rico Evangélico, Seminario Evangélico de Puerto Rico, Editorial Chari, 1997.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: de animales a dioses*. Penguin Random House Grupo Editorial, 2013.
- Harrell, David Edwin. *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in*

- Modern America*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1979.
- Hatzky, Christine. *Cubans in Angola: South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2015.
- Hernández Aponte, Gerardo. *El espiritismo en Puerto Rico, 1860-1907*. San Juan, Puerto Rico: Academia Puertorriqueña de la Historia, 2015.
- La ortopedia del amparo de las almas: De la caja del diablo a los satélites a Latinoamérica (Yiye Ávila y la Guerra Fría cultural como antesala al poder de la web)*. X Coloquio Académico “Ni una vida más para la toga ¡La revolución se hizo red!”, Medios Sociales, Biopolítica y No-Derecho (18-21 de abril de 2012). 2012.
- Herzog, Jonathan P. *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle Against Communism in the Early Cold War*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Hine, Virginia H. “Pentecostal Glossolalia toward a Functional Interpretation.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 8.2 (1969): 211-26.
- Hopkins, Dwight N., et al., eds. *Religions / Globalizations: Theories and Cases*. Durham / London: Duke University Press 2001.
- Houtart, François. *Mercado y religión*. Cuba: Ruth Casa Editorial, 2007.
- . “Religión y movimientos de cambio social a las puertas del tercer milenio.” *Mercado y Religión*. Cuba: Ruth Casa Editorial, 2007. 68-88.
- Hunter, Harold D. “Spirit-Baptism and the 1896 Revival in Cherokee County, North Carolina.” *Pneuma* 5.2 (1983).
- Hutchinson, Dawn. “New Thought’s Prosperity Theology and Its Influence on American Ideas of Success.” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 18.2 (2014): 28-44.

Jonas, Hans. *La religión gnóstica: el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*.

Ediciones Siruela, 2003.

Kerb, Guillermo. "Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde

una práctica." *Horizonte* 11.32 (octubre-diciembre) (2013): 1813-26.

Kirby, Dianne. "Religion and the Cold War: An Introduction." *Religion and the Cold War*. Ed.

Kirby, Dianne. Cold War History Series. Londres: Palgrave Macmillan, Ltd., 2003. 1-22.

Kliksberg, Bernardo, and Marcia Rivera Quintero. "Capítulo I: Pobreza y desigualdad: límites al desarrollo de Puerto Rico." *El capital social movilizado contra la pobreza: la experiencia*

del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico. Buenos Aires, San José:

UNESCO. Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico CLACSO, 2007.

Larson, Edward J. "The Scopes Trial and the Evolving Concept of Freedom." *Virginia Law*

Review 85.3 (1999): 503-29.

LaRuffa, Anthony L. "Pentecostalism in Puerto Rican Society." *Perspectives on Pentecostalism:*

Case Studies from the Caribbean and Latin America. Ed. Glazier, Stephen D.

Washington: University Press of America, 1980. 49-65.

Laureano Pérez, Javier E. "Negociaciones especulares: creación de una cultura gay urbana en

San Juan a partir de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de los 1990."

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2011.

Leonard, Thomas C. . "Religion and Evolution in Progressive Era Political Economy:

Adversaries or Allies?" *History of Political Economy, Duke University Press* 43.3 (2011).

Leuchtenburg, William E. "Progressivism and Imperialism: The Progressive Movement and

American Foreign Policy, 1898- 1916." *The Mississippi Valley Historical Review* 39.3

(1952): 483-504.

- Levine, Daniel H. *Churches and Politics in Latin America*. Ed. Levine, Daniel H. Londres: Sage Publications, 1980.
- Link, Arthur S., and Richard L. McCormick. *Progressivism*. Wiley-Blackwell, 1983.
- Logan, Enid Lynette. "The 1899 Cuban Marriage Law Controversy: Church, State and Empire in the Crucible of Nation." *Journal of Social History* 42.2 (2008): 469-94.
- Louis de Malave, Florita Z. "Sterilization of Puerto Rican Women: A Selected, Partially Annotated Bibliography." (1999). Web.
- Lovekin, Adams, and H. Newton Malony. "Religious Glossolalia: A Longitudinal Study of Personality Changes." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16.4 (1977): 383-93.
- MacRobert, Ian. "The Black Roots of Pentecostalism." *African-American Religion: Interpretative Essays in History and Culture*. Eds. Fulop, Timothy E. and Albert J. Raboteau. New York: Routledge, 1997. 295-310.
- Mallimaci, Fortunato. "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política." *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Ed. Mallimaci, Fortunato. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos Sociedad, 2008.
- Martin, David *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, MA: Blackwell, 1993.
- Martin, William. *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America*. New York: Broadway Books, 1996.
- Martínez Heredia, Fernando. "Rectificación y profundización del socialismo en Cuba." *Pensar en tiempo de Revolución: Antología esencial*. Ed. Sánchez Quiróz, Magdiel: CLACSO, 2018. 761-97.
- Martínez Ramírez, Héctor. "Pentecostal Expansion and Political Activism in Puerto Rico."

Caribbean Studies 33.1 (2005): 113-47.

Massón Sena, Caridad. *El pentecostalismo en Cuba: su visión desde un municipio*

. La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”,
2004.

---. *La Revolución cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. La Habana, Cuba:
Ediciones La Memoria, 2006.

---. “El pentecostalismo en Cuba.” *Cuadernos Americanos* 141.3 (2012).

Mattei Filardi, Luis. *En las tinieblas del colonialismo: “cien metros” de historia puertorriqueña*.
Tercera edición con documentos ed. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Nóema, 2015.

Mergal, Margarita. “La voz de Dios: el absolutismo fundamentalista.” *Revista de Ciencias
Sociales* 27 (2014): 214-39.

Mintz, Sidney W. . *Taso: trabajador de la caña*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán,
1988.

Monreal, Pedro, and Manuel Rúa. “Apertura y reforma de la economía cubana: las
transformaciones institucionales (1990-1993).” *Estudios Internacionales* 27.107/108
(1994): 542-69.

Moore, Donald T. *Puerto Rico Para Cristo: A History of the Progress of the Evangelical
Missions on the Island of Puerto Rico*. Cuernavaca, México: Centro Intercultural de
Documentación (CIDOC), 1969.

Moore, Robin. “Transformations in Cuban Nueva trova, 1965-95.” *Ethnomusicology* 47.1
(2003): 1-41.

Muñiz Argüelles, Luis. “Yelling, not Yelling: An Anti-Therapeutic Approach to Promoting
Conflict.” *Seattle University Law Review* 24 (2000): 237-44.

- Nolla Acosta, Juan J. "Las elecciones de 1992." *Historia de las Elecciones Celebradas en Puerto Rico (1960-1992)*. San Juan, Puerto Rico: First Book Publishing, 1996. 62-80.
- Nolla Acosta, Juan José. *Historia de las elecciones celebradas en Puerto Rico 1960-1992*. First Book Publishing of P.R., 1996.
- Odgers Ortiz, Olga, ed. *Pluralización religiosa de América Latina*. México, D. F. : El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- Páez Galián, Félix. "Los orígenes del fundamentalismo." *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*. 1 (2006): 17-29.
- Parker Gumucio, Cristian. "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural." *América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos para el Diálogo*. Ed. Alonso Tejada, Aurelio. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008. 337-64.
- Parker Gumucio, Cristián. "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques." *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Ed. Parker Gumucio, Cristián. Santiago, Chile: Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, 2012. 13-76.
- Pedroza Gallegos, Blanca Imelda. "Catolicismo y protestantismo histórico en Cuba." Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Pérez Cruz, Ofelia. "Fundamentalismos religiosos y pugnas hegemónicas: apuntes y reflexiones desde Cuba." La Habana, Cuba: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 2007.
- Pérez Cruz, Ofelia, et al. *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. La Habana, Cuba: Centro

- de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 2013.
- Pérez Cruz, Ofelia, et al., eds. *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela, 2013.
- Pérez Jr., Louis A. "Protestant Missionaries in Cuba: Archival Records, Manuscript Collections, and Research Prospects." *Latin American Research Review* 27.1 (1992): 105-20.
- . "Missionaries in Cuba: Archival Records, Manuscript Collections, and Research Prospects." *Latin American Research Review* 27.1 (1992): 105-20.
- . "Fear and Loathing of Fidel Castro: Sources of US Policy toward Cuba." *Journal of Latin American Studies* 34.2 (2002): 227-54.
- Pérez Menéndez, María de los Ángeles. "Por las sendas del ecumenismo en Cuba." *Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos (Departamento de Estudios Socio-Religiosos, CIPS)* (2012).
- Pérez-López, Jorge F. , and Lorena Murillo. "El interminable periodo especial de la economía cubana." *Foro Internacional* 43.3 (173) (2003): 566-90.
- Pérez-Stable, Marifeli. *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*. Madrid: Editorial Colibrí (Temas Cubanos), 1998.
- . "La crisis invisible: estabilidad y cambios en la Cuba de los años 90." *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*. Madrid: Editorial Colibrí (Temas Cubanos), 1998. 289-330.
- . "Política y sociedad, 1902-1958." *La Revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado*. Madrid: Editorial Colibrí (Temas Cubanos), 1998. 74-97.
- Philip Barnes, L. "Miracles, Charismata and Benjamin B. Warfield." *The Evangelical Quarterly* 67.3 (1995): 219-43.

- Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 2000.
- . "La cañaverización de Puerto Rico." *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 2000.
- Pogolotti, Graziella, ed. *Polémicas culturales de los 60*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas, 2007.
- Pujals, Sandra. "De un pájaro las tres alas: el Buró del Caribe de la Comintern, Cuba y el radicalismo comunista en Puerto Rico, 1931-1936" *Op. Cit.* 21 (2013): 255-83.
- Quintero Rivera, Angel G. , ed. *Virgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras; Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 2003.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. *Los reavivamientos religiosos en periodos de crisis, sus raíces: la religiosidad en el "periodo especial" cubano*. La Habana, Cuba: Departamento de Estudios Socio-Religiosos (DESR), Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), 1995.
- . "Religión, cultura y sociedad en Cuba." *Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) Papers* 52 (1997): 139-53.
- . "Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-1998)." *CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas* (1998): 6-7.
- . "El campo religioso latinoamericano y caribeño: efectos de la globalización neoliberal." *América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos para el Diálogo*. Ed. Alonso Tejada, Aurelio. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.

83-108.

Ramírez Calzadilla, Jorge, et al. *Religión y cambio social: el cambio religioso cubano en la década del 90*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

Ramírez de Arellano, Annette B., and Conrad Seipp. *Colonialism, Catholicism, and Contraception: a history of birth control in Puerto Rico*. North Carolina: Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1983.

Ramos Granell, Gilberto. *Edificando muros, extendiendo fronteras: historia de la Iglesia de Dios Pentecostal de Jesucristo, Inc. 1938-2005*. Ponce, Puerto Rico: Editorial IPJ, 2005.

Ramos Torres, David. *Historia de la Iglesia de Dios Pentecostal, M.I.: una iglesia ungida para hacer misión*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Pentecostal, 1992.

---. *Historia de la Iglesia de Dios Pentecostal, M.I.: una iglesia ungida para hacer misión*. Puerto Rico: Editorial Pentecostal, 1997.

---. *Historia del distrito de Ponce: cuna de pentecostés en Puerto Rico*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Pentecostal, 2000.

Ríos Verdecia, Octavio. *Historia de las Asambleas de Dios en Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial Calidad, 2014.

---. *Alas en el corazón: la vida del pastor y misionero cubano Onelio González Figueredo*. Ed. Dios, Comisión Nacional de Historia Asambleas de. La Habana, Cuba: Editorial Calidad, 2015.

Rivera Pagán, Luis N. "La teología latinoamericana en los albores del siglo veintiuno." *Teología y cultura en América Latina*. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2009.

Rivera Pagán, Luis N., Nancy Cardoso Pereira, and Frei Betto. *Liberación y paz: reflexiones*

- teológicas desde América Latina*. Guaynabo, Puerto Rico: Editorial Sonador, 1987.
- Robbins, Thomas, and David Bromley. "New Religious Movements in the United States." *Archives de sciences sociales des religions* 38.83 (1993): 91-106.
- Rodgers, Daniel T. "In Search of Progressivism." *Reviews in American History* 10.4 (1982): 113-32.
- Rodríguez Manso, Humberto, and Alex Pausides, eds. *Cuba, cultura y revolución: claves de una identidad*. La Habana, Cuba: Colección Sur Editores, 2011.
- Rodríguez Vázquez, Manuel R. "Power and Development: the Puerto Rico Emergency Relief Administration and the Emergence of a New Colonial Order, 1933-1936." Temple University, 2001.
- Rodríguez Vázquez, Manuel R., and Silvia Álvarez Curbelo, eds. *Tiempos binarios: la Guerra Fría desde Puerto Rico y el Caribe*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón, Libros El Navegante, 2017.
- Rojas, Rafael. *La Revolución cubana*. México: El Colegio de México, 2015.
- . "Primer gobierno revolucionario." *La Revolución cubana*. México: El Colegio de México, 2015. 96-109.
- . "El orden socialista." *La Revolución cubana*. México: El Colegio de México, 2015. 172-82.
- Román, Reinaldo L. . *Governing Spirits: Religion, Miracles and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2007.
- Rosario Urrutia, Mayra. "Hacia un mundo "abstemio": la prohibición del alcohol en Puerto Rico." Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 1993.
- . "Reclamos de identidad social en las narraciones protestantes: transformaciones de un proyecto civilizatorio, 1898-1929." *Op. Cit.* 10 (1998): 153-73.

- Roselló, Pedro. "Mensaje del Gobernador." San Juan: La Buena Noticia, 1999. 16.
- Roy, Joaquín. "Las dos leyes Helms-Burton: contraste de la actitud de los Estados Unidos ante la Unión Europea y ante Cuba." *Foro Internacional* 43.3 (173) (2003): 719-43.
- Ruiz Portela, Yineli. "Estudio de la influencia del pentecostalismo en la vida cotidiana de una comunidad religiosa, de 1993 a 2013: análisis desde la perspectiva sociológica." *Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)* (2014).
- Sabés Turmo, Fernando. "La radio en Puerto Rico: emisoras musicales, religiosas, generalistas y el sector público alternativo." *Ámbitos*.13-14 (2005): 331-48.
- Sáenz Rovner, Eduardo. "La prohibición norteamericana y el contrabando entre Cuba y los Estados Unidos durante los años veinte y treinta." *INNOVAR, revista de ciencias administrativas y sociales*. vol. 23 (enero-junio 2004): 147-57.
- Samarin, William J. "Variation and Variables in Religious Glossolalia." *Language in Society* 1.1 (1972): 121-30.
- Sánchez Otero, Germán. *El año de todos los sueños*. La Habana, Cuba: Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2011.
- Sánchez Turcaz, Magali, et al. "El pensamiento de Fidel Castro Ruz acerca de la salud pública en la formación de los estudiantes de las Ciencias Médicas." *Revista Información Científica* 95.3 (2016): 497-507.
- Santamaría García, Antonio. "El crecimiento económico de Cuba republicana (1902-1959): una revisión y nuevas estimaciones en perspectiva comparada (población, inmigración golondrina, ingreso no azucarero y producto nacional bruto)." *Revista de Indias* LX.219 (2000): 505-45.
- Santiago, Helen. "Sanidad divina y evangelismo (1950-1956)." *El pentecostalismo en Puerto*

- Rico: al compás de una fe autóctona (1916-1956)*. Trujillo Alto, Puerto Rico 2015. 247-75.
- . “La ruta del pentecostalismo (1916-1921).” *El pentecostalismo en Puerto Rico: al compás de una fe autóctona (1916-1956)*. Trujillo Alto, Puerto Rico 2015. 1-35.
- Scarano, Francisco. “Azúcar, esclavitud y despotismo, 1825-1860.” *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. 4 ed. México: McGraw-Hill, 2016. 264-86.
- . “La invasión y sus consecuencias, 1898-1900.” *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. México: McGraw-Hill, 2016. 374-97.
- Scarano, Francisco A. . *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. Cuarta ed. México: McGraw-Hill Interamericana Editores, 2016.
- Segrelles Álvarez, Carmen. “La Revolución cubana y la Iglesia católica: historia de un desencuentro.” *GeoGraphos* 9.102 (2018): 1-47.
- Segreo Ricardo, Rigoberto. *Iglesia y nación en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2012.
- Semán, Pablo. ““¿Por qué no? Del matrimonio entre la espiritualidad y el confort, del mundo evangélico a los Best-Sellers.” *Exploraciones descentradas sobre la Cultura Popular y Masiva*. Buenos Aires 2007. 139-60.
- . “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina.” *Nueva Sociedad*. 280 (2019): 26-46.
- Semán, Pablo. “Pentecostalismo y desigualdades sociales en América Latina.” *Encartes* 2.4 (2020): 58-69.
- Sepúlveda, Juan. “Movimiento pentecostal y teología de la liberación: dos manifestaciones de la obra del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia.” *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina: la recepción de conceptos teológicos de*

- liberación a través de la teología pentecostal*. Ed. Bergunder, Michael. Heidelberg, Alemania: Universidad de Heidelberg, 2009.
- Shaull, Richard , and Waldo Cesar, eds. *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*. 2000.
- Sierra Madero, Abel. “El trabajo os hará hombres: masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta.” *Cuban Studies* 44 (2016): 309-49.
- Silva Gotay, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1989.
- . *Protestantismo y política en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico: La Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997.
- . *Protestantismo y Política en Puerto Rico: 1898-1930*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico, 1998.
- . *Catolicismo y política en Puerto Rico bajo España y Estados Unidos: Siglos XIX y XX*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico, 2005.
- Smith, Brian H. *Religious and Politics in Latin America: Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- Smith, Calvin L. “Revolutionaries and Revivalists: Pentecostal Eschatology, Politics and the Nicaraguan Revolution.” *Pneuma* 30 (2008): 55-82.
- Stevens, Rosemary A. “Health Care in the Early 1960s.” *Health Care Financing Review* 18.2 (1996): 11-22.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Los Ángeles: University of California Press, 1990.

- . *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Stoll, Mark. "Crusaders Against Communism, Witnesses for Peace: Religion in the American West and the Cold War." *The Cold War American West: 1945-1989*. Ed. Fernlund, Kevin J. New Mexico: University of New Mexico Press, 1998. 119-27.
- Suárez Ramos, Raúl. *Cuando pasares por las aguas*. La Habana: Editorial Caminos, 2007.
- Tamayo, Juan José "El fundamentalismo religioso." *Fundamentalismos y diálogos entre religiones*. Editorial Trotta, 2004. 73-98.
- Tarantola, Daniel. "A Perspective on the History of Health and Human Rights: From the Cold War to the Gold War." *Journal of Public Health Policy* 29.1 (2008): 42-53.
- Thale, Geoff, and Teresa García Castro. "La nueva constitución cubana: una explicación." *Wola* 28 de febrero de 2019.
- Thelen, David P. "Social Tensions and the Origins of Progressivism." *The Journal of American History* 56.2 (1969): 323-41.
- Tinney, James S. "Black Origins of the Pentecostal Movement." *Christianity Today* (1971): 6-9.
- Tió, Teresa. "Breve panorama de las artes plásticas en Puerto Rico: la afirmación de su identidad." *Historia de Puerto Rico*. Eds. González Vales, Luis E. and María Dolores Luque. Vol. IV. San Juan, Puerto Rico: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010: 581-608.
- Torres Gómez de Cádiz Hernández, Alejandro. *Potestantismo y sociedad en el Holguín republicano*. Ediciones Holguín, 2008.
- Tschuy, Theo. "El protestantismo en Cuba." *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), 1995: 307-

35.

Valdés, Nelson P. . “Health and Revolution in Cuba.” *Science and Society* 35.3 (1971): 311-35.

---. “*Health and Revolution in Cuba: An Addendum.*” *Science and Society* 37.4 (1974): 481.

Valencia, Felipe P. “La Iglesia católica: entre el Vaticano II y la revolución marxista (1959-1966).” *Revista Cultura y Religión* 13.1 (2019): 4-23.

Valle Rivera, Rafael. *Geñito: un estudio sobre el pentecostalismo radical en Puerto Rico.*

Caguas, Puerto Rico: Ediciones Pensamiento Libre, 1992.

Van Dijk, Rijk. “Time ad Transcultural Technologies of the Self in the Ghanian Pentecostal Diaspora.” *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America.* Eds. Corten, André and Ruth Marshall-Fratani. Bloomington: Indiana University Press, 2001: 216-34.

Varas Díaz, Nelson, et al. *La religión como problema en Puerto Rico.* Viejo San Juan, Puerto Rico: Terranova Editores, 2011.

Vélez Oyola, Ángel L. . *Las iglesias en Cuba ante las puertas del siglo XXI.* Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2019.

Villamán, Marcos. “La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social.” *Ciencia y Sociedad* 27.4 (2002): 504-48.

Webb, J. K. G. . “Medicine In The Third World.” *British Medical Journal (Clinical Research Edition)* 288.6424 (1984): 1141-44.

Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo.* Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Willems, Emilio. *Followers of the New Faith; Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile.* Vanderbilt University Press, 1967.