

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Heiberle Hirsberg Horácio

**ENUNCIADOS DA POLÍTICA CUBANA: DA SIMBOLOGIA DO PODER À
POSSIBILIDADE DE UMA RELIGIÃO DA POLÍTICA**

Juiz de Fora

2014

Heiberle Hirsberg Horácio

**ENUNCIADOS DA POLÍTICA CUBANA: DA SIMBOLOGIA DO PODER À
POSSIBILIDADE DE UMA RELIGIÃO DA POLÍTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião, área de concentração: Ciências
Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz
de Fora, como requisito parcial à obtenção do título
de Doutor.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça Lima

Juiz de Fora

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

HIRSGBERG HORACIO, HEIBERLE.

ENUNCIADOS DA POLÍTICA CUBANA: DA SIMBOLOGIA DO PODER À POSSIBILIDADE DE UMA RELIGIÃO POLÍTICA / HEIBERLE HIRSGBERG HORACIO. -- 2014.

236 f.

Orientador: MARCELO AYRES CAMURÇA LIMA

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. CUBA. 2. POLÍTICA. 3. RELIGIÃO. 4. RELIGIÃO DA POLÍTICA. 5. SIMBOLOGIA. I. AYRES CAMURÇA LIMA, MARCELO, orient. II. Título.

Heiberle Hirsberg Horácio

Enunciados da política cubana: da simbologia do poder a possibilidade de uma religião política

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada em 14 de março de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo A. Camurça Lima (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Daniel Aarão Reis
Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Dulce Chaves Pandolfi
CPDOC-FGV

Ao meu pai Lionel Horácio, de quem sinto saudades.

Gratidão:

À minha mais que companheira Cristiane Vilhena Lima, pela paciência e compreensão.

Aos que de algum modo colaboraram: Andréa Veloso, Brenda Carranza, Breno Machado, Carlos Procópio, Daniel Albergaria, Gilberto Simplício, Helyon Lavinias, Luciano Padilha, Luis Cláudio, Marcelo Vilarino, Michele Rodrigues, Roberta Nunes, Rodrigo Chaves, Sergio Luis Lima, Soninha e Thiago Norton.

Ao professor Marcelo Camurça, ao professor Wilmar do Valle Barbosa e a Antônio Celestino.

Aos professores Rubem Barbosa, Daniel Aarão Reis e à professora Dulce Pandolfi, por aceitarem o convite para a banca e por se disporem à leitura dessa estranha, mas trabalhosa tese.

À CAPES (Reuni).

“Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim, não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes. Mas parto foi só um. Aí, o problema. Por isso, quando conto a minha história me misturo, mulato não das raças, mas de existências” (Mia Couto, *Vozes Anoitecidas*).

RESUMO

Está tese apresentou como objetivos exibir atributos e pesquisas que explicitem que o Estado/ Partido Comunista de Cuba tem o monopólio dos meios de reprodução das representações, bem como analisar as representações através dos enunciados, das narrativas e dos dispositivos simbólicos mobilizados. Com base nos resultados dessa análise, empenhou-se também em examinar heurísticamente a dinâmica cubana acima sob a óptica da Religião da Política (Religião Civil e Religião Política).

Verificou-se, após a realização das análises, quais foram os enunciados acionados na procura de organizar uma coletividade em torno da “tradição inventada” cubana. No bojo dos enunciados analisados destaca-se a exaltação a Martí e a construção de uma discursividade onde os atos do passado e do presente em Cuba são inseridos dentro de uma mesma narrativa, que coloca todos os fatos como continuidades da “Revolução”. A “Revolução” é um dos “enunciados” mais acionados, vista como um fim histórico e associada a Fidel, dentro da construção de um personalismo em torno deste, que opera na fusão entre ele, a “Revolução” e Martí. A respeito da construção das “imagens”, a de Raúl Castro está relacionada ao fato dele ter sido um ex-combatente exigente e disciplinado em todo o processo da Revolução, atributos destacados como vitais para um governante que deve ser capaz de unir a tradição revolucionária às mudanças e atualizações exigidas.

Os exames mencionados, acrescidos de pesquisas trazidas sobre a relação entre Estado e religião em Cuba, serviram para a reflexão heurística sobre a possibilidade de uma Religião da Política (Religião Civil e Religião Política). Tais conceitos, de Religião Civil e Religião Política, possuem distinções de acordo com o modo como se deu, nas experiências políticas em que eles foram aplicados, a relação entre autoridade e liberdade, a relação entre indivíduo e Estado e a relação entre Estado e religião. Baseado também nesses critérios, e levando em consideração que tais conceitos têm validade somente sob uma interpretação específica de secularização e de uma perspectiva funcionalista, é possível afirmar que a experiência cubana se aproxima de uma Religião Política. Isto porque o caso cubano caracteriza-se por possuir uma autoridade política que se identifica com um movimento político particular, que organiza um sistema de valor político específico que não permite confrontações e chega a extrapolar o espaço

público, que centraliza os meios de reprodução das representações e nesse processo procura determinar a “verdade histórica”, sem acionar qualquer dispositivo religioso.

ABSTRACT

This thesis aimed to present attributes and researches demonstrating that the State/Communist Party of Cuba has a monopoly of the means of reproduction of the representations, as well as to analyze the representations through the statements, the narratives and the mobilized symbolic devices. Based on the results of these objectives, the study also sought to heuristically examine the abovementioned Cuban dynamics from the perspective of the Religion of Politics (Civil Religion and Political Religion).

After the analyses, we verified the hypothesis of the abovementioned centralization, as well as the statements used in order to organize a collectivity around the Cuban "invented tradition". Within the analyzed statements, the exaltation of Martí and the construction of a discourse in which the acts of the past and of the present in Cuba are inserted within a narrative that puts all the facts as continuities of the "Revolution". The "Revolution" is one of the most used "statements", it is seen as a historical purpose and associated with Fidel, within the construction of a personalism around him, which operates in the merger between him, the "Revolution" and Martí. Regarding the construction of the "images", the image of Raúl Castro is related to the fact that he was a demanding and disciplined ex-combatant in the entire process of the Revolution, attributes highlighted as vital for a leader who should be able to unite the revolutionary tradition to the required changes and updates.

The aforementioned analyses, in addition to the researches on the relation between State and Religion in Cuba, were used in the heuristic reflection on the possibility of a Religion of Politics (Civil Religion and Political Religion). Such concepts of Civil Religion and Political Religion are distinct according to the way they occurred in political experiments in which they were applied, the relation between authority and freedom, the relation between individual and State and the relation between State and religion. Also based on these criteria, and taking into account that such concepts are valid only under a specific interpretation of secularization and of a functionalist perspective, it is possible to say that the Cuban experience is close to a Political Religion. This is because the Cuban case is characterized by having a political authority that identifies with a specific political movement, organizes a system of specific political value that does not allow confrontations, extrapolates the public space,

centralizes the means of reproduction of representations and, in the process, tries to determine the "historical truth", without triggering any religious device.

LISTA DE ABREVIATURAS

ANAP - Asociación Nacional de Agricultores Pequeños

CDR - Comitê de Defesa da Revolução

CTC - Central dos Trabalhadores de Cuba

DER - Diretório Estudantil Revolucionário

FEU - Federação Estudantil Universitária

FMC - Federação das Mulheres Cubanas

ICAIC - Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfica

Mined - Ministério da Educação

MR-26 - Movimento Revolucionário “26 de julho”

ORI - Organizações Revolucionárias Integradas

PCC - Partido Comunista de Cuba

PSP - Partido Socialista Popular

Umap - Unidade Militar de Apoio a Produção

UJC - União dos Jovens Comunistas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.10
CAPÍTULO 1 (Introdução aos conceitos norteadores)	p.16
1.1- Relevância e atualidade dos conceitos.....	p.17
1.2 - Religiões da Política e secularização.....	p.18
1.3- Interpretações contemporâneas do processo de secularização - Da ausência da religião a transferência do sagrado.....	p.22
1.4 - Religiões da Política: Religião civil e Religião Política.....	p.25
1.5- A Religião Civil formulada por Robert Bellah: de Rousseau a Tocqueville e Durkheim.....	p.27
1.6- Religião Política.....	p.34
CAPÍTULO 2 (O Partido Comunista de Cuba “como força dirigente superior da sociedade e do Estado)	p.38
2.1- Origens do Partido Comunista de Cuba.....	p.38
2.2 - As Organizações Revolucionárias Integradas (ORI) e o socialismo nascente....	p.42
2.3-O período de institucionalização, o Congresso de 1975, a Constituição de 1976. p.47	
2.4 - A relação econômica com os soviéticos e a queda da URSS, a retificação e o Período Especial.....	p.49
2.5 - Fim dos anos 1990 e o século XXI.....	p.53
2.6 - O lugar (formal) do Partido Comunista de Cuba no Sistema Político Cubano e sua auto-representação.....	p.56
CAPÍTULO 3 (A educação em Cuba)	p.63
3.1 - As especificidades do sistema educacional cubano (história e estrutura).....	p.64
3.2 - Concepções pedagógicas, fins e objetivos.....	p.73
CAPÍTULO 4 (A imprensa cubana)	p.90
4.1 - O jornalismo de massa.....	p.94
4.2 - Juventud Rebelde.....	p.97

4.3 - Juventud Rebelde - modo de enunciar e análise dos enunciados.....	p.99
4.4 - Matérias Temáticas: Referência Enunciativa a Martí e Narrativas da Revolução.....	p.103
4.5 - Matéria temática Referências a Hugo Chávez e a Venezuela.....	p.106
4.6 - Matéria temática: Religião.....	p.108
4.7 - Síntese conclusiva.....	p.110

CAPÍTULO 5 (O rito político em Cuba).....

5.1 - O Ato (ritual) do 26 de Julho (Comemoração do Dia da Rebeldia Nacional)...	p.120
5.2 - A mãe e a casa de Raúl.....	p.123
5.3 - No dia seguinte ao diálogo com Rosa, o encontro com Manoel.....	p.124
5.4 - 26 de julho – O dia do Ato.....	p.127
5.5 - As etapas do Ato.....	p.128
5.6 - Análise observação do Ato.....	p.131
5.7 - Uma possível reflexão sobre os comportamentos de Rosa, Roberto e Manoel.	p.134

CAPÍTULO 6 (A religião e o Estado cubano).....

6.1 - Antecedentes históricos: etapa Colonial e etapa da república neocolonial.....	p.142
6.2 - Pensamento nacional laico (século XIX).....	p.144
6.3 - Religião no período republicano.....	p.148
6.4 - Relações das religiões como Estado cubano após a Revolução de 1959.....	p.150
6.5 - O Período da Retificação (1986-1991), o Reavivamento Religioso e o Período Especial.....	p.157
6.6 - As relações contemporâneas entre religiões, igrejas e Estado (início ano 2000).....	p.163

CAPÍTULO 7 (Reflexões heurísticas dos conceitos para o caso cubano).....

7.1 - As objeções e as possibilidades da noção de Religião da Política para o caso cubano.....	p.176
7.2 - A crítica substantivista e fenomenológicas ao conceito de Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) e suas limitações teóricas.....	p.176

7.3 - Possibilidades e limites do modelo homológico e sua crítica ao modelo analógico	p.177
7.4 - A aplicação do conceito de Religião Civil (de Bellah) e o caso de Cuba.....	p.180
7.5 - A aplicabilidade do conceito de Religião Política ao modelo comunista em geral e ao caso cubano em particular.....	p.185
7.6 - Questionamentos que relativizam a visão funcionalista totalizante do conceito de Religião Política.....	p.201
CONCLUSÃO.....	p.205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p.215
FONTES.....	p.230
ANEXOS.....	p.233

INTRODUÇÃO

Está tese possui o triplo objetivo: (1º) exibir atributos e pesquisas que explicitem que o Estado/Partido Comunista de Cuba tem o monopólio dos meios (educação, imprensa, rituais políticos públicos) de reprodução das representações, acionando para isso dispositivos simbólicos que possam organizar uma coletividade em torno dessas representações; (2º) analisar as representações através dos enunciados e das narrativas mobilizadas; (3º) uma vez executada as primeiras partes dos objetivos, examinar a estrutura supramencionada sob a óptica da Religião da Política (Religião Civil e Religião Política), ou seja, refletir sobre as possibilidades heurísticas dos conceitos da Religião da Política (Religião Civil e Religião Política).

A motivação para realização destes empreendimentos acima mencionados está relacionada à necessidade de questionamento das explicações sobre a política cubana que acionam a narrativa do Partido Comunista de Cuba de modo naturalizado, i.e., essencialista. Isto significa que essas explicações não observam a narrativa do Partido em termos de construção, mas, a encaram como um relato fiel de desencadeamentos dos fatos históricos. Ou seja, essas explicações, aqui questionadas, sobre a política cubana não levam em conta a narrativa do Partido e seus enunciados em termos de uma perspectiva que observa as “tradições como inventadas” (HOBSBAWN e RANGER, 1997).

A propósito da perspectiva da “tradição inventada”, consoante com Hobsbawn que entende por tradição inventada um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que objetiva inculcar valores e normas de comportamento, leva-se em consideração aqui a imprescindibilidade da construção de representações por estruturas de poder que lançam mão de práticas e recursos simbólicos para a execução dos seus objetivos (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p.9).

Entre essas práticas simbólicas, existem aquelas que criam uma narrativa do presente que se coloca como continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN e RANGER, 1997). A pesquisadora Velia Cecilia Bobes indica que os valores políticos gerados dessas práticas dão sentido a ordem institucional e geram atitudes solidárias aos símbolos e as instituições nacionais. Menciona ela que “particularmente nesse processo

se produzem as narrações da história pátria que implicam sempre uma apropriação e ‘reinvenção’ do passado” (BOBES, 2000, p.37).

Nessa perspectiva, aqui observada, Hobsbawm indica que significativo “é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (...), onde, segundo ele, “sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p. 14). A esse respeito, é imprescindível mencionar a observação de Rubem César Fernandes de que “todo tradicionalismo manipula as suas ‘origens’ em função das necessidades atuais” (FERNANDES, 1977, p.68).

Ademais, a importância da representação simbólica para política não está apenas nas “reinvenções das tradições e narrativas”, mas também na formulação de ritos públicos e outras estratégias que fazem parte da mesma dinâmica onde, como menciona David Kertzer, “nenhuma organização pode existir sem representação simbólica” (KERTZER, 1998), e o “simbólico institui e reforça formas institucionais como Estados, partidos e estruturas político-sociais” (CAMURÇA, 2008).

No entanto, em que pese a justificativa inicial dessa pesquisa, a motivação dela não está apenas relacionada a necessidade de compreensão da “dinâmica” do simbolismo político cubano. Além dessa causa, a execução desse trabalho se deu porque constatou-se que vários atores envolvidos direta ou indiretamente com a experiência cubana e seus simbolismos referiam-se de algum modo a ela como uma religião, ou indicavam nela “comportamentos religiosos” ou “sacralizadores”.

Entre esses atores estão desde políticos, como Fidel Castro que chega a mencionar em um determinado momento que Cuba convertera o Partido em religião (ALONSO, 1997, p.35), até pesquisadores, como a professora da Flacso especialista em Cuba Velia Cecilia Bobes que fala em sacralização do político, referindo-se a José Martí (BOBES, 2000, p.65).

Além de Bobes, entre os pesquisadores há ainda Martin Carnoy que tem a “impressão” da ocorrência em Cuba de uma estrutura rígida “muito parecida com a religião organizada” (CARNOY, 2009, p.63). A observação do pesquisador é parecida com a de cidadãos cubanos, como Reinaldo Arenas, que citam a existência de um comportamento religioso por parte das bases de formação ideológica do Partido

(ARENAS, 2009, p.84). Observa-se ainda que em Cuba os enunciados do Partido relacionados a política possuem uma linguagem com algumas referências que fazem analogias a religião, como a menção a José Martí como “apóstolo” da Independência (Juventud Rebelde, 20/01/2013).

Além dos elementos acima, que por si só já seriam suficientes para fomentar uma investigação, também mobilizam essa pesquisa: o fato de alguns pesquisadores que trabalham com o conceito de Religião da Política afirmarem que “todos os regimes comunistas fazem da sacralização da política um meio para atender ao seu objetivo último”; e a ocorrência destes especialistas em Religião da Política (Religião Civil e Política) afirmarem que Religiões Civis se assentam em “mitos, ritos e símbolos” e que em uma Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) opera “uma dramatização mítica e simbólica em sua interpretação da história e da realidade” (GENTILE, 2005, p.215-219; CATROGA, 2005; BELLAH, 1993; SIRONNEAU, 1985).

A respeito dos conceitos da Religião da Política (Religião Civil e Política), eles tem sido acionados não só por aqueles que se interessam pelos simbolismos do poder ou pelos que procuram fundamentos para a estética da política, mas também por aqueles que investigam “experiências políticas” que arrastam multidões e mobilizam símbolos (Religião Política) e por aqueles que refletem sobre a tematização indivíduo-comunidade e tratam a Religião Civil como uma proposta, um projeto moral (BELLAH, 1999; 1993). Ou seja, a utilização do conceito “como um fator de legitimação e de consenso em uma sociedade pluralista e democrática, bem como um instrumento de educação cívica sobre a ética do bem comum” (GENTILE, 2005, s/n).

Destaca-se também que a propósito dos conceitos, existem aqueles autores que diferenciam a Religião Civil da Religião Política, por considerarem que se trata de conceitos que operam em experiências históricas com traços distintos, e aqueles que avaliam como desnecessária a separação, uma vez que consideram que quando se analisa as experiências históricas se constata que elas podem ser vistas como uma mescla desses dois conceitos, conforme afirma Claude Rivière (1988).

Esta tese se baseia na formulação do pesquisador Emilio Gentile, que embora perceba que determinadas situações históricas podem ser pensadas através da junção dos dois conceitos, procurando salvaguardar as peculiaridades de cada um deles, opta

por catalogá-los (Religião Civil e Política) como categorias distintas dentro do conceito de Religiões da Política (GENTILE, 2005b, p.16). Onde, para Gentile, o que as associa, é que, “as religiões da política constituem um fenômeno moderno. Seu nascimento pressupõe a secularização, a modernização, a autonomia da esfera política com relação as religiões tradicionais e a separação estado e igreja” (2005b, p.260). O que as diferencia, para Gentile, é que:

Por **religião civil**, nós entendemos as formas de sacralização de um sistema político que garante a pluralidade das ideias, a livre competição pelo exercício do poder e a revogabilidade dos governantes de parte dos governos graça aos métodos pacíficos e constitucionais: a religião civil, por consequência, respeita a liberdade do indivíduo, coexiste com as outras ideologias, não impõe a adesão obrigatória e incondicional as suas próprias leis. A **religião política** sacraliza um sistema político fundado sobre o monopólio irrevogável do poder, sobre o monismo ideológico, sobre a subordinação obrigatória e incondicional do indivíduo e da coletividade a suas leis: ela é, de fato, intolerante, autoritária, fundamentalista, e procura impregnar qualquer aspecto da vida individual e coletiva (GENTILE, 2005b, 16). (grifo nosso).

Segundo uma síntese realizada pelo pesquisador português Fernando Catroga, no trabalho *A Religião Civil no Estado-Nação* (2005) todas as experiências políticas que se enquadram nesses conceitos¹ assentam-se em:

(...) mitos, símbolos e ritos, que põem em cena cosmogonias, antropogonias e cronologias que insinuam destinos de índole messiânica. Isto é, a partir de mitos fundacionais, todas anunciaram um ‘mundo novo’, um ‘tempo novo’ e um ‘homem novo’, e prognosticaram futuros que trarão a emancipação e a harmonia no interior da pátria e, por extensão, de toda a humanidade. Para isso, elegeram, como artífice desse papel, a nação específica que elas legitimam, e à qual uma instância (que a ultrapassa) lhes terá manifestado um destino, provenha ele do Deus-Providência, da natureza humana, dos ditames objetivamente inscritos na próxima história, ou, nas suas visões mais seculares e totalitárias, da função histórica de uma classe (stalinismo) de uma raça (nazismo) (CATROGA, 2005, p.580)

¹ Vale destacar que Catroga enquadra as diferentes experiências políticas (dos EUA, francesa, nazista, stalinista), todas, como religiões civis.

Isto posto, esta tese, levando em consideração que tanto as reflexões sobre Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) quanto as reflexões sobre o simbolismo político só são possíveis quando se examina as instituições produtoras, promotoras e reguladoras das representações e desses mecanismos, antes de refletir sobre as questões conceituais mencionadas torna-se necessário observar o modo como essa simbologia e experiência são geradas. Daí a necessidade da análise dos meios de reprodução das representações.

Deste modo, os capítulos dessa tese realizarão, em um duplo-movimento, a exibição dos atributos que determinam o monopólio pelo Partido Comunista de Cuba dos meios que criam as representações, assim como examinarão os enunciados do Partido nestes meios de reprodução, a fim de refletir sobre as Religiões da Política.

Especificamente, no primeiro capítulo - com o intuito de evitar o inconveniente de formular definições a cada passo - introduzir-se-á as propriedades dos conceitos de Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) que serão acionados no decorrer da tese.

No segundo capítulo, exibir-se-á, baseada em uma revisão bibliográfica, as características das instituições reguladoras e promotoras das representações da política cubana e a trajetória que fez com que houvesse uma identificação entre essas instituições, i.e., o Estado e o Partido Comunista de Cuba.

No terceiro, quarto e quinto capítulo, dentro do processo de duplo-movimento acima mencionado, observar-se-á através da análise das estruturas e dos enunciados da imprensa, educação e ritual como se dá o monopólio dos meios de reprodução das representações pelo Partido, bem como se há nos enunciados emitidos nesses meios indicações de traços que caracterizam uma Religião da Política, como por exemplo, a presença de elementos religiosos.

No sexto capítulo, dado a imprescindibilidade do exame das relações entre política e religião para a averiguação de uma Religião da Política, analisar-se-á a dinâmica das religiões *tout court* na sociedade cubana e a função das religiões nas estruturas de edificação do Estado.

O sétimo capítulo trará a reflexão conclusiva sobre a possibilidade de uma Religião da Política em Cuba baseada nas informações dos capítulos anteriores.

Vale destacar que os métodos utilizados nessa tese vão desde uma interpretação da literatura bibliográfica levantada, nos capítulos segundo e sexto, até análises de fontes primárias juntamente com revisão bibliográfica, nos capítulos terceiro, quarto e quinto. Toma-se aqui como análises de fontes primárias o exame sistematizado dos jornais cubanos do primeiro semestre de 2013 e as apreciações dos documentos que organizam a estrutura escolar cubana, bem como a realização de uma “pesquisa de campo” de um “ritual político” na província de Ciego de Ávila (Cuba) no ano de 2011 (Ato Comemorativo do Dia da Rebelião Nacional – 26 de Julho).

Importante ressaltar também que essa tese não tem interesse em debater a validade dos conceitos em questão (Religião Civil e Política), mas procura acioná-los de maneira heurística, ou seja, busca comparar a experiência cubana, seus simbolismos e enunciados com as noções tomadas como Religiões Cívicas e Políticas. No entanto, em alguns momentos ela provavelmente se deparará com questões relacionadas aos processos “epistemológicos” desses conceitos.

Além disso, pede-se paciência ao leitor pela utilização talvez excessiva, de notas de rodapé. Mas, procurou-se nessa tese oferecer informações que mesmo complementares possuem utilidade, e as notas talvez não desviem o leitor dos argumentos centrais do texto.

Tendo demarcado os objetivos, a justificativa, assim como o esboço dos procedimentos metodológicos e as fontes dessa tese, vale uma última advertência: esse trabalho procurou não se envolver no tom polêmico que cerca muitas vezes os escritos sobre Cuba, já que, como observou Antonio Callado no prefácio do livro *A Ilha de Fernando Morais*, “todas as orações, no que se escreve sobre Cuba, tem cláusulas restritivas, a favor ou contra”. No entanto, mesmo a procura desse não envolvimento talvez não o tenha assegurado, pelo menos indiretamente.

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO AOS CONCEITOS NORTEADORES

Como fora anunciado na introdução dessa tese, na sua primeira parte o objetivo é fazer uma análise das instituições produtoras de representações (educação, imprensa e dos rituais políticos públicos) e das enunciações emitidas por essas instituições, procurando demonstrar que o Estado/Partido cubano possui o monopólio dos meios de representação. Neste intuito o Estado/Partido aciona dispositivos simbólicos que possam organizar uma coletividade em torno dessa representação. Representação que por sua vez teve seus enunciados examinados também.

A execução dos objetivos da primeira parte dessa tese é pré-condição para o alcance do propósito colocado na segunda parte dela: refletir sobre a estrutura supramencionada sob a óptica dos conceitos de Religião da Política (Religião Civil e Política), ou seja, conjecturar sobre as possibilidades heurísticas dos conceitos mencionados, para a experiência cubana.

Para a análise a respeito do rendimento hermenêutico das noções de Religiões da Política (Religião Civil e Religião Política) para o caso cubano torna-se necessário a delimitação destes conceitos de Religião Civil e Política que serão trabalhados, já que estes possuem divergências de significados entre os pesquisadores que os utilizam. Assim sendo, a partir daqui demarcar-se-á as propriedades das noções que serão acionadas nessa tese.

O emprego dos conceitos de Religião Civil e Política produz sempre grandes controvérsias e equívocos, que vão desde questionamentos sobre a possibilidade da existência de religiões não confessionais, passando por uma certa imprecisão nas definições dos próprios conceitos (confundidos entre si, por exemplo) e que por isso sofrem a acusação de serem demasiadamente flexíveis, atributo que colocaria em dúvida a capacidade operatória dos mesmos.

Além disso, alguns estudiosos denunciam a ausência de pesquisas empíricas que respaldem os conceitos de Religião Política e Religião Civil, “a cujos propósitos proliferam mais as conceitualizações do que os dados empíricos”, segundo afirma um dos denunciantes, o pesquisador Claude Rivière (1989). Outros, como Albert Piette, reclamam à falta de uma metodologia segura que faça com que as pesquisas baseadas

nas experiências históricas relacionadas a eles tenham alguma legitimidade, não se reduzindo a “utilização metodológica de analogia não testada e explorada empiricamente, uma finalidade teórica enviesada por alguns pré-juízos ideológicos e o uso discursivo de uma metáfora que resta sempre incerta” (PIETTE, 1990, 205).

Próximos a estas críticas, existem ainda autores que advertem sobre a imprecisão conceitual ao se “confundir o problema da religião política com o problema da 'estética da política’” (GENTILE, 2005, s/n) limitando o problema das Religiões Civis e Políticas aos rituais e aspectos simbólicos e suas expressões estéticas.

Existem também posicionamentos (denominados de substantivos e fenomenológicos) contrários a utilização dos conceitos de Religião Civil e Política nas classificações de experiências históricas, por eles não darem conta da questão da essência da religião, do além, do *pós-mortem* e da existência de um Deus.

1.1-Relevância e atualidade dos conceitos

No entanto, mesmo perante tantos questionamentos, os conceitos adquiriram relevância diante dos litígios surgidos após nacionalismos religiosos e fundamentalismos teocráticos do século XX “que deram origem a uma nova onda de estudos” que viram uma “politização da religião” e uma “religiocização da política” (GENTILE, 2005, s/n). Bem como ganharam interesse em um momento em que a relação entre Religião e Estado no espaço público passou a ser uma das grandes questões dos países contemporâneos.

Interesse que pode ser observado pelos “trabalhos sobre a sociologia das religiões onde não só a religião civil, mas também a religião política conquistaram recentemente o seu próprio espaço” (GENTILE, 2005, s/n)². Isto se “dá [deu] no momento em que o conceito de religião política também é [foi] considerado legítimo por antropólogos, sociólogos e historiadores das religiões, como Jean-Jacques Wunenburger, Jean-Paul Willaime, Giovanni Filoramo e Claude Rivière, que admitem a existência de formas genuínas de religiosidade política, como uma expressão de um

² Segundo o estudioso do conceito da Religião da Política Emilio Gentile “o crescente interesse no fenômeno das religiões políticas é provado pela publicação das revistas Movimentos totalitários e religiões políticas, iniciada em 2000 e dedicada a este assunto” (GENTILE, 2005, s/n).

fenômeno mais amplo de religião secular ou formas próprias de uma ‘ressacralização’ da sociedade moderna” (GENTILE, 2005, s/n).

Importante destacar que esses conceitos voltaram a cena também quando surgiram consideráveis reflexões sobre a tematização indivíduo-comunidade em um momento histórico marcado por um individualismo liberal radical que pode trazer prejuízos éticos e morais para os novos Estados³, segundo apontam alguns autores como Robert Bellah (1999).

Vale mencionar que os conceitos de Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) só podem ser pensados dentro de um marco específico do paradigma da secularização, o que segundo Gentile (2005b, p.260), torna possível a aproximação desses conceitos, mesmo não eliminando as diferenças entre ambos, como fora destacado na Introdução.

1.2-Religiões da Política e secularização

Há uma necessária relação entre as Religiões da Política (Religião Civil e Religião Política) com o paradigma da secularização. A respeito desse paradigma, Danièle Hervieu-Léger sintetiza bem a discussão sobre ele dentro da sociologia. Na síntese que faz ela expõe que há uma compreensão de “determinada teoria da modernidade que articula, como duas dimensões de um único movimento, a trajetória histórica da racionalização e a afirmação do sujeito autônomo” que resultaria no “despojamento dos deuses” e no “desmoronamento da ‘empresa humana de criação de um cosmos sagrado” (1997, p. 31/32).

Para essa perspectiva, segundo a autora, a consequência do processo acima seria a perda da unidade e do sentido no mundo moderno de uma apreensão desse mundo como reflexo do sagrado. Assim,

a modernidade vivida apresenta-se como a experiência de um mundo cambiante, mutável, diferenciado, como a experiência de um mundo

³ Sobre Robert Bellah, autor que contribui significativamente para o aumento do interesse pelo estudo do conceito de Religião Civil, foi sua interpretação do conceito mobilizada “após as reações provocadas pela retórica religiosa do presidente George W. Bush e ao ataque terrorista de 11 de Setembro de 2001” que resultaram “no despertar do patriotismo americano, bem como o efeito do que foi recentemente definido como o “retorno da religião para a praça pública” (GENTILE, 2005, s/n).

por fazer. Esta crise da visão religiosa de um mundo unificado encontra-se em relação dialética (ao mesmo tempo ela vem dele e o torna possível) com o processo histórico que Weber e Parsons (entre outros) descreveram como sendo o da diferenciação das instituições e, muito especialmente, com o processo jurídico-político da emergência do Estado. O avanço da laicização, a separação (mais ou menos marcada, conforme os países) das Igrejas e do Estado manifestam, no plano jurídico e institucional, a perda de influência das instituições religiosas sobre a sociedade. O próprio campo religioso torna-se um campo institucional especializado e a religião um fragmento da cultura (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 32).

A síntese que Danièle Hervieu-Léger efetua acima tem como base a compreensão do processo histórico mencionado por Max Weber. Para Weber, um dos criadores da noção de secularização, ela é o “processo pelo qual a religião perde sua significação cultural e suas funções de integração social e de legitimação das ordens de dominação” (GARCIA, 2005, p.32). Segundo ele, com a secularização a religião não possui mais uma função cognitiva e de integração social, além de perder seu significado cultural, “dito de outra forma, conforme esta interpretação, o indivíduo moderno se encontraria sobre um terreno desencantado e racionalizado, diferenciado simbolicamente e deslegitimado sacramente⁴” (IBIDEM, p.18).

Com a modernidade, se estima então que o mundo deve ser regulado de uma maneira racional, segundo o que Max Weber chamou de racionalidade instrumental, ou seja, a racionalidade dos meios e dos fins (PORTIER, 2012). Para Jessé de Souza, em se tratando do racionalismo ocidental, “isto implica o fato de que todas as dimensões do pensamento e da ação humana, nos seus aspectos de natureza subjetiva, mundo social e de natureza externa, vão obedecer ao critério de instrumentalidade” (SOUZA, 1999, p.11).

Vale destacar que na “secularização weberiana”, os processos de desmagificação e racionalização vêm acompanhados, do processo de diferenciação. Weber interpreta a secularização como “diferenciação social pela qual as distintas esferas da experiência se independentizam da esfera religiosa e esta finalmente resta marginalizada fora da vida pública sem capacidade para cumprir as funções que havia desempenhado historicamente” (GARCIA, 2005, p.67).

⁴ A leitura de Weber e Durkheim aqui teve como base a tese do pesquisador espanhol Santiago García, (GARCIA, 2005, p.35).

Segundo Weber, o processo de diferenciação, juntamente com o de racionalização, são os mecanismos fundamentais do processo de secularização, que, para o autor alemão⁵, resultaria com o fim das funções cognitivas e integrativas da religião (IBIDEM, p.147).

Santiago Garcia observa que o movimento de diferenciação pode unificar as reflexões sobre secularização, mas que o entendimento específico desse processo contém variações. Como, por exemplo, o posicionamento distinto daqueles que “observam a secularização” somente como transformação do sagrado, como é o caso de Emile Durkheim, para quem “a secularização pode ser entendida como a perda da religião de sua função cognitiva, porém nunca de sua função de integração social” (GARCIA, 2005, p.32), uma vez que se ela perde sua função cognitiva, sendo substituída pela ciência, não perde a função social que cumpre, “como a religião é ação, como a religião é um meio para que os homens vivam, a ciência não pode substituí-la” (DURKHEIM, 1982, p.400)”.

Para o pesquisador Santiago Garcia, a respeito da posição de Durkheim, ele “busca contrariar esse processo de diferenciação que descrevera em A divisão do trabalho mediante uma ‘religião civil’ que cumpra uma função simbólica integradora” (GARCIA, 2005, p.117).

Assim sendo, para Durkheim, que opera com uma noção de sagrado que procura dar conta da permanência do religioso, há a existência da função da religião como integração, mesmo que para isso o sagrado tenha que se deslocar para outras esferas. Deste modo, “frente a tese da secularização que Weber defende, Durkheim sustenta a tese da transformação do sagrado” (IBIDEM, p.116) como possibilidade de se refletir em termos de secularização⁶.

⁵ Alguns intérpretes de Weber referem-se ao processo de desencantamento, desmagificação e ao processo de racionalização como se fossem a mesma coisa. Onde há uma aceitação tácita da equivalência entre desencantamento e racionalização. F.H. Tenbruck assinala que embora em alguns momentos os processo sejam equivalentes, Weber distingue desencantamento religioso e racionalização ocidental, onde, segundo Tenbruck “o processo de desencantamento, que tem implantado seu próprio curso de racionalização, é uma parte do processo global de racionalização que tem acontecido no Ocidente. Como bem mostrou Weber, o processo de desencantamento teria seu ponto final com a ‘ética protestante, isto é, no momento em que outras formas de racionalização estavam só em seus começos” (GARCIA, 2005, p.75).

⁶ Vale destacar que o embate entre os dois pensadores nunca existiu, ambos aparecem aqui de modo comparativo. Importante ressaltar que se Weber procurou indicar as mudanças sociais que ocorreram da forma mágico-religiosa até as religiões universais, Durkheim a partir de uma definição de religião específica procurou encontrá-la no cerne de outras religiões em distintas sociedades. Assim sendo, se Durkheim estabelece em algum momento a distinção entre religião e magia, é com o intuito de procurar uma definição universal de religião. Onde, “enquanto a religião implica a criação de laços de união entre

Em Durkheim⁷ a separação da realidade em duas esferas, sagrado e profano⁸, bem como a ideia de comunidade moral e o aspecto coercitivo do religioso são as propriedades fundamentais para a constituição religiosa.

A respeito da ideia de comunidade moral como traço religioso, seria ela, para Durkheim, inclusive o que diferenciava a religião da magia, uma vez que esse traço permitia o compartilhamento de crenças que construía uma coletividade. Relacionado a isso, a religião acaba tendo um aspecto coercitivo, já que tem sua origem “nos estados de alma coletiva e não nos sentimentos individuais”, uma vez que enquanto as coisas sagradas são estabelecidas pelo coletivo, as profanas são vividas pelo indivíduo.

Será esse aspecto integrador do sagrado que o dotará de uma condição de elemento necessário, ou seja, para Durkheim o sagrado não pode desaparecer, uma vez que “só graças a um âmbito numinoso é possível a integração social” (GARCIA, 2005, p.139). Deste modo, com as mudanças religiosas da modernidade esse traço abre “a possibilidade, e a necessidade, de uma tradução em termos laicos da expressividade e funcionalidade que tem propiciado as religiões históricas”, que se nas sociedades pré-modernas se acessa “o sagrado através da simbologia teísta própria das religiões históricas, com a modernidade esse âmbito sacral deve ser administrado por novos referentes laicos⁹” (IBIDEM, p.139).

os membros que compartilham ditas crenças, no caso da magia, a clientela dos magos não se constitui nunca como coletividade. A religião, conclui Durkheim, implica a ideia de comunidade moral, ou seja, a ideia de Igreja”(GARCIA, 2005,101). Para formular essa definição geral de religião, Durkheim analisa o totemismo, que para ele era o sistema religioso mais simples dos conhecidos que pertencia a sociedade mais simples (IBIDEM, 2005,105). Onde, “as crenças (totêmicas) são de natureza manifestadamente religiosa, já que implicam uma classificação das coisas em sagradas e profanas” (DURKHEIM, 1982, 157).

⁷ De acordo com a concepção durkheimiana, a “sociedade necessita de um centro. Ou seja, a ideia que as sociedades se estruturam a partir de um centro sagrado que permite a integração e a concepção da sociedade como um ente moral, que junto com a forma de Durkheim conceber a mudança social, são relevantes para compreender sua teoria da sociedade” (IBIDEM, p.130).

⁸ Para ele, “o que define o sagrado é sua relação com o profano em termos de heterogeneidade absoluta, antagonismo e intangibilidade. Entre ambas esferas há uma diferença radical que faz delas realidades opostas entre as que não pode observar contato algum, sob pena de perder sua própria natureza” (GARCIA, 2005, p.101). Segundo Durkheim, a respeito da relação do sagrado com o surgimento da religião, “a força religiosa é o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Para objetivar-se, ele se fixa sobre um objeto, que se torna sagrado” (SANCHIS, 2003, p.44).

⁹ “...na teoria da sociedade de Durkheim se fazia necessário a existência de alguma autoridade moral que permitira a integração social. Essa necessidade não só incumbia as sociedades tradicionais baseadas na solidariedade mecânica, mas também nas sociedades modernas baseadas na solidariedade orgânica”(IBIDEM, p.140).

Assim sendo, “a interpretação do processo de secularização toma uma orientação radical na obra de Durkheim”, (IBIDEM, p.87) uma vez que só há lugar para falar de secularização em seu pensamento caso se utilize como referência “o processo de declive de uma determinada forma de religião, como pode ser a cristã, ou a perda de sua função cognitiva” (IBIDEM, P.115), uma vez que, a “modernidade favorecia o nascimento de novas religiões, mesmo fora do campo tradicional das religiões históricas, como foi o caso da Revolução Francesa” (GENTILE, 2005b, p.49).

Posto isso, se a secularização weberiana observa a perda das funções cognitivas e integradoras da religião, a “posição” durkheimiana não observa a perda da função de integração social da religião, ou melhor dizendo, do sagrado. Para Durkheim, “a secularização, entendida em um sentido amplo que faz referência a religião em geral, não era um processo que estivera tendo lugar nas sociedades modernas. Segundo Durkheim, nos encontraríamos somente ante uma transformação de símbolos no que se vive a experiência do sagrado” (GARCIA, 2005, p.114).

1.3-Interpretações contemporâneas do processo de secularização - Da ausência da religião a transferência do sagrado

O debate hodierno a respeito do processo de secularização e suas consequências pode ser dividido em dois pólos. De um lado existem aqueles que consideram que a secularização pode ser entendida como “mundanização” dos valores religiosos, “como no caso de R.N. Bellah com seu conceito de religião civil” (IBIDEM, 2005). E de outro lado, onde se situa N. Luhmann para quem a “religião aparece como subsistema social mas, sem capacidade de cumprir a velha função integradora que caracterizava as velhas éticas religiosas. Este debate também pode ler-se em termos de privatização da religião (T. Luckmann) ou do seu retorno a esfera pública (J. Casanova)” (IBIDEM, p.2005).

Entre os autores que “relêem” a noção de secularização¹⁰, alguns observam níveis distintos da secularização (Dobbelaere), outros interpretam a secularização como

¹⁰Tschannen observa que os teóricos do paradigma da secularização tem em comum o compartilhamento do processo de diferenciação. “Este autor entende que dita teorização sobre secularização tem seu fundamento em uma comunidade de investigação identificável. Os autores portadores desse paradigma são B. Wilson, K. Dobbelaere, R. Fenn, T. Luckmann, D. Martin, P. Berger, T. Parsons e R.N. Bellah. Ainda que esse três últimos não pertençam a dita comunidade de investigação, O. Tschannen os considera como portadores passivos do paradigma já que a maior parte de suas formulações teóricas tem sido aceitas pelos portadores ativos de dito paradigma”(IBIDEM, 147).

a decadência da religião no mundo moderno, decadência resultante da falta de plausibilidade e significação social, entre esses autores destaca-se Peter Berger, Steve Bruce e Brian Wilson.

Existe um grupo de autores, como T. Luckmann e N. Luhmann, que observa a secularização como processo de privatização e subjetivação do religioso, onde a religião se concentraria e se desenvolveria em uma esfera própria, seu significado último seria mais sincrético, longe de um modelo oficial, o que até substituiria a religião oficial, uma vez que não se submeteria a um controle central.

Há ainda um outro grupo de autores que averigua que a religião, tanto em sua forma tradicional quanto na secularizada, continua a permitir uma integração nas/das sociedades diferenciadas. Nesse último grupo de autores, embora seus componentes coincidam em afirmar que a secularização não pode mais ser interpretada como privatização da religião, eles divergem quanto ao lugar da religião na esfera pública, uma vez que alguns afirmam a presença de religiões civis (Bellah), enquanto outros vêem o retorno das antigas religiões à esfera pública ou a institucionalização no público dos valores religiosos (Casanova e Parsons, Habermas¹¹) (GARCIA, 2005).

A respeito desse último grupo, para J. Casanova, considerado representante do paradigma da recomposição, mesmo que se leve em conta o fator da diferenciação, com o retorno da religião à esfera pública existem outras alternativas de integração, além daquelas observadas pelos funcionalistas americanos. Deste modo, de acordo com Casanova, não existem motivos para se associar diferenciação com privatização (como fazem Luckmann e Luhmann) uma vez que “à diferença da diferenciação secular, que permanece como tendência estrutural que serve para definir a mesma estrutura da modernidade, a privatização da religião é uma opção histórica, uma ‘opção preferida’, certamente, porém uma opção não obstante” (IBIDEM, p.167).

Ainda nesse último grupo, existem aqueles catalogados como funcionalistas norte-americanos, para quem “a secularização deve interpretar-se não como perda da religião, mas como generalização de valores e ideias religiosas e sua institucionalização no âmbito público-político”. Dentre eles pode-se mencionar Talcott Parsons e, em menor

¹¹ Em artigo publicado Philippe Portier indica que Habermas demonstra “um resgate do religioso como componente importante na estruturação de um espaço público pós-secular. A razão disto encontra-se no fato que a religião, segundo Habermas, constitui uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos e um contexto de crise da razão secular” (PORTIER, 2013, p.1)

medida o durkheimiano e pensador da Religião Civil, Robert Bellah¹² (IBIDEM, p.164).

Segundo Emilio Gentile:

A interpretação funcionalista [advinda de Durkheim] considera a origem de todo fenômeno religioso como uma criação totalmente espontânea de uma coletividade unida e, nesse sentido, não exclui a possibilidade de ver nascer novas religiões que sacralizam a sociedade ou a política. Com efeito, é da teoria funcionalista que se são reclamadas a maior parte dos especialistas da religião civil, considerada como um sistema de crenças, de mitos, de princípios e de comportamentos simbólicos que exprimem os valores fundamentais de uma sociedade (2005b, p.45).

No domínio específico das Ciências Sociais, além dos significados de secularização que o compreendem como “eclipse do sagrado, autonomia do profano, privatização da religião, retrocesso das crenças e práticas religiosas, mundanização das próprias Igrejas¹³” (CATROGA, 2006, p.8), há um outro sentido dado à secularização que mais se aproxima da concepção do terceiro grupo mencionado. É aquele que observa “a transferência de categorias teológico-religiosas do universo da transcendência para o mundo da imanência histórico-política” (IBIDEM, p.9).

Diante do significado supracitado de secularização, pode-se compreender as Religiões da Política (Religião Civil e Religião Política) como implicações da modernidade-secular, onde alguns autores interpretam que as “Religiões Políticas foram uma consequência extrema do humanismo secular, que renunciou à religião de Deus, mas depois foi obrigado a inventar novas religiões, a fim de satisfazer a necessidade de fé das massas, bem como o poder legítimo de novos chefes” (GENTILE, 2005, s/n). Assim, dentro dessa perspectiva, é possível alegar que:

¹² “O próprio O. Tschannen assinala que os autores que trabalham a partir do que considera núcleo central do ‘paradigma da secularização’ compartilham uma definição substantiva de religião, enquanto que aqueles que trabalham nas ‘margens’ do paradigma fundamentam suas abordagens em uma definição funcional (Tschannen, 1992, p.61). Estes últimos são T. Parsons e R.N. Bellah, considerados por O. Tschannen como portadores passivos desse paradigma. A questão em que nos encontramos é a da delimitação das fronteiras de dito paradigma. Tal e como assinalou, as diferentes definições guardam uma estreita relação com uma determinada interpretação de secularização que descansa em certos pressupostos teóricos que no caso de T. Parsons e R.N. Bellah derivam da assunção do legado durkheimiano” (GARCIA, 2005, p.148).

¹³ “É importante, porém, prevenir que a secularização se deve distinguir de secularismo, termo criado pela Londoner Secular Society, fundada por G.J. Holyoake em Londres em 1846, cujo programa resumido nesse termo consistia em ‘interpretar e regular a vida prescindindo tanto de Deus quanto da religião’ (CATROGA, 2006, p.8).

na era moderna, a política, depois de conquistar sua autonomia institucional em relação à religião tradicional, em certos momentos importantes da história contemporânea, a partir da Revolução Americana até os dias atuais, tem adquirido a aura de sacralidade até ao ponto de afirmar, de forma exclusiva e completa, como foi o caso com os movimentos totalitários do século XX, a prerrogativa de definir o sentido último e a meta fundamental da existência humana na Terra. Este conceito não se refere à mobilização política das religiões tradicionais, mas às modernas ideologias e movimentos políticos que adaptaram hábitos religiosos para fins seculares (GENTILE, 2005, s/n).

Com relação a essa última perspectiva que observa que a “modernidade tem trazido consigo novas formas de religião ou sacralidade” - perspectiva que tem entre seus teóricos Robert Bellah e J.P. Sironneau - ela “tem querido ver os novos sistemas de significado que cumprem as funções que nas sociedades pré-modernas desempenhavam as religiões históricas. Isto é, as religiões seculares dotariam de sentido as experiências liminares, especialmente a morte e a aspiração a imortalidade, e proporcionariam o novo cimento integrador das sociedades modernas” (GARCIA, 2005, p.169).

É justamente esse ponto que interessa a essa tese, e que agora será desenvolvido a fim de evidenciar como esses movimentos políticos podem ser vistos como Religiões da Política (Religião Civil e Religião Política).

1.4-Religiões da Política: Religião civil e Religião Política

As Religiões Civas e Políticas fazem parte de um fenômeno que implicou na mudança, de acordo com Marramao, dos “centros de gravidade do sagrado das instituições (e crenças) religiosas pelas mundanas” o que segundo o mesmo autor, “constitui uma das implicações hermenêuticas fortes das ‘teses da secularização’ (GARCIA, 2005).

Jean Pierre Sironneau, um dos autores centrais do conceito de Religião Política, compreende que “o desenvolvimento das religiões políticas tem de ser teorizado no marco de uma determinada interpretação da secularização” (IBIDEM, p.172), uma vez que as religiões políticas são equivalentes funcionais das grandes religiões (SIRONNEAU, 1985, p.271) e que “a secularização leva consigo o declive ou a

degradação das religiões históricas, porém não ao desaparecimento do sagrado, já que esse se movimenta da esfera religiosa a outras esferas. Especialmente a esfera política que recebe as maiores transferências de sacralidade” (GARCIA, 2005, p.172-173).

Já para Robert Bellah, pesquisador da Religião Civil, a religião sobrevive ocupando um lugar central no âmbito público-político assegurando a manutenção da unidade da sociedade (IBIDEM, p.165). Robert Bellah constrói seu referencial de Religião Civil tomando o conceito de Religião Civil de Rousseau¹⁴ e influenciado por uma leitura de Durkheim, que de acordo com o pesquisador Santiago Garcia foi o grande teorizador e máximo inspirador de teóricos como Bellah, possibilitando reflexões que observavam a sacralização de elementos não religiosos (IBIDEM, p.176).

Será essa possibilidade aberta por Rousseau¹⁵ que possibilitará¹⁶ a Bellah, conjuntamente com a leitura de Durkheim e de Tocqueville¹⁷, edificar seu construto

¹⁴ A Religião Civil é para Rousseau “uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado quem neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes - mentiu às leis” (ROUSSEAU, 1973, p. 150). Rousseau indicou a existência de três tipos de religiões: 1- a religião do homem (ou religião natural) que é a religião do Evangelho, “o verdadeiro teísmo”, 2- a religião do cidadão (religiões dos “primeiros povos”), que Rousseau chamou de direito divino civil ou positivo e que Catroga identifica como as religiões pagãs da Pólis e do Império, e mesmo o judaísmo e o islamismo. 3- a religião sacerdotal (o cristianismo histórico). A religião civil de Rousseau é uma espécie de síntese entre a primeira e a segunda (religião do homem e a religião do cidadão), excluindo a terceira, pois a primeira do verdadeiro evangelho faz com que os homens se reconheçam todos como irmãos e que por isso nada dilacere a sociedade que os une, e a segunda é contentora do “culto divino ao amor das leis” e cultua a pátria como cultua Deus, enquanto a terceira, recusada por Rousseau, nega a unidade social, pois: “dá aos homens duas legislações, duas cabeças, duas Pátrias, e os curva a deveres contraditórios, tolhendo-lhes ser pares devotos e cidadãos” (ROUSSEAU, 1973, p.146). O filósofo estabeleceu como dogmas positivos da sua religião “a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato e das leis” (IBIDEM, p. 150).

¹⁵ “A concepção de soberania fundada pelos teóricos modernos do Estado absoluto levou as bases da sacralização da política. Ela é integrada aos conceitos teológicos secularizados que transmitiram para o Estado propriedades divinas, conferindo assim um caráter sagrado independente da Igreja (GENTILE, 2005b, p.58).

¹⁶ Parte do pensamento social do século XIX encontra inspiração em Rousseau, tematizando a relação indivíduo-sociedade com o recurso à idéia de comunidade como instância de compartilhamento de normas e valores, de uma moralidade que se apóia (em) e promove a solidariedade. Durkheim (1893), por exemplo, considera possível a reação ao individualismo e a superação da anomia com o reforço às regras e à moralidade da divisão de trabalho através das corporações ou às crenças e sentimentos comuns sintetizados na religião. Também Tocqueville (1835) valoriza as organizações comunitárias como organismos intermediários da sociedade e o associativismo americano como promotor de uma sociabilidade concorrente com o individualismo (PEREIRA LEITE, 1998, s/n.).

¹⁷ A respeito de Tocqueville, que foi inspirado em Rousseau e inspirou Robert Bellah (já que Bellah retoma a idéia central de Tocqueville sobre a importância da religião na formação da nação norte-americana) o pesquisador Rubens Barboza Filho aponta que o anticontrualista francês indicara ter visto

teórico, uma vez que Bellah, “segundo os passos de J.J. Rousseau, entendia a religião civil como um conjunto de crenças, símbolos e rituais que sacralizam a comunidade nacional conferindo uma meta transcendente ao processo político” (GARCIA, 2005, 177).

Destaca-se o pensador norte-americano por que “com a obra de R.N. Bellah surge o interesse contemporâneo pela religião civil como fruto de uma elaboração teórica que pretende dar conta de uma realidade histórica” (IBIDEM, p.175) e a “noção de religião civil, assim como revisitada por Robert Bellah (1970), é provavelmente a mais amplamente reconhecida reflexão contemporânea sobre a relação entre religião, identidade nacional e política nos EUA (REINHARDT, 2011, s/n).

1.5- A Religião Civil formulada por Robert Bellah: de Rousseau a Tocqueville e Durkheim

Tocquevilliano confesso, Robert Bellah vê na religião “uma das fontes principais de sentido, individual e social. [Sendo esse] o primeiro pressuposto que subjaz sua obra, [pois, para ele]: ‘de uma ou de outra forma, os homens tem que ter um sentido de totalidade se querem viver, devem ter algo em que crer e pelo que comprometer-se’” (BÈJAR, 1996, p.79). Adicionado a este pressuposto, um outro, “- de raízes durkheimiana- se baseia na convicção de que a sociedade deve descansar em um conjunto de valores comuns e normas institucionalizadas”(IBIDEM, p.79).

Robert Bellah, agregando os pressupostos tocquevilliano e durkheimiano à ideia de lei fundada na moral e numa liberdade associada a um fim moral, se orienta para construir o entendimento de Religião Civil. Este assume em seu pensamento uma certa dualidade, posto que nele ela é simultaneamente “uma chave analítica e uma proposta” (MATA, 2000, p.4).

nos Estados Unidos da América “a correção da predominância do puro interesse pela presença da cooperação social” e que observou que a “legitimidade desta sociedade do interesse bem compreendido encontra-se profundamente enraizada numa ‘religião civil’, ou seja, na dimensão dos sentimentos” (BARBOZA FILHO, 2008, p.22). Para Rubens Barboza Filho: “Ele [Tocqueville] consegue surpreender e revelar a auto-representação mítica dos Estados Unidos, que se vê como sociedade perfeitamente de acordo com a vontade de Deus, e a permanente disposição dos norte-americanos para mobilizar o paradigma bíblico como inspiração de suas festas, liturgias e representações, destinadas a estimular o desenvolvimento de uma virtude republicana capaz de corrigir o caráter puramente competitivo do interesse” (IBIDEM, p.21).

Edificada sobre uma concepção baseada em uma “religião que fornece sentido a vida, valores que fundem a coesão da sociedade, lei que expressa os fins morais dos homens e uma liberdade com um sentido transcendente” (BÈJAR, 1996, p.79) a Religião Civil de Bellah está ancorada na “estrutura holística” da sociologia do pensador. E é através dela que ele analisa a tematização individualismo-comunitarismo¹⁸, onde para ele,

a solidariedade entre indivíduo e comunidade não resultaria, pois, de um imperativo ético (Rousseau) ou da articulação estatal de uma mediação entre interesses privados em conflito (Marshall). Nem produto de uma pactuação com base em escolhas racionais (Offe), nem cooperação derivada da divisão do trabalho (Durkheim). Em suma, nem o indivíduo como ator, nem o sistema (social/político) em operação. Bellah pensa os vínculos entre indivíduo e sociedade, enfatizando a dinâmica propriamente cultural e, nesse sentido, reinventa a religião civil a partir da fraternidade, da solidariedade e do exercício do civismo na sociedade civil (LEITE, 1998, s/p).

Robert Bellah se aproxima de Rousseau por não considerar a religião civil como uma instância salvífica, e destaca que o discurso sobre Deus aparece sempre como elemento ordenador. Rompendo assim com qualquer possibilidade de compreensão de Deus relacionado a alguma religião privada específica. Para Bellah, “o princípio da separação de igreja e Estado garante a liberdade de crença e associação religiosas, mas ao mesmo tempo desvincula de modo claro a esfera religiosa, que é considerada como sendo essencialmente privada, da esfera política” (BELLAH, 1973, s/n.).

a separação da igreja e do Estado não tem negado ao reino político uma dimensão religiosa. Apesar de questões de crenças religiosas pessoal, culto e associação serem considerados assuntos estritamente privados, há, ao mesmo tempo, certos elementos comuns de orientação religiosa que a grande maioria dos americanos

¹⁸ Como já afirmamos, para Tocqueville, a religião teve papel fundamental na formação e estruturação da sociedade norte-americana, pois, com um caráter organizador, incorporou os predicativos da liberdade e tolerância necessários e acionados à nova nação e os fortaleceu com seu espírito agregador e comunitário. Tocqueville menciona na obra *Democracia na América* um documento que, segundo ele, demonstra a primeira preocupação dos imigrantes puritanos na América em formarem uma sociedade: Nós, abaixo-assinados, que pela glória de Deus, desenvolvimento da fé cristã e honra da nossa pátria, empreendemos o estabelecimento da primeira colônia nessas regiões longínquas, convimos, pela presente, por consentimento mútuo e solene, e diante de Deus, formar-nos em corpo de sociedade política, com o fito de governar-nos e trabalhar para a satisfação de nossos intentos; e, em virtude deste contrato, convimos promulgar leis, atos, regulamentos e instituir magistrados, segundo as necessidades, aos quais prometemos submissão e obediência (TOCQUEVILLE, 1985, p.193).

compartilham. Tais elementos tem exercido um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e ainda fornecem uma dimensão religiosa para toda a estrutura da vida americana, incluindo a esfera política. Essa dimensão religiosa pública é expressa em um conjunto de crenças, símbolos e rituais que estou chamando de religião civil americana (BELLAH, 1973, s/n).

O pesquisador Bruno Reinhardt destaca que Bellah ao caracterizar a conexão entre Religião Civil e cristianismo toma emprestado elementos “(...) ‘seletivamente da tradição religiosa de modo que o norte-americano médio não veja conflito entre as duas’ (Bellah, 1970, p.181). Esta seletividade permite à religião civil conservar sua ‘natureza não sectária’, sendo ‘em nenhum sentido cristã’ (Bellah, 1970, p.174) e conectando-se com a hermenêutica bíblica de modo apenas analógico” (REINHARDT, 2011, s/n).

Robert Bellah observa que na “América são significativas tanto as experiências comunitárias (organizações intermediárias, small cities, “comunidades de memória” e de “esperança”), quanto diversas vertentes do individualismo (bíblico, republicano, utilitarista e expressivo)” (LEITE, 1998, s/n.). Para o autor¹⁹, peculiarmente nos Estados Unidos combinam-se a vertente supracitada do individualismo bíblico numa mistura de cultura cívica. Onde, segundo a pesquisadora Márcia Pereira Leite:

a particularidade cultural dos Estados Unidos em relação ao contexto europeu muito mais secularizado, que constitui a referência das reflexões de Marshall e de Offe, seria portanto a existência de uma “dimensão religiosa pública”: “elementos comuns de orientação religiosa” compartilhados pela maioria dos americanos, que desempenharam “um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e ainda propiciam uma dimensão religiosa para a estrutura da vida americana (LEITE, 1998, s/n).

A respeito da Religião Civil norte-americana vista por Robert Bellah, o pesquisador Bruno Reinhardt menciona que:

O termo designa e fornece uma abordagem funcional para o apego da população local aos valores republicanos e à história da sua incorporação em solo nacional, qualidade acessada por Bellah principalmente através da linguagem carregada de teor teológico que caracteriza a política partidária naquele país (2). De acordo com o célebre artigo²⁰, os axiomas político-teológicos que sustentam o

¹⁹ A autor fala em 3 linhas centrais para a compreensão da cultura norte americana: a tradição bíblica, a tradição republicana e o individualismo moderno.

²⁰ “O artigo é focado na análise de “rituais”, mais especificamente em como a palavra “Deus” é empregada por líderes políticos dos EUA em tais circunstâncias: “Considerando a separação entre Igreja e

imaginário da religião civil americana são: i) os valores formativos dos Estados Unidos (tais como liberdade, igualdade e justiça) têm uma base transcendental; ii) a soberania da nação norte-americana é atribuída, em última instância, a Deus, situando-se além da vontade geral e de outros centros discursivos típicos da modernidade secular; e iii) os EUA são responsáveis por portar este desejo providencial de Deus na terra (Bellah, 1970, p.171-2) (REINHARDT, 2011).

Na religião civil norte-americana, Robert Bellah indica que a dimensão religiosa pública estaria na intercessão da institucionalização oficial governamental, que pode ser percebida nas referências religiosas, nos primeiros documentos oficiais e nos documentos atuais das estruturas governamentais (BELLAH, 1973, s/n). De acordo com Reinhardt,

Bellah adiciona à crítica republicana de Rousseau ao individualismo liberal uma hipostasiação tipicamente durkheimiana do social quando postula a existência de uma energética religião secular na América, que sustentaria a sua vida política sobre valores absolutos e missionários. Assim, a religião civil encontraria seu *corpus* escrito na Constituição e na Declaração da Independência e sua linhagem profética nos *founding fathers* e em outras personalidades carismáticas da história política local (REINHARDT, 2011).

Bellah definiu como religião civil americana, um conjunto de crenças e de símbolos “a que nem sequer faltam os seus profetas e os seus mártires, os seus grandes acontecimentos e os seus lugares de memória, nem práticas rituais que pontualizam o calendário cívico através de selecionadas evocações, as quais, nas suas diversidades, põem em cena uma auto-representação da América...” (BELLAH, 1993, s/n).

Bellah menciona dados que vão desde os discursos de posse dos presidentes da república, com referências religiosas, como um “pontífice máximo”, ou a existência de pais fundadores e seus mitos de fundação (in God we trust) e destino manifesto, até as venerações de heróis cívicos em rituais e imaginários de um povo eleito. Outras “leituras” da Religião Civil dos Estados Unidos se aproximam da de Bellah, uma vez que, a respeito da Religião Civil norte-americana:

Concretamente, ela objetiva-se em discursos, inscrições em monumentos, em produções filatélicas e numismáticas, em frequentes

Estado, como pode um presidente sequer usar de modo legítimo a palavra Deus? A resposta é que a separação entre Igreja e Estado não nega ao campo político uma dimensão religiosa. (...) Esta dimensão se expressa através de um conjunto de crenças, símbolos e rituais que estou chamando aqui de a religião civil americana” (Bellah 1970:171) (REINHARDT, 2011).

citações religiosas (retiradas do seu contexto e utilizadas nas mais diversas sessões públicas), na veneração de heróis cívicos e no uso paradigmático de suas vidas, no culto sacrificial da Pátria (consubstanciado na veneração dos veteranos das guerras), na utilização de edifícios e lugares públicos como espaços de oração, na gestão qualitativa do calendário, etc. Por outras palavras: ela traduz em símbolos (como hinos e bandeiras), em ritos (como as sessões solenes, os discursos inaugurais, as paradas), em múltiplas expressões iconográficas, em fortes investimentos comemorativos, bem como num intenso culto cívico dos mortos na guerra e na freqüente sacralização da linguagem político-ideológica, mormente na que qualifica o sentido do destino histórico da América. De fato, o paradigma bíblico, com sua promessa no advento da Jerusalém Celeste, tem sido a fonte por excelência dos discursos político americano (CATROGA, 2005, p.530).

A propósito da religião civil dos Estados Unidos da América, fatores como a imigração inglesa de causa religiosa, o puritanismo e a crença na predestinação, o valimento iluminista, tudo isso influenciando a formação das comunidades, tendo sido a religião o “elemento estruturante da sociabilidade americana” (CATROGA, 2005, p.525), desembocou numa religião civil de cunho teísta. Segundo Gentile,

Ainda que a religião civil dos Estados Unidos derive do protestantismo e tenha sofrido, durante mais de um século, forte influência em sua relação com o puritanismo e a tradição bíblica, ela se destaca, com o tempo, desta referência explícita e concreta para tornar-se um credo puramente cívico coexistindo com as confissões cristãs e não cristãs. Na liberdade que reconhece o Estado a todas as religiões, ele respeita as religiões tradicionais, cristãs ou não, enquanto que aquelas, por sua parte, rendem homenagem a sacralidade da nação, a suas instituições e seus símbolos: a bandeira dos Estados Unidos é exibida em inúmeras igrejas, acima do altar ou do púlpito (GENTILE, 2005b, p.13).

Para o pesquisador Fernando Catroga, a religião civil americana supõe um ente supremo, chegando a ser “mais fiel a Rousseau do que a Locke, porque este limitava a opção religiosa à esfera da consciência, neutralizando religiosamente o Estado, ao passo que, para o pensador francês, só a vigência de uma religião civil garantiria a santificação do contrato” (CATROGA, 2005, p.528).

Assim sendo, a peculiaridade norte-americana do fundamento teísta - além do que menciona Bellah que a religião civil norte-americana não foi anticlerical nem ativamente laica, tendo sempre extraído da tradição religiosa um fundo ético que

contribuiu para a edificação do Estado - a diferencia de outras religiões civis, como, por exemplo, da religião civil francesa²¹, segundo Fernando Catroga.

A respeito da religião civil norte-americana, ela não tenta “substituir as religiões existentes, senão que se apropria e toma seus valores e simbologia da religião fundante, embora os dilua enquanto simbologia e valores da nação” (GUIGOU, 2000, s/n). Além disso, nos Estados Unidos há o já mencionado fundamento teísta de um deus transcendente como base da sociabilidade que permeia um sistema que aceita a coabitação entre as igrejas e passa a ser o elo entre as diversidades.

Na religião civil dos Estados Unidos há a “expressão de uma esfera religiosa que sacraliza as instituições da República, ofertando as categorias, os mitos, os princípios e os valores que permitem a nova nação justificar sua origem, seu papel e missão na história da humanidade²²” (GENTILE, 2005b, p.65).

Assim sendo, encontra-se nos Estados Unidos “a colocação de um princípio transcendente como trave-mestra da moral pública e da sociabilidade [que] pôde dissociar-se das religiões eclesiais, sem quaisquer propósitos de índole sucedânea ou concorrencial, ao contrário do que aconteceu com a Revolução Francesa” (CATROGA, 2005, p.529). No tocante a privatização do religioso, no caso dos Estados Unidos, não houve “abstração de valores e conteúdos religiosos confessionais, mas [uma desdogmatização], ou seja, tornaram-se instâncias da nação” (GUIGOU, 2000, s/n).

A perspectiva de Robert Bellah a respeito da Religião Civil norte-americana que tem como atributo principal à compreensão de uma “dimensão religiosa pública”, será

²¹ Catroga é da perspectiva que observa toda mobilização simbólica do Estado-Nação como uma Religião Civil, sem praticamente fazer distinção desse conceito com o de Religião Política, assim sendo, menciona o caso da Religião Civil na França. Sem querer contrariar a perspectiva do autor, essa tese optou pela diferenciação entre os dois conceitos, e por isso, pela noção de Religião Civil de Robert bellah. A respeito da perspectiva de Catroga, ele observa a dita Religião Civil Francesa e constata que há uma distinção fundamental entre o evento norte americano e sua revolução (1776) e a dinâmica de reestruturação da França pós-revolução (1789). Já que no caso da França houve um movimento de abolir o papel do cristianismo, sobretudo do catolicismo, pois: “com efeito no caso francês, não se tratará somente de separar o Estado das confissões, mas de lutar para o distinguir da própria religião, devido à força de um catolicismo hegemônico no plano espiritual e os seus interesses de cariz temporal” (CATROGA, 2005, p.563). Para Catroga, “foi esta tensão que deu à luz a nova religião civil à francesa, a qual, como não podia deixar de ser, foi sendo dotada do seu Panteão, da sua martiriologia, da sua hagiografia, da sua liturgia (multiforme e ambígua), dos seus templos, das suas estátuas, frescos e nomes de rua, dos seus manuais escolares, dos seus mitos e ritos, tudo colocado ao serviço de uma prática educativa que se queria permanente (CATROGA, 2005, p.565)

²² “A dimensão religiosa da democracia americana, de acordo com Tocqueville, não concerne as suas instituições políticas e seu funcionamento, mas implica a completa interpretação do sentido da história americana, da Revolução e da nova era inaugurada pela fundação dos Estados Unidos”(GENTILE, 2005, p.65).

uma referência utilizada para a reflexão sobre a possibilidade da aplicação do conceito de Religião Civil para o caso cubano. Além desse conceito, refletir-se-á também sobre a aplicabilidade do conceito de Religião Política, sobretudo aquele estruturado por Jean-Pierre Sironneau, um dos seus principais estudiosos.

Embora, como já fora mencionado, existam pesquisadores que se opõem a diferenciação entre Religião Civil e Religião Política, essa tese se orienta pela conceitualização de Religiões da Política que observa o surgimento de Religiões Cívicas e Religiões Políticas como parte de uma “dinâmica” de “sacralização da política” na modernidade com o processo de secularização²³. Onde, “diversas formas de religiões da política tem feito sua aparição na sociedade moderna, em situações históricas precisas”, e que de acordo com a perspectiva assumida nesse trabalho, são “diferenciadas em duas categorias principais – religiões cívicas e religiões políticas-, de acordo com sua atitude com respeito as religiões tradicionais, e sua maneira de considerar a relação entre a autoridade e a liberdade, o indivíduo e o Estado” (GENTILE, 2005b, p.15).

Conforme essa perspectiva, as formas de Religiões da Política surgem em situações históricas precisas, onde, por exemplo, embora o conceito de Religião Civil tenha aparecido potencialmente no século XVII e diretamente no século XVIII com Rousseau, ele foi reinaugurado por Robert Bellah em meio às crises políticas e morais da sociedade norte-americana, uma vez que “a religião civil americana é o primeiro exemplo histórico contemporâneo de uma religião da política” (IBIDEM, p.14). A propósito, o pesquisador Emilio Gentile se pronuncia da seguinte forma:

Eu não acredito que é possível contestar que Robert Bellah é o pai fundador do renascimento do conceito de religião civil, mesmo se o fenômeno americano que queria descrever com tal termo foi igualmente estudado por outros estudiosos americanos, como Will Herberg , Sydney Mead e Martin Marty, que o definiu usando outros termos. No entanto, somente após a publicação do artigo de Bellah fez o problema da religião civil tornar-se objeto de disputa na análise da relação entre religião e política no mundo moderno. A Comemoração do 200 ° aniversário da independência dos Estados Unidos em 1976 marcou o ponto alto da disputa sobre a religião civil americana. A Guerra do Vietnã, Watergate e o fim inglório da

²³ De acordo com Gentile, “os conceitos de religião civil e religião política não foram gerados pela engenhosidade intelectual simples, mas surgiram quase espontaneamente (...) a partir da comparação com os fenômenos reais das novas experiências da relação entre religião e política, que se manifestou no mundo moderno. Foi a novidade desses fenômenos que incitaram os estudiosos a cunhar novos conceitos para defini-los” (GENTILE, 2005).

presidência de Nixon, influenciou especialmente a maneira pela qual o problema da religião civil foi tratada (GENTILE, 2005).

Para Gentile, “à semelhança do que aconteceu no caso da religião civil americana, a utilidade e validade do conceito de religião política, quando se refere a experiências totalitárias, dependem de aspectos reais, específicos para esses fenômenos destacados por este conceito, sem a pretensão de ser a chave para a explicação de todo fenômeno” (2005).

1.6- Religião Política

A propósito do conceito de Religião Política ele está intimamente ligado com as experiências do nazismo e stalinismo e, embora a expressão possa ter aparecido antes na Revolução Francesa e fora mencionada, por exemplo, por Abraham Lincoln em 1838 (GENTILE, 2005),

só depois que ela foi associada com o fascismo, bolchevismo e o nazismo e no início de análises comparativas desses regimes, que o conceito de religião política tornou-se mais proeminente. Foi empregado para definir a exaltação absoluta do partido e do Estado, o culto ao líder, o fanatismo de massa, ritos e símbolos de liturgias coletivas, que eram aspectos fundamentais dos novos regimes totalitários (GENTILE, 2005).

Entre os autores pioneiros na utilização do conceito de Religião Política, pode-se mencionar Eric Voegelin²⁴ e o seu ensaio de 1938 que é um registro dos primórdios do Nazismo, nele escreve Voegelin:

O poder do Estado ser originário ou absoluto deixa de ser um juízo de um sujeito conhecedor, tornando-se no dogma de um crente. A existência do homem perde uma parte da realidade na sua vivência própria, o Estado restitui-lha a afirma-se como o único real verdadeiro, do qual emana um fluxo de realidade para os homens e os faz reviver de maneira englobante, como as partes de uma realidade sobre-humana. Penetramos aqui no coração de uma experiência religiosa, e as nossas palavras descrevem um processo místico (VOEGELIN, 2002, p.27).

²⁴ “Ainda hoje, muitos estudiosos atribuem sua origem a Voegelin, a Aron ou a Gurian. Por uma questão de fato, como já demonstrado em meu livro sobre as religiões da política, a criação do conceito de religião política não diz respeito a esses estudiosos...” (...) No final desta década o conceito de religião secular ou política já estava no arsenal dos principais estudiosos do totalitarismo, como Frederick Voigt, Cobban Alfred, Morstein Fritz Marx, Hans Kohn, Hayes Carlton, Borkenau Franz Neumann e Sigmund” (GENTILE, 2005).

Voegelin faz parte do grupo de autores que compreende a política como religião, em uma transfiguração do sagrado, “num fenômeno que pode ser rastreado até as épocas mais remotas” (GENTILE, 2005), mas que na contemporaneidade possui traços peculiares. Para ele:

...quando o próprio Deus se torna invisível para o mundo, são os sentidos deste mundo que se tornam divinos, quando os símbolos da religiosidade supramundana são banidos, são os novos símbolos, nascidos da linguagem científica intramundana, que tomam seu lugar. A comunidade intramundana reconhece o seu apocalipse do mesmo modo que a Eclésia cristã, com a única diferença que os seus anunciadores modernos dão relevo às suas criações simbólicas dos juízos científicos (VOEGELIN, 2002, p.69).

Além de Voegelin, vários são os autores que apontam na sociedade contemporânea uma “transferência do sagrado do domínio religioso para o temporal” onde o político aparece como “um domínio privilegiado de transferências mítico-religiosas” (SIRONNEAU, 1985, p.264). Para estes autores, que observam “uma correlação entre a secularização e compensação pelas religiões políticas” (RIVIÈRE, 1988, p.17), o “deslocamento” acima tem como consequência o surgimento de Religiões Seculares, sendo a Religião Política considerada como principal expressão das manifestações dessas religiões.

No final da década de 1930, os termos em questão, Religião Secular que “possui um significado semelhante ao de Religião Política” já “estava(m) no arsenal dos principais estudiosos do totalitarismo” (GENTILE, 2005) que ligavam o conceito a “sociedade de massa, ao declínio das religiões tradicionais, a difusão do irracionalismo e do ativismo, a expansão do poder burocrático do Estado, ao 'maquiavelismo novo' de líderes totalitários e festas, que faziam uso de fanatismo na massa para impor a sua tirania” (GENTILE, 2005).

Entre os estudiosos que utilizavam esses termos, Raymond Aron²⁵ empregou o conceito de Religião Secular para qualificar determinadas “doutrinas sociais e políticas” como religiosas. Embora tenha privilegiado o socialismo, Aron definiu como religiões seculares os movimentos políticos que instituem os mesmos comportamentos que as religiões estabelecem aos crentes, ou, ao comportamento que os indivíduos constituem

²⁵ Segundo o pesquisador Santiago Garcia, “efetivamente, foi R. Aron, em um artigo em 1944, o primeiro autor que utilizou o conceito de ‘religião secular’” (GARCIA, 2005, p.172).

com as religiões. Diante disso, dizia o próprio Aron: “eu proponho chamar ‘religiões seculares’ as doutrinas que penetram nas almas dos nossos contemporâneos no lugar da fé evanescida e situam-se aqui, no remoto futuro, sob a forma de uma ordem social a criar a salvação da humanidade” (ARON, 1985, p.370).

De acordo com o pesquisador Santiago Garcia, embora o socialismo e o nazismo não tivessem como objeto de culto uma realidade transcendente, essa doutrinas (termo atribuído a Aron) eram catalogadas por Aron como religiões pelos seguintes motivos: “a) estabeleciam um objetivo último de natureza quase-sagrada; b) proporcionavam a existência humana uma orientação diante do mundo similar as das religiões históricas; c) explicavam as catástrofes a partir de uma interpretação global do mundo; d) integravam os indivíduos em comunidades fraternais que antecipavam a comunidade futura da humanidade salva e em função disso exigiam sacrifícios” (GARCIA, 2005, p.172).

Além disso, Raymond Aron chamou as doutrinas sociais e políticas de religiosas pela devoção que os indivíduos desenvolviam à causa dessas doutrinas, na crença absoluta que esses indivíduos possuíam nesta causa e na verdade dela, além das mesmas orientarem os valores, ou seja, elas “fixam o objetivo último, quase sagrado, em relação ao qual se definem o bem e o mal” (ARON, 1985, p.370). Sem contar o fervor na conversão e a intransigência na crença que elas desenvolviam.

Enfim, nas suas estruturas mesmas, estas doutrinas reproduzem certos traços característicos dos dogmas antigos. Elas também dão uma interpretação global do mundo (pelo menos mundo histórico). Elas explicam os sentidos das catástrofes que atravessam a humanidade infeliz, elas deixam aperceber, distante, o resultado das trágicas provas. De agora elas asseguram, na comunidade fraterna do partido, a antecipação da comunidade futura da humanidade salva. Elas exigem os sacrifícios que, no instante mesmo, são pagos: elas arrancam o indivíduo da solidão das multidões sem alma e da vida sem esperança (ARON, 1985, p.370)

A continuidade da reflexão sobre o conceito de Religião Secular foi desenvolvida, entre outros, por Jean Pierre Sironneau, que enfatiza a importância de se pensar o conceito cunhado por Aron na medida que o “que interessa, é compreender o impacto que tem as vezes sobre as multidões ocidentais as diversas formas de socialismos ou de fascismos, e de refletir sobre o futuro das religiões seculares, sobre

suas possibilidades ou não de satisfazer a vida espiritual da nossa sociedade” (SIRONNEAU, 1982, p.206).

Segundo o autor, os movimentos, como o Nazismo e o Comunismo, “são suportes de aspirações e comportamentos do tipo religioso”. De acordo com Jean-Pierre Sironneau,

ambos movimentos contavam com expressões próprias dos fenômenos religiosos: estruturas míticas em seus núcleos ideológicos, comportamentos rituais mais ou menos análogos aos das religiões históricas, presença de formas de sociabilidade de tipo comunal próximas a das comunidades religiosas, e uma adesão absoluta que recorda a fé religiosa (GARCIA, 2005,p.173).

Para Sironneau, as “religiões políticas tiveram sua gênese em condições sociais similares as que têm dado lugar aos milenarismos: desequilíbrios sociais, grandes doses de frustração, surgimento de líderes carismáticos e, especialmente, presença de estruturas míticas centradas na regeneração e na salvação” (GARCIA, 2005, p.173). Destarte, as religiões políticas amenizam a angústia do homem no seio da sociedade, orientam a ação desses homens “para pólos quase-trancendentes (as noções de raça, classe, partido) dando um certo sentimento de plenitude pela identificação ao grupo onde o indivíduo se funde, tornando a encontrar o sentimento tipicamente religioso da dependência absoluta com relação ao poder” (SIRONNEAU, 1985, p.270).

De acordo com Sironneau, nas Religiões Políticas como o nazismo e o comunismo leninista-stalinista observa-se traços das estruturas religiosas, como os mitos, a fé e os comportamentos ritualísticos. Os traços específicos da experiência da Religião Política comunista leninista-stalinista compreendida por Sironneau serão expostos mais adiante, na ocasião do exame do rendimento e da possibilidade heurística do conceito de Sironneau para o caso cubano. Por ora, antes desse empreendimento, investigar-se-á a constituição da instituição supostamente promotora e/ou reguladora do regime político cubano, seus procedimentos e mecanismos de promoção e regulação e apreciar-se-á os discursos/enunciados desses mecanismos a fim de que eles possam ser utilizados para a reflexão supramencionada.

CAPÍTULO 2 – O Partido Comunista de Cuba “como força dirigente superior da sociedade e do Estado”

Levando em conta os objetivos dessa tese mencionados na introdução, torna-se necessário o exame da instituição considerada como organizadora do regime cubano, e reguladora dos meios de reprodução das representações simbólicas, ou seja, o Partido Comunista de Cuba que é, conforme o Artigo 5 do Capítulo 1 da Constituição cubana, a “força dirigente superior da sociedade e do Estado”.

A justificativa para a análise sobre o Partido Comunista de Cuba não está exclusivamente no fato de ser ele o único partido do sistema político analisado, ou por ser ele a instituição organizadora desse sistema político e de seus meios de representações, mas também porque com relação ao sistema político cubano vários são os autores que indicam uma identificação entre o Estado e o Partido. Identificação que determina o tipo de organização do Estado (BANDEIRA, 2009; BOBES, 2000; VILLAÇA, 2010).

Assim sendo, neste capítulo, através de uma operação metodológica que se aproxima de uma espécie de revisão bibliográfica, pautada em uma literatura que se debruça sobre a constituição do Estado cubano após a Revolução de 1959, efetua-se uma construção da trajetória do Partido Comunista de Cuba. Busca-se também uma exposição da sua atual configuração política e da sua função dentro da estrutura política cubana e do Estado.

2.1- Origens do Partido Comunista de Cuba

Embora essa análise seja centrada no atual Partido Comunista de Cuba, como esse capítulo se baseia na tese da inexistência da separação entre Estado e Partido, recuperar-se-á aqui as suas origens a fim de se observar como se deu esse processo de identificação e sua configuração atual.

O Partido Comunista de Cuba propriamente denominado, que aparece na Constituição cubana, tem seu início em 1965, tendo sido fundado a partir do Partido Unido da Revolução Socialista (PURSC) que por sua vez substituíra em 1963 as Organizações Revolucionárias Integradas (OSRI) que foram criadas em 1961. Deste

modo, pode-se afirmar que sua trajetória “embrionária” tem início na tentativa de organização política em Cuba após a Revolução de 1959.

Pode-se dizer ainda que o Partido Comunista de Cuba é o resultado final de um processo ocorrido após um rearranjo entre uma “ampla e heterogênea frente” formada por “movimentos” políticos que participaram da Revolução de 1959 e que procuraram após a Revolução advogar para si direitos por terem participado dela. A respeito dessa Frente,

dela participavam, sob a liderança do Movimento Revolucionário 26 de julho (MR-26) e da pessoa de Fidel Castro, afirmadas sobretudo a partir de 1957, os estudantes da Universidade de La Habana – agrupados majoritariamente em torno do Diretório Revolucionário dos Estudantes (DRE) e da Federação dos Estudantes Universitários (FEU), os liberais de Prios Socarrás, os remanescentes filiados ao Partido Ortodoxo, democratas de todos os bordos, os comunistas do Partido Socialista Popular/PSP e até mesmo quadro civis e oficiais das forças Armadas vinculados ao regime, mas insatisfeitos com os desmandos da ditadura (REIS, 2010, p.365).

Essa Frente que foi liderada pelo MR-26, no primeiro momento após a Revolução, se deparou com um Estado que nesse tempo “não possuía eficácia administrativa, política e legal” (FERNANDES, 2012, p.257). Esse caráter “improvisado” da organização da Frente de governo, nos primeiros anos do “governo revolucionário”, fez que alguns pesquisadores classificassem esse período após 1959 de “momento de ausência de institucionalização”, devido a falta de estruturação institucional dos organismos políticos do novo governo após a tomada do poder.

Essa ausência de institucionalização fez parte da dinâmica para articular os grupos de interesses diversos, supracitados por Aarão Reis²⁶, em tornos dos objetivos colocados pela frente majoritária²⁷, com todos os problemas e vicissitudes existentes nos processos de articulação de grupos de interesses distintos.

²⁶ De acordo com Daniel Aarão Reis as articulações “no sentido da constituição de frentes políticas amplas” datam do ano de 1956, num primeiro pacto entre MR-26 e DRE, que precedeu o pacto de 1957 (chamado de Pacto de Miami) renegado pelo MR-26 e, foi sucedido pelos pactos de 1958, com representantes do PSP e do DRE (REIS, 2010, p. 385).

²⁷ Para Aarão Reis os objetivos comuns eram: 1-a reafirmação da independência nacional, já que os cubanos estavam com os brios ofendidos dado as condições que tinham sido impostas a eles pelos Estados Unidos e pelos americanos que transformaram a Ilha em uma “colônia de férias”. 2- a dependência econômica que comprometia a dignidade cubana. 3- a necessidade de se resgatar a cubanidad “orgulho de pertencer a uma sociedade livre para escolher seus destinos”. 4- o estabelecimento

Em que tenha pesado as dificuldades que existiram para que os movimentos se tornassem uma frente unida sob a organização do MR-26, força diretiva desde o início da Revolução, mesmo os movimentos que possuíam menor similaridade com o MR-26, como o PSP²⁸, acabaram dando alguma sustentação à frente comandada por Castro, cada um a sua maneira e buscando os interesses que lhes cabiam. Por exemplo, para Luiz Alberto Moniz Bandeira o “PSP, o mais disciplinado e coeso, sustentou o programa de Castro, embora sua perspectiva política não fosse radicalizar a revolução, e tratou de assegurar postos no aparelho do Estado” (BANDEIRA, 2009, p.231). Essa dinâmica mencionada por Bandeira foi fundamental para o rumo que levaria o partido.

Assim sendo, nos primeiros meses após a Revolução, depois de embates, arranjos e rearranjos fora possível constituir uma frente política de ampla maioria, “ou francamente favorável, ou apenas simpática, ou ainda que passara a aceitar a situação dominante como algo inevitável, uma espécie de onda contra a qual não valia a pena resistir, por inexistirem os meios ou a vontade, ou ambos” (REIS, 2010, p. 367).

Deste modo, depois de uma acomodação mínima e após alguns embates das diversas frentes que lutaram na Revolução, iniciam-se transformações relacionadas ao processo formal das estruturas políticas institucionais, onde foram sendo substituídas e eliminadas as instituições representativas existentes antes de 1959, desmantelando o sistema de partidos e trocando “por um governo provisório que terminaria por estabelecer um sistema de partido único onde a competência eleitoral estava destinada a desaparecer²⁹” (BOBES, 2000, p.85).

Para a pesquisadora da Flacso Velia Cecilia Bobes, o processo de “institucionalização substitutiva incipiente”, com grandes elementos de improvisação foi acompanhado por transformações na esfera das organizações sociais onde “paulatina, porém rapidamente, foram desaparecendo as diversas organizações autônomas da sociedade civil (associações empresariais, de lavradores, de artistas, etc.)

da democracia e o combate as significativas injustiças sociais (REIS, 2010, p. 366) sendo que tais anseios eram norteados pelos preceitos da Constituição de 1940.

²⁸ O Partido Socialista Popular, antigo partido comunista cubano.

²⁹ Vários são os pesquisadores que provavelmente questionariam a afirmação de Bobes de que “a competência eleitoral estava destinada a desaparecer”, já que eles consideram que nesse momento da História de Cuba, as eleições são fraudulentas e/ou marcadas e o governo é exercido de maneira ditatorial, não fazendo sentido falar em competência eleitoral (SADER, 2001; SEGRERA, 1995; BANDEIRA, 2009 entre outros).

e os velhos partidos, em um processo que resultou em instituições centralizadas e subordinadas ao poder executivo central (BOBES, 2000, p.90).

Também Aarão Reis vai destacar o processo centralizador que caracterizará essa Frente única no início do governo, logo após a Revolução. Para ele, essa dinâmica é inerente aos movimentos nacionalistas que apelam à uma “constituição de uma identidade suprema, por sobre especificidades de toda ordem (...) [onde] a referência nacional tende a exigir a diluição dos particularismos, considerados egoísticos, em proveito do fortalecimento do todo nacional, figurado como generoso e sublime” (REIS, 2010, p.367).

Além disso, para Aarão Reis, o caráter autoritário do governo cubano nesse período está relacionado também à força que a estrutura do Exército Rebelde adquire após a vitória revolucionária. Segundo Aarão Reis, “mesmo exércitos rebeldes ou revolucionários, costumam fortalecer estruturas e procedimentos políticos centralistas, verticais, em suma, autoritários” - que levam o governo a possuir uma significativa tendência militarista (IBIDEM, p.368).

Ainda sobre os fatores do centralismo inicial da Frente unificada e sobre a força do MR-26 nesse processo, vale lembrar que os movimentos urbanos e suas lideranças sofreram derrotas catastróficas³⁰ e ficaram por isso debilitados, sem contar o fato do afastamento de comandantes descontentes do próprio Exército Rebelde (REIS, 2010, p. 369). Além desses, outros fatores que reforçaram a tendência autoritária nos primeiros anos da revolução sob o comando do MR-26 foram:

As tentativas contrarrevolucionárias para desestabilizar o novo governo, da invasão de 1961 na Baía dos Porcos, passando pelas guerrilhas rurais (Escambray), às sabotagens urbanas e aos bombardeios, até 1965, e mais as tentativas de assassinato dos líderes, cometidas, em particular, contra Fidel Castro; a crise dos mísseis, em outubro de 1962; as maciças migrações de descontentes, os chamados gusanos (vermes). Numa atmosfera dessas, cada vez mais se tornava difícil defender posições intermediárias ou debater alternativas às polarizações extremas (REIS, 2010, p. 369).

³⁰ A este respeito, de acordo com Aarão Reis, “o assalto frustrado ao Palácio de Batista (março de 1957); a revolta esmagada da base naval em Cienfuegos (setembro de 1957); a drástica derrota da greve geral contra Batista (abril de 1958), todas essas experiências, embora de grande importância, foram, no entanto, literalmente esmagadas” (2010, p.369).

No entanto, mesmo antes de alguns fatores acima citados terem contribuído para dar o tom autoritário da estrutura política nascente, há uma primeira grande instituição criada pelo governo revolucionário e “através do qual se ‘governa’ de fato durante os primeiros anos” (BOBES, 2000, p. 89). O INRA (Instituto Nacional da Reforma Agrária) fundado em maio de 1959, instituição considerada significativamente importante por Fidel Castro que chegou a chefiá-la, passou a intervir não só nas terras, mas também nos setores e negócios relacionados as indústrias (RAMONET, 2006, p. 238) e foi “o quartel general do governo revolucionário” (GOTT, 2006, p.197). Foi o INRA uma das instituições embrionárias no processo de estruturação do sistema político, que teve na criação das ORI (Organizações Revolucionárias Integradas) no meio do ano de 1961 seu ponto formalmente inicial.

As ORI reuniam o Movimento 26 de julho, o Partido Socialista Popular e o Diretório Revolucionário (ex- Diretório Estudantil Revolucionário), e sua “direção nacional era composta 13 membros do 26 de julho, 10 do PSP e 2 do DR” grupos que para Florestan Fernandes eram propensos a “defender o caráter socialista de revolução” (FERNANDES, 2012, p. 263).

2.2 - As Organizações Revolucionárias Integradas (ORI) e o socialismo nascente

As Organizações Revolucionárias Integradas (ORI) tiveram sua origem logo após o anúncio público feito por Fidel de que a Revolução era uma “Revolução socialista e democrática dos humildes, com os humildes e para os humildes” (BANDERIA, 2009, p. 329), no dia 16 de abril após o bombardeio dos aeroportos de San Antonio de los Baños, Santiago e Havana pela CIA, nos dias que antecederam invasão de Playa Girón.

Para Moniz Bandeira, o objetivo de Fidel ao proclamar o caráter socialista da Revolução era constranger a União Soviética a defender Cuba de uma invasão dos Estados Unidos. Com respeito aos Estados Unidos, a proclamação de Fidel teve como consequência o aumento das hostilidades que a partir de então Cuba sofreria deste país.

De acordo com Daniel Aarão Reis, o confronto com os Estados Unidos - marcado por pressões, bloqueios e retaliações de todos os tipos - fez ainda com que surgisse uma união maior entre os cubanos, dada as circunstâncias, e que se reforçasse o

caráter centralizador das instituições governamentais nascentes. Nessas circunstâncias, surge a “ditadura revolucionária, baseada, politicamente, no partido único e na liderança pessoal, incontestável, do comandante em chefe” (REIS, 2010, p. 370) onde,

(...) uma revolução nacional-democrática, plural em suas origens e desdobramentos, tornou-se única, quase monolítica. A opção pelo socialismo jogou aí também um papel-chave, considerando-se a dinâmica do modelo soviético, baseado na estatização da vida social e econômica, no plano centralizado e na ditadura política. Também pesaram, evidentemente, as frágeis tradições democráticas, marcadas por jogos oligárquicos, corrupção galopante, eleições fraudulentas e desmoralização dos políticos profissionais (REIS, 2010, p.370).

No entanto, ainda que de imediato à proclamação de Fidel os soviéticos tenham apoiado a Cuba, ela também causou impasses com o Partido Comunista Soviético. Este impasse se deu por conta de divergências teórico-doutrinárias entre as concepções “socialistas” dos dois países, uma vez que a Revolução Cubana e sua estrutura política contrariava o sistema e a ortodoxia marxista-leninista, que fora mantida pelo então governante soviético Nikita Krushtchev, mesmo esse tendo feito uma revisão dos modelos stalinistas.

Com as ORI e a auto-determinação socialista, Fidel esperava possibilitar a unificação das frentes, “abrir o caminho para a constituição do Partido Unido da Revolução Socialista (PURS) (FERNANDES, 2012, p.263) e conseguir o apoio, não só político, mas também econômico dos soviéticos. Todavia, para obter o apoio da URSS Fidel Castro teria que resolver os impasses advindos da não aceitação pelos soviéticos do seu posicionamento socialista, uma vez que esse posicionamento divergia da estruturação dogmática do partido soviético.

Assim sendo, outra “alternativa, portanto, não restaria a Castro, se quisesse maior auxílio econômico e militar da União Soviética, proclamar-se também marxista-leninista, antes de tornar-se primeiro-secretário do PURS, para o qual dera o primeiro passo com a criação das ORI” (BANDEIRA, 2009, p.381). E foi o que fez Fidel em 2 de dezembro de 1961, declarando na Universidade Popular que era marxista-leninista e que “sempre o seria”. Declaração que havia sido sugerida pelos dirigentes do PSP que tinham íntima relação com o partido soviético e que nesse momento estavam conseguindo cada vez mais força dentro do governo cubano.

Vale mencionar que esse processo de auto-reconhecimento como marxista-leninista não foi sem traumas. Posto que a experiência cubana que tinha sido edificada e construída sobre um nacionalismo e foi aos poucos, devido a necessidade das circunstâncias, tomando a direção do socialismo e depois do marxismo-leninista soviético, nesse movimento acabou por se aproximar demasiadamente do partido soviético, a ponto de quase comprometer sua autonomia e de reforçar as tendências do PSP.

O PSP inclusive chegou a estabelecer com o governo soviético uma estratégia para reduzir o poder de Fidel Castro. Estratégia que se frustrou e resultou na expulsão, por Fidel Castro, de alguns membros das OSRI e do governo cubano (BANDEIRA, 2009, p.416).

Após esse episódio, com a retomada do poder por Fidel Castro, adicionado a força que o mesmo ainda possuía junto a população, comunistas remanescentes do PSP e o Partido Soviético aceitaram a situação. Sendo que os soviéticos ainda endossaram a atitude de Castro e o chamaram de camarada pela primeira vez, em um editorial publicado no Pravda (BANDEIRA, 2009, p.417).

Importante mencionar que o apoio dos comunistas soviéticos a Fidel foi decorrente também da importância da localização da Ilha no contexto da Guerra Fria, uma vez que Krushtchev já cogitava nesse momento a instalação dos mísseis balísticos em Cuba. Possibilidade que fez com que ele inclusive reconhecesse o caráter socialista do regime cubano e desse início não só a aliança formal entre os países, mas a um dos episódios mais significativamente tensos do século XX, a “Crise dos Mísseis”.

Da chamada “Crise dos Mísseis” surgiu uma fissura na relação Cuba-União Soviética, já que esta fora acusada por Fidel de deslealdade ao fazer o acordo com os Estados Unidos de retirada dos mísseis de Cuba sem o seu endosso. No entanto, a estratégia norte-americana de isolar Cuba com o objetivo de gerar dificuldades econômicas e conseqüentemente a perda de apoio do regime, “não ofereceu a Castro, portanto, outra perspectiva senão recompor suas relações com Moscou, não obstante todos os ressentimentos e desconfianças” (IBIDEM, p.538).

Para selar a retomada das relações entre Cuba e os soviéticos, Krushtchev convidou Castro a uma visita a Moscou em 1963, mesmo ano que as ORI seriam substituídas pelo PURSC (Partido Unido da Revolução Socialista de Cuba).

O novo partido possuía especificidades nos métodos de filiação que se por um lado estimulava a participação das “massas”, por outro possuía, devido aos problemas trazidos pelo PSP nas ORI, mecanismos de vigilância e integração que visavam controlar oposições e divergências. O “processo de constituição do PURSC – que teve lugar em todo o país entre 1962 e 1965 – começou pelas Forças Armadas Revolucionárias, em 2 de dezembro de 1963” e se expandiu pelas demais organizações (Granma Internacional, maio de 2011).

No entanto, mesmo com a fundação das ORI e depois do PURSC os primeiros anos da década de 60 foram marcados por uma certa provisoriedade institucional, por uma personalização na figura de Fidel e por uma centralização governamental, que entre outras causas, teve origem nas ameaças externas sofridas por Cuba.

Tais fatores geraram um tipo de relação entre o chefe do governo e a população que se por um lado havia alguma intimidade dado ao carisma de Castro, por outro levou ao esfacelamento da necessidade das mediações institucionais e representativas que com isso “varreu totalmente as formas democráticas de mediação e articulação de interesses grupais dos cidadãos frente ao Estado; tudo no qual contribuiu para reforçar a unidade e a homogeneidade ao redor dos objetivos do novo governo” (BOBES, 2000, p.95).

Para o analista do processo cubano Mesa-Largo (1979), nos anos 60 Cuba era governada efetivamente por Fidel Castro, que nesse momento já acumulava o cargo de Primeiro-Ministro, era chefe do Conselho de Ministros, e possuía uma grande proeminência simbólica.

Nesse ponto, a pesquisadora Velia Cecilia Bobes concorda, segundo ela, com a maioria dos analistas do processo cubano, que a “figura de Fidel Castro, seu carisma e habilidade para despertar o apoio entusiasta das grandes massas foram centrais para a legitimidade de um governo que carecia- nesse momento- de um fundamento legal” (BOBES, 2000, p.95).

A provisoriedade institucional do governo cubano durou quase 18 anos, e só foi regulamentada com o processo de institucionalização impulsionado pela influência soviética. Tal fato para Florestan Fernandes significava “dizer que a Revolução demorou quase 15 anos para passar da problemática da organização do partido para a problemática da organização do Estado” (FERNANDES, 2012, p.269).

Nesse momento, o governo cubano instaurou um discurso e ações que possuíam como tônica a ideia do bem comum, o que acabava por justificar a centralização do Estado. “O tema da justiça social e da soberania nacional constituem o centro do discurso de legitimação simbólica da Revolução Cubana desde a sua formulação como projeto de luta” (...) (BOBES, 2010, p.96) e serviu para que o novo governo se posicionasse diferentemente dos governos republicanos anteriores, como uma espécie de reparação. Com esse discurso e com as ações iniciais, o “Estado será o árbitro que: a) define as necessidades do povo; b) modula uma distribuição e um consumo equitativo e justo; c) vela pelos interesses do povo. Por esta via o Estado se identificará com a maior parte da sociedade” (BOBES, 2000, p.114).

Um Estado que além de contar com um forte apoio da população, devido também ao grande número de organizações de massa controladas pelo governo, será apoiado ao mesmo tempo político-econômico e militarmente pelos soviéticos.

Entre as medidas que consolidam a caminhada de Cuba à sua institucionalização e a aliança com a URSS estão: a formação do Partido Comunista de Cuba em 1965, como uma espécie de contrapartida aos benefícios soviéticos, o discurso de apoio a invasão da Tchecoslováquia pela URSS em 1968, considerado por muitos a ação que consolidou de vez a união Cuba-URSS, e o planejamento para a colheita de 10 milhões de toneladas de cana de açúcar, aproveitando que o regime tinha nesse momento grande apoio da população e os soviéticos eram os grandes consumidores do açúcar cubano.

Em que pese algumas outras divergências entre esses dois países ao longo da década de 1960, a relação entre ambos só se fortaleceu. Sobretudo após o fracasso da Grande Safra das 10 milhões de toneladas, já que após ela nada mais restou a Cuba “senão a integração no campo socialista nos termos e segundo as condições propostos pela URSS” (REIS, 2010, p.372).

De acordo com o pesquisador Richard Gott, “o fiasco dos 10 milhões de toneladas mostrou o quanto era importante tirar o processo de tomada de decisões das mãos de um homem só. A Revolução necessitava de um teatro mais formalmente democrático em que a vontade do povo pudesse ser, pelo menos em teoria, institucionalmente exaltada”. Para ele, nesse momento, o “Partido Comunista

embrionário tinha de ser maior e mais representativo. O país merecia uma Constituição adequada (GOTT, 2006, p.276).

Diante das necessidades mencionadas acima por Gott, “ao impulsionar o processo de institucionalização da Revolução, o governo de Castro reproduzira gradualmente em Cuba a ortodoxia stalinista, advogada pelo PUCS” onde na “reestruturação do Estado, o governo copiara, tanto quanto possível, o modelo de organização política existente na União Soviética, criando a Assembléia Nacional Popular, bem como um Conselho de Estado e um Conselho de Ministros” (BANDEIRA, 2009, p.620).

2.3 O período de institucionalização, o Congresso de 1975 e a Constituição de 1976

Nos primeiros anos da década de 1970 iniciam-se mudanças estruturais no sistema político cubano, “enquanto que o modelo econômico mantém seu alto grau de centralização e estatização e sua ênfase nos serviços sociais” (BOBES, 2000, p.119), politicamente nasceu um certo pragmatismo e uma institucionalização baseada no modelo soviético.

Esse processo definitivo de institucionalização se efetivou quando de 17 a 22 de dezembro de 1975 o Primeiro Congresso do Partido Comunista de Cuba estabeleceu uma nova estrutura “segundo o modelo leninista, consagrado pela Constituição, com a qual a revolução se institucionalizou em 1976” (BANDEIRA, 2009, p. 620).

A respeito da transformação na estrutura política, o Congresso “significou a institucionalização do Partido Comunista de Cuba. Nele, foram aprovados os documentos que regiram a organização (estatutos) e orientariam a atividade partidária em todas as esferas da vida social (Plataforma Programática, Teses e Resoluções)” (Granma Internacional, maio de 2011).

Além do Congresso supramencionado, a institucionalização da estrutura política influenciada pelos soviéticos, passou também pela construção de uma nova Constituição que buscava estruturar mecanismos de participação popular. Onde, segundo Daniel Aarão Reis:

No plano político, uma nova Constituição, aprovada em 1976, estabelecia um sistema rigoroso, também de padrão soviético, encabeçado pelo Partido Comunista Cubano (PCC), único, articulando

organizações populares, as correias de transmissão (Conselhos de Defesa da Revolução – CDRs, sindicatos de trabalhadores, juventude, mulheres etc.) e o chamado Poder Popular, assembleias eleitas, piramidais, dos distritos ao plano nacional, com amplos poderes formais, mas, na prática, estritamente controladas pelo PCC. Assim, nas várias circunscrições, sempre podia haver diversos candidatos, e não necessariamente vinculados ao PCC, mas passavam todos pela sua triagem, e sem sua aprovação não podiam se apresentar ao sufrágio popular (REIS, 2010, p.373).

O chamado Poder Popular foi uma das principais inovações dessa institucionalização, que se efetivara com a Constituição de 1976 (FERNÁNDEZ, 2006, p.493),

Para Daniel Aarão Reis, nesse sistema político, por mais que ele se declarasse participativo, é “evidente que não se podia exercitar aí, nem seria tolerado, o questionamento das premissas da Revolução, ou das orientações centrais do Estado ou do PCC, ou ainda, da liderança política de Fidel Castro” (REIS, 2010, p.374) sob o risco do questionador ser considerado contra-revolucionário³¹. De acordo com Velia Cecilia Bobes,

Com tal sistema eleitoral também se reforça a homogeneização do espaço público e a carência de propostas alternativas que concorrem a esta esfera com o imperativo de argumentar a favor de certo modo de solução aos problemas coletivos e convencer ao eleitorado de sua superioridade sobre outros modos. No caso do sistema eleitoral cubano o que se decide é quem dos candidatos representa melhor os interesses do povo ou, o que é o mesmo, se trata de várias pessoas que competem pela representação do mesmo projeto. O sistema do Poder Popular, na teoria, estabeleceu como máximos órgãos do governo as assembleias de cada nível. Não obstante, na prática o centralismo do sistema político e administrativo tem limitado os poderes reais dos órgãos de base (município e província) (BOBES, 2000, p.121).

Nesse momento, com o funcionamento do Poder Popular, funcionamento efetivo ou não, adiciona-se o fato de Cuba nesse período possuir grandes índices de desenvolvimento econômico dado o forte apoio da URSS, já que “os anos soviéticos seriam assim, em Cuba, de apogeu das políticas públicas sociais e de distribuição de renda” (REIS, 2010, p.375).

A respeito das organizações de massa, elas tem seu número de participantes aumentado após a Constituição Socialista, que por sua vez é muito mais rigorosa com

³¹ Para um outro ponto de visto sobre o Poder Popular ler: Florestan Fernandes (2012, p. 284).

aqueles que não aderem ao sistema, levando os indivíduos a se filiarem pelo menos formalmente como garantia de inserção.

Para Velia Cecilia Bobes essas organizações “(CDR, FMC, CTC, FEU, ANAP, etc) seguiram funcionando, porém experimentaram um processo maior de institucionalização e formalização, uma vez que a influência orientadora e dirigente sobre elas se acentuou” (BOBES, 2000, p.122). Quanto a isso, Bobes é enfática quando afirma que a “Constituição de 1976 gerava uma estruturação hierárquica da institucionalidade política na qual o papel do partido superava a todas as organizações, institutos estatais e forças armadas; todas elas se subordinavam a aquela” (IBIDEM, p.123).

Com a institucionalização advinda da influência soviética, até se reduz a personalização sobre a figura de Fidel, todavia, por outro lado, há um aumento na burocracia estatal e uma centralização no Partido Comunista de Cuba, agora ao estilo soviético, que passa a ser o grande órgão diretivo do Estado Cubano.

2.4 - A relação econômica com os soviéticos e a queda da URSS, a retificação e o Período Especial

Os anos em que Cuba se manteve dentro do campo soviético, usufruindo dos benefícios que a aliança com este trazia, foram tempos de grande desenvolvimento das políticas públicas em Cuba e dos seus melhores níveis de distribuição de renda.

Dados do CEPAL, trazidos por Aarão Reis, indicam que entre os anos de 1972 e 1985 a “taxa média anual de crescimento quase duplicou”, comparado aos anos entre 1950 e 1971, e chegou a 6% ao ano (REIS, 2010, p.373).

Lopes Segrera aponta que com relação aos índices sociais da América Latina, Cuba possuía um saldo significativamente favorável. Economicamente o saldo, embora com diferenças menores, também beneficiava a Ilha, já que se “entre 1960 e 1985 o PIB per capita de Cuba cresceu à taxa média anual de 3,1%, na América Latina o crescimento durante o mesmo período foi de apenas 1,8% (SEGRERA, 1995, p.19).

No entanto, mesmo a situação econômica cubana tendo melhorado significativamente e, até se diversificado, isso não diminuiu a dependência que os cubanos possuíam com relação a venda do açúcar para os soviéticos, que chegou a

atingir em 1982, 83% do valor total das exportações. Além disso, Cuba ainda enfrentava sérios problemas de desenvolvimento que se agravariam com a crise de 1982 que afetou os países da América Latina e alguns países do bloco socialista (BANDEIRA, 2009, p.629).

Em razão desse quadro de crise, que piorou durante a década de 1980, existem indícios que nos primeiros anos dessa década Cuba já tivera inclusive recebido advertências dos soviéticos de que os subsídios não poderiam mais ocorrer (REIS, 2010, p.377).

Em 1985 com a ascensão de Mikhail Gorbachev ao governo soviético, as relações entre Cuba e a União Soviética, começariam a mudar, embora os antecessores de Gorbachev (Yuri Andropov e Konstantin Chernenko) já tivessem também advertido Castro sobre possíveis alterações.

E as efetivas e definitivas mudanças ocorreram quando Mikhail Gorbachev instituiu a Perestroika juntamente com a Glasnost, o que fez com que o governo cubano se movimentasse e estabelecesse medidas preventivas.

Assim sendo, em fevereiro de 1986 em um documento no Terceiro Congresso do Partido Comunista anunciou-se o programa intitulado “Retificação de erros e tendências negativas”. Já que depois da crise soviética Cuba efetuou um novo programa político-econômico disposta a repensar o “burocratismo”, a “pseudo-democratização institucional”, que acabara por levar a corrupção nos quadros do partido, e a exacerbada dependência com relação aos soviéticos.

Cuba desenvolveu uma campanha de Retificação em um contexto onde sofreu por ausência de divisas, não só porque sua dívida externa com os bancos privados internacionais e com a URSS cresceu drasticamente em 1986, mas também porque houve uma desvalorização recorde da cotação do açúcar no mercado mundial. Não podendo mais obter empréstimos, o Estado cubano reduziu significativamente suas importações e impôs um programa de austeridade que sacrificou a população (BANDEIRA, 2009, p.633)

A situação cubana ainda piorara no final da década de 80 e início da de 90 com o colapso do Bloco Socialista (1989) e a decomposição da URSS (1991), fazendo com que Cuba perdesse seu financiamento externo e seu comércio exterior.

Paralelo aos problemas econômicos, Cuba ficou também politicamente combatida, com dificuldades com sua organização político-social interna. Pois, com a “desaparição do campo socialista o governo cubano se encontrou cada vez mais isolado em um mundo globalizado e, simultaneamente, submetida a uma profunda crise econômica (a pior da sua história) que ameaçava impedir a execução de suas políticas igualitárias e de justiça social³²” (BOBES, 2000, p.213).

Assim, devido ao quadro supramencionado, o governo cubano lançou um rigoroso plano de racionamento, que tinha sido pensado para uma eventual guerra: “O Período Especial em Tempo de Paz”. Neste se propunha a “abertura controlada para os capitais externos, dolarização parcial da economia, admissão da iniciativa privada numa série de setores, liberdade para o trabalho autônomo, estímulos para as cooperativas e mercados privados agrícolas (REIS, 2010, p.379).

O programa do governo veio acompanhado de uma série de mudanças no sistema institucional e legal cubano. No plano político-institucional, em 1991, o 4º Congresso do Partido Comunista Cubano centrou-se no “apelo ao fortalecimento da unidade do povo para enfrentar o acirramento da guerra econômica, a subversão ideológica e as pressões” dos EUA (Granma Internacional, maio de 2011).

Após o Congresso, o governo designou a Ricardo Alarcón, o presidente da Assembléia Nacional nesse momento, a tarefa de organizar uma política participativa e um discurso democrático que pudesse ser digerido por aqueles que exigiam de Cuba uma prática que se aproximasse da “democracia ocidental”.

Tal tarefa era das mais necessárias, pois grande parte do mundo supunha que a democracia de partido único de Cuba não passava de uma cópia pobre do sistema empregado nos então desacreditados países da Europa Oriental. Isso não era totalmente injustificado, uma vez que a Constituição cubana de 1976, e o sistema de Poder Popular que dela emanou, foram formulados durante o período de máxima influência soviética (GOTT, 2006, p.330).

³² Na década de 1990, com a crise econômica advinda da ruptura com a URSS, que se agravou com as determinações das Leis Torricelli (1992) e Helms-Burton (1996), estabelecidas nos Estados Unidos com o intuito de submeter Cuba a uma situação econômica insuportável que possibilitasse a queda do Regime, “a Ilha sofria uma situação comparável a uma guerra, ou uma catástrofe natural de grandes proporções. Desemprego, escassez de todo tipo de bens, marginalização, fome, desespero, perspectivas de abandonar de qualquer maneira o país, como foi o caso em 1994, quando se esboçaram movimentos sociais de descontentamento, rapidamente controlados” (REIS, 2010, p. 378).

Devido às necessidades de ampliação da representatividade dos poderes populares, a Constituição de 1976 sofreu alterações em 1991 e foi aprovada em julho de 1992 pela Assembléia Nacional do Poder Popular, com a nova Lei Eleitoral.

Com relação ao lugar do PCC na “nova” Constituição, permaneceu nela o artigo que definia o Partido Comunista de Cuba, como martiano e marxista-lennista e força dirigente da sociedade e do Estado, como constara em um dos artigos a frase martiana “organizado com todos para o bem de todos”, que referendava o princípio de justiça social executado nesse momento pelo governo (BOBES, 2000, p.214).

Vale destacar que esse período de dificuldades econômicas acarretou mudanças sociais na sociedade cubana, com o surgimento de novos grupos e desigualdades entre eles, bem como o ressurgimento de “vícios” que até então tinham sido reduzidos após a Revolução. As mudanças sociais giraram também em torno da percepção que parte da sociedade tinha do governo, surgindo inclusive nesse momento “movimentos sociais de descontentamento” (REIS, 2010, p.379).

Todavia, esses movimentos sociais ou não tiveram força o suficiente e foram severamente reprimidos, ou eram muito mais projeções externas que viam na queda do Muro de Berlim e nas manifestações populares em parte da Europa, um grande momento também para a derrocada do governo cubano e toda a estrutura que o compunha.

No entanto, para Daniel Aarão Reis o “reacionamento das referências nacionalistas revolucionárias”, que tinham sido colocadas em segundo plano no período soviético, teve papel fundamental na tarefa de “unir, coesionar e mobilizar a opinião pública”, mantendo o consenso, mesmo nesse delicado momento (IBIDEM, p.379).

Aarão Reis, assim como alguns outros pesquisadores (SEGRERA, 1995; BURCHARDT, 1998) ainda chama a atenção para a capacidade que o regime teve para manter os investimentos sociais, dividindo de maneira equânime os sacrifícios, fazendo com que isso também mantivesse alguma coesão em torno do regime.

A pesquisadora Velia Cecilia Bobes, também insiste sobre o argumento de que o regime procurou manter o “consenso” em torno do nacionalismo. De acordo com ela, na fase conturbada do Período Especial, “diante das perdas de suas fontes fundamentais de consenso, uma vez mais se recorre ao nacionalismo e o chamado é para ‘salvar a pátria, a revolução e o socialismo’ nessa ordem” (BOBES, 2000, p.216).

De acordo com o ponto de vista de Burchardt, a manutenção do sistema cubano se deu porque a unidade de Cuba se funda em cinco elementos: o princípio da igualdade social, o abarcador abastecimento regulado que impede a marginalização, um modesto bem estar social, a integridade do Estado e a dirigência histórica da revolução, “sem contar que o partido ainda goza de prestígio e apoio popular” (BURCHARDT, 1998, p.37).

2.5 - Fim dos anos 1990 e o século XXI

O panorama em Cuba no fim dos anos 90 e início do século XXI era o seguinte: a manutenção da centralidade governamental em torno do Partido Comunista de Cuba, embora tenha havido durante o Período Especial uma reforma eleitoral que teoricamente procurou dar mais representatividade a população; uma estrutura social que não passara incólume as várias medidas econômicas desse decênio, carregando consigo além dos traumas das grandes privações, uma desigualdade social oriunda das diferenciações no consumo e um novo tipo de comportamento, mais individualista e heterogêneo (BOBES, 2000).

Também no início do século XXI se observa uma vagarosa retomada econômica, depois das drásticas determinações tomadas pelo governo cubano no Período Especial. Onde, “no início do século XXI, a economia cubana começava, lentamente, a recuperar-se da profunda crise em que se precipitara após o colapso do bloco socialista (BANDEIRA, 2009, p.669).

No entanto, por mais que se afirme que “em fins dos anos 1990, e início do século XXI, o país parecia engajado novamente numa rota ascendente” (REIS, 2010, p.380), sobretudo em decorrência da grande impulsionada dada pelo turismo. É necessário indicar que antes da boa condição econômica que o país se encontraria no final da primeira década do século, o desempenho da economia cubana foi significativamente afetado com a vitória do candidato republicano George W. Bush para presidência dos Estados Unidos e sua declarada (2001) intenção de aumentar as sanções contra Cuba, além dos atentados terroristas (11 de setembro de 2001) e a consequente recessão mundial.

Em 2002 o apoio do presidente venezuelano Hugo Chávez evitou uma queda ainda maior na economia cubana, já que ele firmou um acordo de venda de petróleo aos cubanos a preços especiais (BANDEIRA, 2009, p.688).

No entanto, mesmo com essa frutífera aliança, o governo cubano evitando passar pelas experiências antigas de dependência econômica de um mercado único (como no caso soviético) e de um produto único (açúcar), em 2002 publica “a decisão de abandonar a colheita e a produção de açúcar como as principais atividades econômicas do país” (GOTT, 2006, p.360).

Outro fator que contribuiu para dinamizar o desenvolvimento da economia cubana foi o apoio que Cuba recebeu da China, efetivado em 2004 em Cuba. De acordo com Luiz Alberto Moniz Bandeira, Venezuela e China impulsionaram significativamente o crescimento do Produto Interno Bruto de Cuba que “saltou de 1,8%, em 2002, e 4,8%, em 2003, para 5,4%, em 2004, e 11, 8%, em 2005” (2009, p.689). Foi também decisivo para o crescimento da economia cubana o turismo, pois com a “recepção de 2 milhões de turistas em 2005 (para um população total de cerca de 11 milhões de habitantes) e um crescimento de 11,6% neste mesmo ano” o turismo ultrapassou o açúcar, isso já desde 1995, como gerador de divisas (REIS, 2010, p.380).

Em 2006 Cuba expandiu suas possibilidades nas relações econômicas exteriores com o acordo junto ao Mercosul (chamado Acordo de Complementação Comercial) na 30ª reunião do Bloco. Dados do CEPAL indicaram o crescimento econômico nesse período, como consequência da maior disponibilidade de divisas e por um setor externo favorável. No entanto, de acordo com Bandeira,

não obstante a recuperação econômica e os avanços sociais, que se refletiam em baixa taxa de desemprego, a construção de 100.000 novas moradias, volume recorde de investimentos em ciência, redução da mortalidade infantil e aumento das matrículas escolares, Cuba ainda se debatia com os graves problemas, como a crescente dependência de alimentos importados, a persistência do embargo norte-americano, a crise nos transportes públicos e o crônico déficit habitacional, além das distorções salariais, que desestimulavam o trabalho produtivo (BANDEIRA, 2009, p.691).

Deste modo, foi preocupação do governo cubano em 2007 - agora com Raúl Castro no comando, que substituiu na prática Fidel desde julho de 2006 quando este se afastou do governo para uma cirurgia no estômago- a necessidade de se elevar os

salários fixos pagos pelo Estado, resolver o problema da pouca produtividade cubana e da escassa produção de alimentos, que levava Cuba a importar 80% dos alimentos que consumia.

Foi devido as dificuldades oriundas da crise econômica, aos problemas econômicos apontados por Raúl Castro (como a falta de alimentos e grande número de importação desses, baixa produtividade e redução da produção agrícola, defasagem salarial e desigualdade social e igualitarismo) e das medidas indicadas por ele, que realizou-se em 2011 o VI Congresso do Partido Comunista de Cuba, quando se deu ênfase às diretrizes econômicas que deveriam ser adotadas pelo governo cubano.

As melhorias na economia cubana acarretaram mudanças também politicamente, pois, além de permitirem um aumento no consumo dos cubanos e uma diminuição dos efeitos da pobreza que o país passara, possibilitou que o presidente Raúl Castro estabelecesse mudanças econômicas que se não geraram modificações estruturais e satisfação unânime, ao menos geraram algum contentamento na população. Para Bandeira, tais reformas efetuadas a partir de 2008 foram fundamentais para “preservação do próprio regime político, i.e., a hegemonia do Partido Comunista” (BANDEIRA, 2009, p.707).

No tocante a política, a estrutura governamental cubana no segundo milênio permanece dirigida pelo Partido Comunista de Cuba, agora tendo a sua frente o presidente Raúl Castro.

Raúl Castro que é a liderança do bureau dirigente do Partido Comunista e das Forças Armadas³³, acumula as funções de Primeiro Secretário do Partido Comunista de Cuba e Presidente do Conselho de Estado e de Ministros, exibindo assim a identificação entre Estado e Partido que é um qualificativo desse Estado (BANDEIRA, 2009, p.658).

³³ Que é “a mais estável e a mais bem administrada instituição da Revolução” onde, “com algo entre 50 e 60 mil integrantes, as Forças Armadas são a instituição mais poderosa, competente e influente de Cuba” (LATTEL, 2008, p.271 e 298). Para Luiz Alberto Moniz Bandeira, “foram elas, as Forças Armadas Revolucionárias, que, sob o comando de Raúl Castro, assumiram praticamente o controle da maior parte do sistema produtivo de Cuba” (BANDEIRA, p. 2009, p.709), diante das dificuldades iniciadas no Período Especial. Além disso, ela foi responsável pela estabilidade política interna verificada em Cuba, sempre controlada por Raúl Castro (LATTEL, 2008, p.39), e pela composição de vários dos altos cargos do governo cubano (IBIDEM, p.324). As Forças Armadas que sempre tiveram significativo poder, e Raúl Castro no topo da hierarquia militar, devido a sua trajetória que se inicia com o Exército Rebelde e passa pela sua participação nas importantes campanhas internacionais, com “o poder econômico adensou ainda mais o poder político” (BANDEIRA, p.710). Deste modo, Raúl Castro exerce “o governo de Cuba com o apoio do exército, que ele havia organizado e comandava, ao longo de mais de quatro décadas. E este exército era que controlava, não só o aparelho do estado, mas também todos os setores produtivos de Cuba” (IBIDEM, p.704).

Muitos são os pesquisadores que indicam também a “pouca diferenciação entre o Estado, governo e partido³⁴” em Cuba (VILLAÇA, 2010, p.22) onde, o regime cubano com sua estrutura de “regulação” das organizações de massas e do Poder Popular, agenciou um modelo que opera uma fusão Estado-Partido.

De acordo com Chaguaceda, desde a Revolução de 1959, Estado e sua “sociedade civil socialista” promoveram um modelo de cidadania-militante, que identificou ordem estatal e nação (...) (2012, p.238). Indo ao encontro do raciocínio de Chaguaceda, pelo menos nesse ponto, Guancho Zaldívar observa que:

Se a Revolução entende como obrigação fazer sinergia com o Estado por ela constituído, a ponto de ambos se fundirem de modo indivisível, a necessidade surge como virtude e produz a fusão Estado-Revolução. A representação do social fica dessa forma absorvida pelo Estado: a partir dele se formulam as políticas para a sociedade, as quais são transmitidas por meio das organizações sociais. Do ponto de vista ideológico, a consequência fundamental à qual conduz essa argumentação é a codificação da ideologia revolucionária como ideologia do Estado (ZALDÍVAR, 2011, p.7).

Em que pese as indicações de alguns pesquisadores de que o Estado cubano não tem mais conseguido suprir as demandas da sociedade abrindo espaço atualmente à organizações sem vínculos com ele³⁵, esse capítulo baseou-se em pesquisas, indicadas ao longo dele, que defendem a hipótese de que ainda existe uma preponderância das políticas do Partido no gerenciamento do Estado.

2.6 - O lugar (formal) do Partido Comunista de Cuba no Sistema Político Cubano e sua auto-representação

Em seu modo formal, a recente estrutura política cubana inicia-se com a Constituição de 1976, primeira após a Revolução, se altera em 1992 com a Reforma Constitucional (seguindo as recomendações do IV Congresso do Partido Comunista de

³⁴ Para Mariana Villaça, “a interpenetração que lá ocorreu dessas três instâncias, caracterizando uma situação típica de autoritarismo, aconteceu ao longo de um processo histórico e à medida que, na prática, a maioria dos cargos oficiais foi ocupada por membros do Partido Comunista de Cuba” (VILLAÇA, 2010, p.22).

³⁵ Existem também pesquisas que apontam que há um processo de surgimento nos espaços informais de uma lógica individual que tem concorrido com aquela estabelecida pelo Estado.

Cuba) e novamente em 2002 com uma segunda Reforma, que visava “reforçar o caráter irrevogável do socialismo” (nota da Comissão de Assuntos Constitucionais e Jurídicos da Assembléia do Poder Popular inserida na Constituição impressa em 2010).

Como o sistema político cubano e as organizações que o compõe foram consolidadas formalmente dentro do processo chamado de institucionalização soviética, conforme exposto nas páginas anteriores, privilegiou-se o papel do partido único na organização política do Estado e dos órgãos do chamado de Poder Popular. Mesmo após as reformas do período pós-soviético e das mudanças ocorridas, o sistema político cubano manteve o partido único.

Além do PCC, os elementos conformadores do sistema político cubano são as Organizações de Massas e Profissionais conjuntamente com as chamadas Instituições do Estado (compostas pelas Assembléias, Conselho de Ministros, Forças Armadas Revolucionárias e os Órgãos de Justiça) e Organizações Políticas, onde estão enquadradas a União dos Jovens Comunistas e o próprio Partido Comunista de Cuba (LÓPEZ GARCIA, 2005, p.54).

O Partido Comunista de Cuba é a organização política dirigente do Estado cubano. Fazem parte dele, como militantes selecionados (“por suas condições morais e políticas”) e voluntários, mais de 1 milhão de indivíduos, e entre os objetivos do partido estão “a elaboração e socialização do programa de desenvolvimento e transição socialista, a mobilização da população através de organizações de massas e a reprodução do consenso político” (IBIDEM, p.44).

O Partido Comunista de Cuba estabelece as diretrizes para a sociedade cubana através dos seus Congressos. Para Velia Cecilia Bobes, politicamente “o Congresso do PCC, ainda é um acontecimento crucial para Cuba” (BOBES, 2010, p.535).

Os Congressos do Partido Comunista de Cuba, embora tenham no estatuto uma regularidade estabelecida para sua convocação, podem ser convocados quando há necessidade de uma análise das conjunturas externas e internas, a fim de se pensar as diretrizes do governo.

O Congresso do Partido Comunista de Cuba é “o órgão supremo do partido e decide sobre todas as questões mais importantes da política, da organização e da atividade do partido em geral e suas resoluções são definitivas, de obrigatório e

iniludível cumprimento para todo o partido”, conforme consta no Estatuto do próprio partido (Art.43 Estatuto do PCC.)

No Estatuto do Partido Comunista de Cuba se encontram, além do seu modo de funcionamento, as justificativas para a sua criação e para o seu funcionamento.

Observa-se no Estatuto do Partido que um dos mecanismos acionados pelo governo cubano para a legitimidade do seu sistema de partido único é a mobilização da narrativa que estabelece o Partido Comunista de Cuba como continuador do Partido Revolucionário Cubano fundado em 1892 pelo “apóstolo”³⁶ da Independência Cubana e grande referência da narrativa do regime cubano contemporâneo, José Martí. Pode-se observar no primeiro artigo do estatuto do Partido Comunista de Cuba que:

O Partido Comunista de Cuba encarna as heróicas tradições revolucionárias do povo cubano, mantidas muito elevadas pelas gerações de lutadores contra o colonialismo espanhol e neo-colonialismo imperialista dos Estados Unidos, e constitui um fiel continuador do Partido Revolucionário Cubano fundado por José Martí para a luta pela independência nacional, do Primeiro Partido Comunista simbolizado nas vidas de Julio Antonio Mella e Carlos Balinõ, e das organizações revolucionárias que protagonizaram a luta contra a tirania pró-imperialista derrocada em primeiro de janeiro de 1959. (...) O Partido Comunista de Cuba, partido único, fruto da unidade da nação cubana, mantém um trabalho sistemático e tenaz pelo desenvolvimento e consolidação em nossa sociedade da ideologia da Revolução Cubana, que resume e integra o específico de nossa Revolução: a fusão do ideário revolucionário radical de José Martí de uma tradição singular de luta libertadora nacional e social em que se destacam insígnias revolucionárias e patriotas, com os princípios fundamentais do marxismo e do leninismo e da necessidade histórica do socialismo que em nossas condições se revela como única alternativa ao subdesenvolvimento e a dominação neo-colonial. A ideologia da Revolução Cubana encontra sua mais alta expressão no pensamento e ação do companheiro Fidel Castro Ruz (Estatuto do Partido Comunista de Cuba).

Um outro discurso que sustenta a lógica do partido único no sistema cubano e que combina com o fator acima mencionado é o da necessidade de proteção da pátria de uma invasão dos Estados Unidos³⁷.

³⁶ Termo usado por Fidel Castro no discurso proferido no Parque Céspedes de Santiago de Cuba, em 1 de janeiro de 1959. O termo foi utilizado também em outros documentos e discursos de Fidel. No Ato do dia da Rebelião Nacional de 2011 que fora presenciado por nós, o presidente local do PCC em seu discurso também se refere a Martí como apóstolo.

³⁷ A ideia da pátria em perigo devido a proximidade e ao posicionamento “colonialista” de agressão dos Estados Unidos, permeia o discurso do governo cubano, sendo ela um dos elementos mais presentes nos

Essa lógica de proteção da pátria foi a mesma utilizada por José Martí na fundação do Partido Revolucionário Cubano, segundo a construção narrativa do governo que pode ser observada no jornal cubano Granma.

De acordo com os enunciados deste jornal, o Partido Revolucionário Cubano “foi o fruto da tenaz luta martiana pela unidade de todos os revolucionários” onde “esta luta pela unidade se conjugava com a ideologia anti-imperialista martiana, que sempre fundamentou a necessidade de estarmos unidos para enfrentar o vizinho do norte” (Granma Internacional, maio de 2011).

Assim sendo, os argumentos que alegam a necessidade do partido único como instrumento de defesa necessário a sobrevivência da própria Ilha são identificados aos argumentos de José Martí para a fundação do Partido Revolucionário Cubano. Além disso, segundo Sader, o discurso do governo cubano indica que o sistema político cubano “é resultado antes de tudo da necessidade de unidade absoluta diante de um inimigo tão próximo e tão poderoso que, até a Revolução Cubana, havia conseguido depor e repor os governos que bem entendeu na região³⁸” (SADER, 2001, p.114).

Essa representação do Partido Comunista de Cuba como continuidade do Partido Revolucionário Cubano de José Martí, pode ser vista até mesmo na Constituição cubana, que menciona no Artigo 5 que o Partido Comunista de Cuba é “martiano e marxista-leninista”. Ou também nos meios de comunicação cubanos, como o jornal Granma:

enunciados do regime cubano. Essa ideia é ainda construída acionando referências que estabelecem as tensões entre Cuba e os Estados Unidos desde o período de José Martí, como, por exemplo, a utilização pelo governo cubano das palavras de Martí se referindo aos EUA, onde ele diz: ‘Eu conheço o Monstro, pois vivi em sua toca – e minha arma é apenas a funda de Davi’ (GOTT, 2006, p.103).

³⁸ No entanto, o apelo à legitimidade do sistema de partido único não tem apenas a utilização do recurso de continuidade do Partido Revolucionário Cubano e da narrativa da ameaça de agressão pelos Estados Unidos com mecanismos, mas também “falas” que reforçam que o partido único é a instituição fundamentalmente possibilitadora de uma real participação política pelo povo, por conta do partido não possuir candidatos, por responder o partido às peculiaridades da nação cubana, por não possuir propaganda eleitoral, por permitir a participação popular através das inúmeras organizações populares existentes em Cuba, por possibilitar o direito a revogação de mandato dos candidatos eleitos, pela garantia de lisura do processo eleitoral com a proteção da urna pelos pioneiros (crianças) e a contagem de votos pública (Silvestre, 2007, documentário). Além dos fatores acima mencionados, os defensores do sistema político cubano de partido único, denominado de democracia participativa, mencionam a superioridade desse sistema por ele contar com um processo de registro eleitoral automático, por possuir voto direto (Pérez, 2007), pelo alto número de renovação nas assembleias (Segrera, 1995, p.17) pelo exercício voluntário não remunerado, e por operar numa perspectiva que leva em conta a integralidade dos direitos do cidadão, onde se alega que os direitos econômicos antecedem os direitos jurídicos, conforme a fala do ex-presidente da Assembleia Nacional Ricardo Alarcon e do Presidente do Supremo Tribunal Popular Rubén Regnigio Ferro (SILVESTRE, 2007, documentário).

O Partido Comunista de Cuba surgiu no crisol da unidade revolucionária que se forjou na luta, materializou a ideia martiana de criar um Partido para fundar uma República ‘com todos para o bem de todos’, onde a lei primeira fosse ‘o culto dos cubanos à dignidade plena do homem’ [José Martí, Obras Escolhidas, 1992] (Granma Internacional, maio 2011)

A figura de José Martí e a ênfase em suas “qualidades” representa um elemento constituinte da simbologia construída pelo regime cubano, ou seja, pelo seu órgão dirigente o Partido Comunista de Cuba³⁹.

Segundo Bobes, faz parte da “história do discurso político cubano” a ênfase nas qualidades morais dos líderes, onde “todos os modelos de políticos e heróis que tem arraigado no imaginário popular – desde Martí até Fidel Castro ou Che Guevara- se distinguem pelas qualidades morais” (BOBES, 2000, p.65). Ainda conforme Bobes, “em Martí precisamente se encontra uma das fontes principais da sacralização dos políticos e da política” (BOBES, 2000, p.65)

A respeito de Martí como fonte de “sacralização dos políticos”, em se tratando do político Fidel Castro, ele tem Martí como inspiração e base de reflexão para a edificação dos seus enunciados e para as tomadas de suas ações. Talvez pesquisas específicas indiquem qual o verdadeiro lugar de José Martí na constituição da personalidade de Fidel Castro⁴⁰ e de seus comportamentos.

Em Cuba, da divisa Pátria ou Morte⁴¹, outrora tão proclamada, às estátuas e certificados⁴² e livros escolares tem-se as “marcas” de Martí, já que “sua memória é evocada em toda a ilha [e] há um museu em cada cidade, e um busto de argamassa

³⁹ Para a pesquisadora Velia Cecilia Bobes, embora a representação de José Martí tenha sido rearranjada contemporaneamente pelo PCC, ela faz parte da cultura política cubana que, inclusive, antecede a Revolução de 1959 (BOBES, 2000, p.57).

⁴⁰ Ignacio Ramonet observa que com relação a Fidel “Martí constitui sua principal fonte de inspiração”. Sobre o papel de Martí na constituição de Fidel, diz ele: “a primeira coisa que li, na minha adolescência, foi sobre as guerras de independência e os textos dele. Tornei-me simpatizante de Martí quando comecei a ler suas obras. Martí adivinhou, porque foi ele o primeiro que falou de imperialismo, do nascente imperialismo. Ele sim sabia sobre o expansionismo, a guerra do México e todos os demais tipos de guerra; era fortemente contrário a tudo isso, muito crítico. Foi um precursor. Antes de Lenin, Martí organizou um partido para fazer a revolução, o Partido Revolucionário Cubano” (RAMONET, 2006, p.38). Em entrevista a Frei Betto diz Fidel que “antes de ser comunista utópico ou marxista, eu era martiano, não posso ignorar isso. Desde o curso secundário o pensamento de Martí exercia atração sobre todos nós e o admirávamos (BETTO, 1985, p.189).

⁴¹ Esta divisa utilizada e popularizada por Fidel se origina da divisa martiana “a vitória ou o sepulcro” escrita por Martí no final do seu manifesto (que advém literariamente do grito Roma ou Morte de Garibaldi. O tema morrer pela pátria é viver consta também nos versos do hino nacional cubano. Versos esses feitos por Pedro Figueiredo um dos oficiais das tropas de Céspedes na luta contra a Espanha

⁴² Atualmente os certificados escolares também vem sendo impressos com o rosto de Fidel Castro de fundo (SÁNCHEZ, 2009, p.44)

branca diante de cada escola” (GOTT, 2006, p.103), estando o “apóstolo” presente o tempo todo no discurso governamental cubano⁴³.

O simbolismo de Martí dá inclusive sentido a questões contemporâneas vividas em Cuba como o embate com os Estados Unidos, já que Fidel sempre cita a carta que Martí escreveu a Manuel Mercado em 1895, um dia antes de sua morte, que alertava para os perigos da anexação que era desejada pelos Estados Unidos. Ou como o paralelo que Fidel fez do pensamento de Martí que rejeitou uma zona de livre comércio no século XIX, comparada por Fidel Castro a Alca.

Ademais, Fidel Castro coloca-se como continuador de uma revolução iniciada em 10 de outubro de 1868 por Martí e que se estende durante toda a história de Cuba (RAMONET, 2006, p.42), assim como o Partido Comunista de Cuba coloca-se como uma continuação do Partido Revolucionário Cubano.

Essa representação de José Martí e da Pátria em agressão, são dois elementos da representação criada por Fidel e pelo PCC dentro do arcabouço simbólico do regime. Nos próximos capítulos observar-se-á como o PCC possui o monopólio dos meios que expandem estas e outras representações criadas por ele e examinaremos quais são essas representações.

Esse capítulo procurou construir uma compreensão onde se observou a identificação do Estado com o Partido Comunista de Cuba, bem como a existência de uma estrutura política que se, por um lado formalmente permite um certo grau de autonomia às instituições políticas civis, em Cuba chamadas de Organizações de Massa, por outro lado informalmente apresenta uma concentração de poder em torno das determinações do Partido. Partido que edificou uma narrativa para sua legitimidade onde opera a construção de enunciados que o estabelece como continuador do partido único fundado pelo “apóstolo” da independência José Martí.

Observar-se-á nos próximos capítulos o tipo de controle que o Partido exerce sobre os meios (educação, imprensa e dos rituais políticos públicos) construtores das mensagens que criam a representação que ele anseia. Essa pesquisa visa examinar o

⁴³ Tal força simbólica do nome de Martí é tão significativa que mesmo a “oposição” a evoca e a reconhece, como o caso da Rádio Martí e da Tv Martí criadas pelos dissidentes cubanos que vivem em Miami, e o caso da blogueira Yoani Sanchez que ao ver o rosto de Martí em um diploma do filho e o rosto de Fidel em outro diploma escreveu: “casualidade ou intencionalidade, não importa, só sei que o Maestro está muito mais próximo do modelo que quero para o meu filho. Espero ver seu rosto, que aglutina e não exclui, também no próximo diploma” (SÁNCHEZ, 2009, p.44).

exercício/tentativa desse Estado/Partido de promover uma uniformidade das mensagens que construam uma representação sobre o regime que possa organizar uma coletividade em torno dessa representação. Exame que mensura elementos que possam contribuir para a reflexão final relacionada aos conceitos de Religião Civil e Política.

CAPÍTULO 3 - A educação em Cuba

Procurando alcançar os objetivos da tese, esse capítulo busca observar se a educação cubana - compreendendo esta educação como um meio de reprodução das representações estatais - é organizada exclusivamente pelo Estado, e quais os enunciados mobilizados nela na construção de uma suposta representação. Ademais, como um dos objetivos da tese é refletir de maneira heurística sobre o caso cubano através dos conceitos de Religião da Política (Religião Civil e Política), torna-se relevante a compreensão desta instituição apontada por vários pesquisadores como uma das agentes de uma Religião da Política (CATROGA, 2006; GENTILE, 2005; GUIGOU, 2000).

Entre os trabalhos que se enquadram nas pesquisas acima mencionadas, temos a investigação de Nicolás Guigou sobre a “religião civil uruguaia”. Nela Guigou menciona que a religião civil uruguaia, “conformada pelos mitos e representações, teve um dos seus lugares privilegiados – palco e âmbito – na escola pública (laica, gratuita e obrigatória) produtora de cidadãos uruguaiois” (2000).

Guigou inclusive ampara-se, ao falar da importância da escola, no inaugurador do conceito de Religião Civil, destacando que “em seu Emílio, Rousseau destinava um papel fundamental a educação: uma educação que deva dar aos alunos a forma nacional, e dirigir para tal ponto suas opiniões e gostos que sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Uma criança, ao abrir pela primeira vez os olhos deve ver a imagem da nação e até sua morte não deve ver outra coisa que ela (2000).

Também o estudioso dos conceitos de Religião da Política, Emílio Gentile lança mão do filósofo de Genebra quando observa que

um dos deveres fundamentais da educação, escreve Rousseau, em suas Considerações sobre o governo da Polônia (1771), está em ‘dar as almas a força nacional, e dirigir tanto suas opiniões e seus gostos, que eles se tornam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade’. O projeto da religião civil, para ser realizado, implica necessariamente na constituição de um Estado pedagogo encarregado de velar pela regeneração do indivíduo a fim de fundar, por intermédio da educação, uma comunidade moral dos corpos políticos (...) (GENTILE, 2005, p.62).

Torna-se no mínimo relevante o exame da educação em Cuba para a reflexão sobre a “invenção das tradições” e da Religião da Política quando observa-se traços de uma experiência onde existiu uma campanha de alfabetização que teve como “cartilha” as glórias da Revolução, sendo ela um processo da própria Revolução. Além disso, tem-se nos certificados escolares impresso os rostos do ex-governante Fidel Castro e de José Martí, ou onde num gesto muito mais simbólico do que prático os quartéis que existiram antes de 1959 foram “transformados em escolas”, (SADER, 2001, p.58) e os nomes das escolas foram rebatizados com os nomes dos fatos ou de heróis da Revolução (GARCIA, 2007, p.189).

Ademais, deve-se levar em conta que em Cuba as escolas foram todas estatizadas após 1959 e que após a Lei de Reforma da Educação foram tiradas “muitas das prerrogativas que a Igreja cubana detinha nos colégios privados” (SADER, 2001, p.70). Além disso, as escolas religiosas se converteram em escolas de ensino público gratuitas e que em alguns momentos da história “os manuais escolares utilizados nas escolas primárias e secundárias desenvolviam perspectivas antireligiosas, no mínimo pouco respeitadas das realidades históricas” (HOUTART, 2007, p.122).

3.1 - As especificidades do sistema educacional cubano (história e estrutura)

A linha norteadora desse capítulo está relacionada à compreensão de que a estrutura monopolista estatal da educação cubana tem início com a Revolução de 1959 em Cuba. Assim sendo, nesse capítulo se desenvolverá um pequeno esboço do desenvolvimento histórico da educação cubana objetivando demarcar a causa dessa estrutura monopolista que se inicia em 1959. Em seguida, haverá uma pequena exposição da estrutura educacional de Cuba e depois uma análise que levará em consideração alguns “planos” e documentos, que de certa forma organizam a educação cubana, produzidos pelo Ministério de Educação e utilizados para orientar o processo educacional cubano.

A respeito da educação cubana há um debate onde existem aqueles que salientam a alta qualidade do sistema educacional cubano após a Revolução de 1959 e aqueles que observam que os índices educacionais cubanos antes de 1959 já eram

significativos, quando se compara os números da educação cubana aos de outros países da América - Latina.

Em que pese a importância desse debate, a referência aqui é o lugar de destaque do Estado/Partido na educação cubana. Estado/Partido que após a Revolução passou a ter o controle da educação, uma vez que “dentro da ampla gama de transformações sociais que a partir de 1959 se iniciam em Cuba, a educação desempenha um importante papel na estratégia do Estado para lograr uma sólida formação técnico-profissional e ética da população” (LÓPEZ, 2007, p.13).

Segundo o pesquisador Martin Carnoy, desde os primeiros dias da Revolução as decisões educacionais ficaram centralizadas em um grupo do governo (CARNOY, 2009, p.54). Os primeiros anos após a Revolução foram caracterizados pelos esforços governamentais no sentido de organizar uma nova estrutura educacional, que a partir de 1962 se orienta “para uma educação, uma escola e uma pedagogia socialista” (RODRÍGUEZ, 2011, p.45).

Dentro da trajetória para a formação desse “nova” organização educacional, existem marcos históricos que são fundamentais para a sua compreensão (QUINTERO LÓPEZ, 2011, p.55). A respeito da década de 60 esses marcos são: a Campanha de Alfabetização (1961), a Reforma Universitária (1962) e a criação “do Departamento de Bolsas e a instauração do plano maciço de bolsistas, a partir de 1962, [que] materializaram o direito efetivo ao estudo de todos os cidadãos do país, ao garantir todos os serviços de ensino e de atenção a suas necessidades fundamentais gratuitamente e atendidos pelo Estado” (RODRÍGUEZ, 2011, p.46).

Esses marcos históricos mencionados são produtos dos primeiros anos após a Revolução cubana (1959) e da nova estrutura educacional, que nesse momento fica marcada pela centralidade das determinações nas mãos do governo. Este tratará de expandir seu discurso hegemônico em prol da “Revolução”, e se esforçará para “unificar” em pés de igualdade as populações urbanas e rurais, assim como para eliminar o analfabetismo (CARNOY, 2009, p.56).

O ponto inicial para implementação desses objetivos desenvolvidos durante a década de 60 (unificação e igualdade das populações urbanas e rurais, expansão educacional, eliminação do analfabetismo e, sobretudo, expansão da auto-representação

do novo governo e seu discurso) pode ser observado no processo de efetuação da Campanha de Alfabetização.

A Campanha de Alfabetização Cubana foi então uma “ação” governamental posta em prática por indivíduos da sociedade cubana visando a alfabetização de adultos, respondendo as necessidades da população adulta e utilizando métodos apropriados a essa população. Estudantes e operários foram mobilizados para em 1961 agirem na Campanha com o objetivo de erradicar o analfabetismo na Ilha, que nesse momento girava em torno de 40% da população (GOTT, 2006, p.216).

De acordo com o trabalho da pesquisadora Vera Maria Vidal Peroni, com relação à Campanha, “seus objetivos e sua própria metodologia estavam profundamente inseridos no processo revolucionário” (PERONI, 2006, p.100). Assim sendo, à respeito da relação entre a construção de um discurso de auto-representação hegemônico governamental e a Campanha de Alfabetização “a continuidade do processo revolucionário pressupunha a conquista de hegemonia no interior da sociedade cubana. A campanha teve um papel fundamental na consecução dessa hegemonia” (IBIDEM, p.100). Segundo a pesquisadora,

Isso ocorreu, por um lado, por meio da formação de “quadros revolucionários”, que se incumbiriam de propagar o ideário revolucionário por todo o país e de levar a população a “amar a revolução”. Foi o caso, principalmente, dos mestres voluntários, cujo treinamento, ao mesmo tempo em que os preparava para assumir tarefas ligadas à educação, era igualmente treinamento de quadros para a Revolução. São indicadores desse fato tanto os valores perpassados, que chamamos de “currículo oculto”, que se expressam via ideias e atitudes de como aprender a viver no coletivo, a prescindir, a incorporar a nova disciplina, bem como as condições materiais do acampamento, que eram quase as mesmas do exército rebelde.

Além dos fatores acima mencionados, a pesquisadora chama a atenção para outros aspectos existentes no decorrer da Campanha que também evidenciaram o objetivo, “de busca de hegemonia revolucionária”, como o caráter massivo da alfabetização e

Da mesma forma pode se considerar a metodologia utilizada na Campanha. De fato, os temas propostos na cartilha, visando proporcionar ao alfabetizando o estabelecimento de relações entre o seu cotidiano, o momento conjuntural que vivia a sociedade e as

mudanças estruturais que estavam ocorrendo, asseguravam-lhe um melhor entendimento do real, habilitando-o a ter uma participação mais efetiva no processo social. Além disso, ao se referir a questões como a igualdade de direitos para setores discriminados (mulheres e negros), entre muitas outras, a cartilha ainda transmitia o ideário revolucionário e permitia um melhor entendimento do real, objetivando a formação de novos valores adequados ao projeto de uma sociedade mais justa (PERONI, 2006, p.101).

A respeito do elemento discursivo-hegemônico da Revolução que compunha a Campanha de Alfabetização, vale ressaltar uma outra face desse processo. Ou seja, o aspecto em que “a Campanha era parte da Revolução, as pessoas envolviam-se na Campanha com o intuito de participar da Revolução” tamanha era a força que ela tinha adquirido naquele período histórico em Cuba⁴⁴ (PERONI, 2006, p.19). Para os estudantes que participaram voluntariamente da Campanha, “a experiência deu a uma geração que não tomara parte da guerra revolucionária o direito de considerar-se parte dela” (GOTT, 2006, p.217).

Tal compreensão do participante da Campanha como “Revolucionário” foi observado inclusive pelo governo, como pode-se constatar pelos treinamentos, tarefas e preparações pelas quais foram submetidos os voluntários da Campanha. Ademais, conforme nos dizem alguns relatos de como foram tratados os voluntários após a Campanha, eles “são considerados como heróis nacionais e têm nomes em escolas, bandeiras, medalhas de mérito já que passaram por violências de todos os tipos” (MORAIS, s/d, p.57).

É importante lembrar que “dezenas de alfabetizadores foram assassinados por ‘contra-revolucionários’, acusados de estarem submetendo o povo à lavagem cerebral vermelha’, diz um funcionário do Ministério da Educação. De acordo com Richard Gott, o número de mortos foi superior ao de 40 indivíduos (GOTT, 2006, p.217). A respeito da participação das pessoas na Campanha, para a pesquisadora Vera Peroni:

é conveniente ressaltar que se, por um lado, a Campanha impulsionou a Revolução, ajudando na conquista de hegemonia para o processo revolucionário, por outro lado, é preciso ficar claro que ela não teria

⁴⁴ Um relato, de um cubano jovem na época, encontrado no livro de Vera Peroni pode ilustrar a relação de participar da Campanha como participar da Revolução: “Motivado fundamentalmente porque quando triunfou a revolução eu tinha 18 anos e estava muito preocupado, pois não havia participado da luta insurrecional. A ditadura foi muito feroz aqui, a tirania, com muitos assassinatos e muita injustiça. Como jovem me sentia complexado por não ter participado da luta clandestina” (PERONI, 2006, p.32).

tido possível sem a prévia existência desse mesmo processo: participar da Campanha era participar da Revolução, e o clima que envolvia as pessoas motivava-as a essa participação (PERONI, 2006, p.103).

Embora tenha-se aqui evidenciado o aspecto discursivo-hegemônico da Campanha, o êxito da mesma foi reconhecido inclusive pela UNESCO em 1964 (cubaeduca.cu⁴⁵). Um dos aspectos positivos dela foi a continuação, através de vários projetos, do processo de Alfabetização de adultos.

Ainda a respeito da importância da Campanha de Alfabetização, vale destacar a “questão da organização da sociedade, dado que o próprio decorrer da Campanha constituiu como um momento de notável estímulo à criação de novas instituições da sociedade civil, bem como ao fortalecimento de instituições já existentes” (PERONI, 2006, p.102).

Além dos benefícios gerados pela Campanha, de acordo com o pesquisador Martin Carnoy, um objetivo importante atingido na década de 60 “foi o acesso universal ao segundo ciclo do ensino fundamental”, além do esforço para nivelar a educação nas áreas urbanas e rurais e as comunidades urbanas (CARNOY, 2009, p.55).

Ademais, com relação a educação pré-escolar, surgiu em 1960 a Direção Nacional dos Círculos Infantis, sob a administração econômica do Ministério do Trabalho, que visava pensar procedimentos para a recepção das crianças filhas de mães trabalhadoras.

A respeito da educação secundária, na década de 1970 houve, sobretudo com a criação do Departamento Pedagógico Manuel Ascunce Domenech, a implementação das “escolas secundárias básicas (colegial) no campo”. Nestas “a ênfase dada ao plano ‘à escola ao campo’ e outras experiências pedagógicas desenvolvidas na década de 1970 são verdadeiras expressões da política educacional revolucionária” (RODRÍGUEZ, 2011, p.48).

Com relação as práticas pedagógicas experimentadas e aos marcos educacionais da década de 1970 observa-se que a “necessidade de dar ao estudante uma estreita vinculação com a produção e as tarefas político-sociais se manifesta na ênfase que se deu na organização da combinação do estudo com o trabalho produtivo em todos os

⁴⁵ cubaeduca.cu é o portal oficial do Ministério da educação de Cuba. Muitos documentos aqui utilizados foram consultados através desse site.

níveis de ensino”, ponto que pode ser percebido na análise dos documentos produzidos no Primeiro Congresso Nacional de Educação e Cultura, de abril de 1971 (RODRÍGUEZ, 2011, p.47).

Em 1975 no Primeiro Congresso do Partido Comunista de Cuba estabeleceu-se a Tese de Política Educacional, “com sua correspondente Resolução, que oficializava a pedagogia socialista marxista-leninista, sem perder de vista o pensamento educativo martiano e a herança histórica do pensamento educacional cubano de todos os tempos” (IBIDEM, p.48).

De acordo com a pesquisadora Velia Cecilia Bobes, nessa década observou-se uma “entrada maciça dos manuais soviéticos de filosofia e economia política nas escolas cubanas [que] originou a expansão de um novo vocabulário e novas formas de apreender as relações sociais⁴⁶ e econômicas” (BOBES, 2000, p.145). Um relato de Reinaldo Arenas pode no mínimo ilustrar a fala de Bobes, uma vez que ele menciona que na escola politécnica

além das depurações de caráter moral, realizavam-se também depurações políticas; todos os professores eram comunistas e, por isso mesmo, uma das aulas mais importantes era a de marxismo-leninismo. Tínhamos que decorar o Manual da Academia de Ciências da URSS; o Manual de Economia Política, de Nikitin; e os fundamentos do socialismo em Cuba, de Blas Roca. É claro que tínhamos aulas de contabilidade, e como parte do curso devíamos subir periodicamente até o pico Turquino, em Sierra Maestra. Sierra Maestra era como um santuário, onde tínhamos de efetuar uma peregrinação de tempos em tempos; era, e acredito que continua sendo assim, como uma espécie de manifestação até Meca ou ao Santo Sepulcro (ARENAS, 2009, p.72) (grifo nosso).

Ainda com relação a década de 1970, o ano de 1976 ficou marcado como aquele do início do aprofundamento “nos fundamentos da pedagogia socialista, pelo princípio do aperfeiçoamento contínuo do Sistema Nacional de Educação” (Rodríguez, 2011, p.48) e pela aprovação da Constituição da República que reafirmava os princípios da Tese Educacional construída no Congresso do Partido Comunista de Cuba.

⁴⁶ “Há quem tenha dito – como piada a que não falta certa razão - que depois dos 70 havia que incluir a F. Konstantinov nos dicionários da cultura cubana, já que as ideias de seus manuais se expandiram tanto no imaginário cubano que muitos podiam recitar as três leis da dialética com tanta precisão como os Versos Sencillos de Martí” (BOBES, 2000, p.145).

Em 1976 passaram a existir dois Ministérios da Educação (um para educação superior e o outro para o restante do sistema). Nesse mesmo ano o Instituto Central de Ciências Pedagógicas começou a ter um papel de organização nas chamadas Ciências da Educação (Pedagogia e Didática) de Cuba. O Instituto dirigiu o aperfeiçoamento do Sistema Nacional de Educação e sua implementação, por etapas, entre 1975 e 1986 (RODRÍGUEZ, 2011, p.49).

Se na década de 80 inicia-se o aperfeiçoamento do Sistema Nacional de Educação, especificamente após 1986 (até 1990) leva-se adiante o Segundo Aperfeiçoamento do Sistema Nacional de Educação, mesmo ano de celebração do Primeiro Congresso Internacional de Pedagogia. A respeito do nível escolar da população cubana, no final da década de 1980 e início da de 1990, a média elevou-se da 6ª para 9ª série (IBIDEM, p.50).

A década de 1990 será marcada por uma difícil situação econômica em Cuba, oriunda das consequências do colapso do Bloco Socialista, que resultará na crise do chamado Período Especial. A crise oriunda do Período Especial foi tão contundente que várias foram as carências no setor educacional.

Embora alguns pesquisadores tenham destacado o esforço do governo cubano para a manutenção das “conquistas atingidas” no setor educacional mesmo com as dificuldades econômicas (REIS, 2010; RODRÍGUEZ, 2011), o governo temendo a diminuição do potencial educacional cubano aumentou nesse período o fortalecimento do chamado “trabalho ideológico no ensino” (RODRÍGUEZ, 2011, p.50). Através dele, o governo se empenhou em, de um lado, manter os avanços educacionais e na saúde, e de outro em reforçar um discurso nacionalista que igualava os educadores aos revolucionários de 1959 e exigia desses um esforço extraordinário para a garantia da educação nos moldes dos períodos anteriores.

Esse será também o tom dos primeiros anos do segundo milênio, uma vez que mesmo com uma lenta e instável recuperação econômica de Cuba, o governo “reacionou” as referências nacionalistas revolucionárias que estavam em segundo plano no período soviético, sobretudo antes da Campanha de Retificação de Erros.

Assim sendo, diferentes pesquisadores (RODRÍGUEZ, 2011; QUINTERO LOPEZ, 2011,) e fontes (do Ministério da Educação) ressaltam a guinada educacional

desse período enfatizando um processo pedagógico que educasse “a partir de valores que se correspondem com o modelo social cubano” (cubaeduca.cu).

É também desse período os Programas “Universidade para Todos” e “Mesa Redonda”. Na educação superior “como parte da pós-graduação, que se garante de maneira gratuita para todos os profissionais cubanos, os professores universitários passam a contar com diversas modalidades de cursos, “diplomados” e mestrados montados especialmente para ajudá-los a aperfeiçoar seu desempenho pedagógico”. Além do mais, os professores contam com “um amplo sistema de vias para a obtenção de doutorados em Ciências da Educação e Pedagógicas, em diferentes modalidades” (RODRÍGUEZ, 2011, p.51).

Com relação aos professores, de acordo com o pesquisador Martin Carnoy, nos últimos anos, sobretudo em Havana e Matanzas (centros da indústria do turismo), houve um “déficit na força de trabalho associada a educação”, já que empregos relacionados ao turismo passaram a ser mais rentáveis. Além disso, o “déficit também cresce em virtude de duas novas reformas importantes. A primeira é a redução do tamanho da sala de aula, de 35 alunos para 20 no primeiro ciclo do ensino fundamental (seis primeiras séries) e de 35 para 15 no segundo ciclo do ensino fundamental (da sétima a nona séries)” (CARNOY, 2009, p.58).

Além dessa reforma, a segunda que também gerou um déficit está relacionada a “reestruturação completa do segundo ciclo do ensino fundamental, de 11 matérias ensinadas por 11 professores especializados, dadas aos alunos de cada série, para uma estrutura equivalente à do ensino primário, com um único professor ensinando todas as matérias centrais e professores especializados somente para inglês e educação física” (IBIDEM, p.59).

Ademais, de acordo com a pesquisadora Quintero Lopez, no período escolar 2009-2010 existiram reformas no sentido de avigorar o caráter “formador-patriótico” da educação cubana de reforço ao discurso nacionalista, priorizando “o trabalho político-ideológico e a educação em valores em todo o Sistema Educacional, especialmente no fortalecimento da educação patriótica e cidadã”, onde tais procedimentos, segundo ela, estariam sustentados por um “maior conhecimento da História de Cuba, no pensamento martiano, no pensamento de nossos próceres e líderes principais, para semear ideias nas

atuais e futuras gerações, que contribuam para formar consciência por meio da educação que recebem nas instituições educativas” (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.60).

Segundo o pesquisador cubano Chávez Rodríguez o “nível da escolaridade média da população cubana se aproxima a 10 graus⁴⁷ (cada grau representa um ano de escolaridade, como as séries do Brasil)”. Não há analfabetismo, nos últimos 50 anos se formou quase 1 milhão de universitários, 99,4% das crianças que cursam o ensino básico têm entre 6 e 11 anos, o que evidencia a ausência de atraso escolar (RODRÍGUEZ, 2011, p.52). Já Margarita Quintero Lopez indicou que em 2011 o sistema educacional cubano possuía os seguintes números:

258.126 professores e 15.741 em formação, cursando os últimos anos, população de 11,2 milhões de habitantes. - Orçamento da educação: 9,6 bilhões de pesos (2010). - 0,2% de índice de analfabetismo na população com mais de 10 anos. - Escolaridade média de 10 anos. - 99,7% das crianças entre 6 e 11 anos cursam e terminam a educação primária. - 65 universidades que permitiram levar os estudos universitários até todos os municípios da Ilha. - Um milhão de alunos formados em universidades no período de 1960 a 2010. - 16 universidades de Ciências Pedagógicas e 18 escolas pedagógicas para formar os docentes que o país precisa (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.56).

A propósito do sistema educacional cubano, segundo a mesma pesquisadora, ele é estruturado pelo Sistema Nacional de Educação, onde o “Estado é o encarregado de estruturar e fazer funcionar” todo o sistema (IBIDEM, p.59). A disposição dessa tarefa cabe aos Ministérios da Educação e Educação Superior, sendo que “o Sistema Nacional de Educação se estrutura num conjunto de subsistemas organicamente articulados, que abrange todos os níveis e tipos de educação e idades, e possibilita o trânsito por eles, nas 10.954 instituições educacionais de diferentes perfis, que vão desde o círculo infantil (jardim de infância) até as universidades”, em um total de 2,5 milhões de estudantes matriculados (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.59).

Como primeiro subsistema do Sistema Nacional de Educação a Educação Pré-escolar agrupa crianças entre 0 a 5 anos, onde “das crianças dessa faixa etária 99,5% são atendidas por esse subsistema, no qual 68,5 % das crianças o seguem por meio do

⁴⁷ Ele afirma que antes de 1959 era de apenas 3 graus.

programa ‘Eduque o seu filho’”, programa que se enquadra entre os projetos de educação informal (IBIDEM, p.60).

Já a educação formal para a educação infantil pré-escolar em Cuba leva o nome de Círculos Infantís, que são instituições “que atendem a criança na faixa de 6 meses a 6 anos (a licença maternidade é de 6 meses a 1 ano). As crianças saem dos Círculos Infantís para a escola primária”. Os Círculos Infantís recebem 17% das crianças, um equivalente a 116.106 crianças (dados de 2011). Além dessas, as crianças a partir dos 5 anos (14%) estão matriculadas no grau pré-escolar (IBIDEM, p.60).

Segundo a pesquisadora Magda Carmelita Sarat Oliveira, “o currículo da educação infantil tem uma proposta sócio-histórica, fundamentada na psicologia soviética e na filosofia marxista. As crianças aprendem conteúdos chamados “Valores”, em que são enfatizados a família, o patriotismo, a história do país, a história dos heróis cubanos e o socialismo” (OLIVEIRA, 2001, p.5).

Após a educação Pré-escolar, as crianças de 6 a 11 anos (99,7% da população infantil do país) entram na Educação Primária, onde são atendidas nas 7258 escolas existentes, que recebem 786.855 alunos, dos quais 179.929 são das zonas rurais (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.60).

A Educação Primária abrange seis graus (anos), divididos em dois ciclos, o primeiro do 1º ao 4º grau, e o segundo do 5º ao 6º grau. De acordo com as recomendações do Modelo de Escola Primária Cubana composto pelos investigadores do Instituto Central de Ciências Pedagógicas em união com a equipe de Educação Primária do Ministério da Educação, para respeitar o desenvolvimento psíquico-pedagógico das crianças da educação primária, é necessário que elas estejam distribuídas da seguinte forma em seus graus: 6 a 7 anos no primeiro e segundo grau, 8 a 10 anos no terceiro e quarto grau de 11 a 12 anos no quinto e sexto grau (MONTERO, 2008).

3.2 - Concepções pedagógicas, fins e objetivos

Interessa a esse capítulo examinar a concepção pedagógica, os fins e os objetivos que norteiam a Educação Primária em Cuba, tendo como parâmetro de análise o discurso estatal de auto-representação. A esse respeito, de acordo com o Modelo de

Escola Primária Cubana, os objetivos gerais do ensino primário são “contribuir para a formação integral da personalidade do escolar, fomentando desde os primeiros graus, a interiorização dos conhecimentos e orientações valorativas que se refletem gradualmente em seus sentimentos, formas de pensar e comportamento, de acordo com o sistema de valores e ideais da Revolução” (MONTERO, 2008, p.26). A pesquisadora Margarita Quintero também destaca que a formação de um aluno com “sentimentos patrióticos” seja um dos objetivos nesse nível de ensino (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.61).

Quando se observa os objetivos e fins da Educação Primária cubana por graus separados, constata-se a ininterrupta menção de conteúdos que exaltam os “valores” da Revolução, dos indicados heróis cubanos e a necessidade de se compreender e demonstrar respeito a essas referências da História de Cuba. Vale ressaltar que também encontra-se os objetivos específicos de cada matéria.

No entanto, para o mencionado exame mesmo que tenha sido efetuada a leitura de todos os parâmetros da Educação Primária e identificados os fins e objetivos que constavam em relevo nesses “parâmetros”, destacou-se aqueles que fazem parte da narrativa representacional do governo cubano. Para melhor visualização, efetuou-se aqui uma tabela com as próprias indicações do Modelo da Educação Primária de Cuba:

Objetivos do primeiro grau: * Sentir alegria ao assistir todos os dias a escola, ser pioneiro e pertencer ao movimento “Pequenos exploradores”, sentir amor pela sua escola, pelo seu meio-ambiente, seu país, assim como descrever de forma sensível o significado de alguns dos elementos dos símbolos da Pátria e entoar o Hino de Bayamo. * Ampliar o conhecimento acerca dos líderes e figuras relevantes de nossas lutas pela liberdade como Martí, Fidel, Camilo, Maceo, Che, entre outros.

Objetivos do segundo grau: * Reconhecer que é cubano porque nasceu em Cuba e identificar e descrever os símbolos pátrios e os fatos históricos significativos. Entoar corretamente e com sentimento o Hino de Bayamo. Mostrar respeito pelos símbolos pátrios, assim como pelos líderes Fidel, Raul e os heróis e mártires como Maceo, Máximo Gomez, Camilo, Che, entre outros.

Objetivos do terceiro grau: * Sentir a alegria de ser cubano e pioneiro revolucionário

o que se manifesta no cumprimento das atividades de sua organização, incluindo as tarefas dos “Pequenos Exploradores” e suas ativas participações em tarefas escolares. * Mostrar sentimentos de amor e respeito a pátria, aos líderes, heróis e mártires estudados em graus anteriores e o conhecimento de outros como Carlos M. Céspedes, Mariana Grajales, Frank País, Celia Sanchez, entre outros e explicar o conteúdos dos símbolos pátrios e o significado do Hino e da bandeira. Entoar corretamente e com sentimento o hino de Bayamo. Identificar e descrever fatos históricos significativos.

Objetivos do quarto grau: * Expressar alegria por ser cubano, pelo conhecimento da história da Pátria, pela beleza de suas paisagens e pelos seus costumes. Admirar o trabalho dos homens. * Sentir a alegria de ser um bom pioneiro ao alcançar a categoria “Pioneiro explorador Mambi”. Cumprir com as atividades pioneiris, assim como as exigências do Regulamento Escolar, tais como pontualidade, assistência, cumprimento das tarefas, entre outros. * Mostrar um comportamento de respeito pelos símbolos da pátria, conhecendo seus significados. Cantar corretamente o hino de Bayamo, manifestando emoção. * Reconhecer qualidades positivas nos heróis, mártires e líderes da Pátria que conheceram em graus anteriores, assim como em pessoas relevantes de sua comunidade e caracterizar fatos e etapas principais da história, manifestar sentimentos de repúdio a todos aqueles que de alguma maneira ofendem a Pátria.

Objetivos do quinto grau: * Expressar sentimentos de amor pela Pátria, a Revolução e seus símbolos, assim como de admiração e respeito pelos heróis, mártires, líderes da Pátria e pessoas relevantes de sua comunidade. Manifestar sentimento de repúdio ante ao Imperialismo.

Objetivos do sexto grau: * Sentir a alegria de ser escolar e bom pioneiro, participando de todas as atividades dos pioneiros e alcançar a categoria “Pioneiro Explorador da Vitória”. Valorizar a importância do cumprimento das exigências do regulamento escolar. * Interpretar e valorizar os conteúdos básicos da Constituição da República ... * Demonstrar sentimentos de cubania, amor e orgulho pela Pátria, a Revolução e seus símbolos, assim como de admiração e respeito pelos seus líderes, heróis e mártires, o desejo de seguir seus exemplos e manifestar sentimentos de repúdio ao Imperialismo.

Dados coletados e compilados do Modelo de Escola Primária Cubana (MONTERO, 2008).

Os alunos da Educação Primária em Cuba possuem matérias especificamente relacionadas aos estudos sobre compreensão e construção dos símbolos e signos pátrios, como a Matéria Educação Cívica, e a matéria História Cubana, que segue uma narrativa onde a Revolução se inicia desde o Movimento Independentista e passa por 1959 e heróis contemporâneos como os 5 “Heróis presos nos EUA⁴⁸”. No entanto, analisando o conteúdo de outras matérias pode-se verificar o trabalho dos símbolos e signos pátrios, mas de um modo, digamos, transversal em várias delas que não as específicas ao trabalho cívico. Como pode-se averiguar nos conteúdos de História, Geografia de Cuba, Educação Laboral e principalmente em uma matéria chamada (OMQV) O Mundo em que Vivemos.

Conforme pode-se observar na grade curricular do Ensino Primário, os alunos passam a ter aulas de História a partir do quinto grau, antes disso a matéria correspondente chama-se O Mundo em que Vivemos. A partir do quinto grau eles passam a ter também a matéria Educação Cívica, que assim como a de História, tem como sua correlata nos graus anteriores a matéria O Mundo em que Vivemos.

Examinando e comparando os “planos” de História e da matéria O Mundo em que vivemos, pode-se perceber que se nessa segunda matéria há uma apresentação que enfatiza o discurso pátrio, os heróis cubanos e uma “formação valorativa” baseada nos exemplos das grandes figuras cubanas. Com relação a Matéria de História, embora ela seja exclusivamente sobre a História de Cuba no 5º e 6º graus, já há uma composição cronológica.

A respeito da matéria O Mundo em que Vivemos (OMQV), como foi afirmado acima, ela está presente na grade curricular em todos os graus em que não estejam História de Cuba ou Educação Cívica. Assim, ela ocupa o lugar dessas matérias no tocante ao ensino da história “revolucionária” de Cuba, do discurso cívico e do ensino dos símbolos e signos pátrios. A matéria O Mundo em que Vivemos, “se insere no primeiro ciclo da Educação Primária, de 1º ao 4º graus com frequência semanal de 45

⁴⁸ Os Cinco Heróis como foram chamados nas campanhas do governo cubano, refere-se aos 5 agentes secretos cubanos que foram enviados aos Estados Unidos para se infiltrarem em organizações existentes nesse país contra o governo cubano e que agora estão presos. Há em Cuba uma campanha para a libertação desses agentes.

minutos. O conteúdo desta constitui a base dos conhecimentos acerca da natureza e da sociedade se aprofundando nas matérias do segundo ciclo” (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba).

No plano de curso da referida matéria, consta que seu “objetivo” geral é o de introduzir “os alunos no conhecimento da natureza e da sociedade mediante as atividades práticas que permitam que se realize, de modo que a observação e a ação direta com os objetos e fenômenos naturais e da vida social, seja fonte permanente de sua aprendizagem e desenvolvimento” (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba). A propósito da aprendizagem a respeito da vida social e dos valores que a envolvem, consta no plano de aula da matéria que

Em primeiro grau se tem selecionado alguns dos fatos mais significativos e as figuras mais relevantes das etapas fundamentais da luta pela liberdade de nosso país, José Martí, Antonio Maceo, Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos e Fidel Castro Ruz, vinculados ao tratamento das efemérides fundamentais. Neste sentido a matéria contribui para a formação de sentimentos patrióticos, de amor e respeito pelos heróis da pátria, de satisfação e orgulho de ser cubano e revolucionário. Se considera que na matéria existe a possibilidade de ativar nas crianças a formação das valorações e o reconhecimento das condutas corretas relacionadas fundamentalmente com o processo de formação de hábitos e adoção de padrões morais corretos (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba).

Nessa matéria existe um tópico sobre a *Família*, em que entre outras coisas, se expõe ao aluno a importância das instituições cubanas, para a formação familiar, como o Comitê de Defesa da Revolução. No tópico Meu País, os alunos aprendem sobre as características naturais e climáticas de Cuba, e sobre “como demonstrar amor a pátria. A saudação a bandeira. Posição e atitude ante as notas do Hino Nacional, seu canto correto” e sobre os “defensores da pátria” (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba). No tópico *A Cidade e O Campo*, os alunos além de conhecerem os aspectos demográficos e geográficos de Cuba, aprendem sobre sua importância histórica, como o papel de Sierra Maestra em Cuba, inclusive politicamente como na “Revolução”.

Há ainda um tópico denominado *Efemérides* onde “no tratamento das efemérides se deve lograr que os alunos se familiarizem com a noção de que a liberdade e a felicidade que hoje temos é resultado da luta do nosso povo”(…) (Plano de Aulas O

Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba) e que as crianças devem identificar José Martí, Antonio Maceo, Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos e Fidel Castro e ressaltar algumas das “qualidades desses heróis”. Isto posto, segue para ilustração uma parte da tabela de conteúdos comemorativos específicos:

Conteúdos:
8 de outubro: Ernesto Che Guevara
União de Che com Fidel para continuar a luta pela independência de Cuba. O Che, guerrilheiro heróico. O lema dos pioneiros. Qualidades do Che que devem servir como exemplo a ser imitado pelas crianças.
28 de outubro: Camilo Cienfuegos
Luta de Camilo Cienfuegos junto com Che e Fidel pela liberdade de Cuba. Camilo Cienfuegos: um grande soldado do povo. Os cubanos recordam Camilo pelas suas qualidades.
2 de dezembro: desembarque dos expedicionários do iate Granma.
Porque e para que se fez a expedição Granma. Como foi a viagem dos expedicionários do iate Granma. Fidel Castro Ruz: chefe dos revolucionários.
7 de dezembro: Antonio Maceo
O início da luta para libertar Cuba. Antonio Maceo, um chefe mambí. Qualidades de Antonio Maceo.
Primeiro de Janeiro: Triunfo da Revolução
O primeiro de janeiro se logrou a independência de Cuba. Alegria do povo nesse dia. Fidel Castro Ruz, chefe da revolução. Qualidades de Fidel. Admiração, carinho e respeito do povo por Fidel.
28 de janeiro: José Martí
Que fez Martí para lograr a independência de Cuba. Amor de Martí pelas crianças. José Martí é nosso herói nacional.
Primeiro de maio: dia internacional dos trabalhadores
O dia dos trabalhadores de todo mundo. Uma grande festa de Cuba (Plano de aula OMQV, p.12).

Consta também no Plano, como objetivos específicos na escola, um tópico denominado “*Camilo e Che, Um Exemplo Para os Pioneiros*” e um outro chamado “*Comportamento dos Pioneiros na Escola*”. No primeiro, estuda-se sobre “a organização dos pioneiros. Sua importância. Os pioneiros moncadistas⁴⁹. O lema dos pioneiros. Seu significado. Os atributos pioneiris. Respeito, amor e cuidado deles. Preparação para o ato de iniciação de pioneiros e participação neste” (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba). Com relação ao segundo tópico, os alunos aprendem os comportamentos básicos em uma escola⁵⁰.

⁴⁹ O termo refere-se aqueles que sublevaram o Quartel de Moncada em 1953 sob a liderança de Fidel Castro.

⁵⁰ Embora metodologicamente esse capítulo tenha privilegiado o exame dos documentos e indícios produzidos pelo Estado, discursos ilustrativos como o que o segue podem corroborar de algum modo com o debate aqui estabelecido. O texto a seguir corresponde a um relato infantil da década de 60 após uma comemoração (Ao Revolucionário): “... não há nada que eu queira mais, nesse exato momento, depois que o revolucionário terminou e nós voltamos para a classe, do que levantar minha mão e perguntar a Flor [professora] se posso me tornar um Pioneiro Comunista, que é o que toda criança revolucionária deseja

A respeito dos *Pioneiros*, além de estarem presentes nos conteúdos da matéria OMQV, atividades/conteúdos específicos referentes a eles estão inseridos na grade curricular⁵¹.

Os chamados pioneiros em Cuba são agrupados na organização Pioneiros José Martí. Organização amparada pelo governo e associada às escolas cubanas que recebem crianças e adolescentes (do 1º a 9º grau) para atividades esportivas, patrióticas, culturais, recreativas promovidas com o objetivo de associar esse tipo de atividade as “questões Pátrias”. A organização, além de possuir uma revista própria (www.pioneiros.cu), realiza eventos e congresso próprios, onde são debatidos temas relacionados a educação, ao discurso patriótico e as tarefas dos pioneiros.

Dentro da organização há uma espécie de hierarquia que o aluno vai galgando de acordo com o seu nível de dedicação e ensino, inclusive algumas atividades e símbolos específicos, como o distintivo, só pode ser utilizado pelos pioneiros da educação secundária.

A respeito da educação secundária em Cuba, ela faz parte da denominada Educação Geral Média, que é composta pela Secundária Básica (do 7º ao 9º graus, chamada nível médio básico) e pelo Pré-Universitário (10º a 12º graus, chamado nível médio superior). A Educação Secundária reúne alunos de 12 a 15 anos e junto com a Educação Primária faz parte da educação básica obrigatória.

Em 2011 eram 396.453 alunos em 1069 centros de ensino secundário, com 43.639 professores (Quintero Lopez, 2011, p.61), divididos entre as ESBU (escola secundária básica urbana), as ESBEC (escola secundária básica no campo), além das

ser. Quando você se torna um pioneiro, sai em excursões, faz discursos em eventos importantes e usa um lenço – uma pañueleta – azul e branca em volta do pescoço para mostrar ao mundo que você tem orgulho de ser um pequeno bom comunista. Você também faz viagens para outras cidades e para as praias e, às vezes, eles te ensinam a atirar com rifles e você treina sua pontaria em figuras desenhadas em cartolinas que estão sempre vestidas como soldados americanos sedentos de sangue, que querem destruir a Revolução. (...) Mas, apesar de tudo isso, meus pais não deixam que eu me aliste nos pioneiros. Dizem que é só uma maneira de doutrinar as crianças. Mas é um problema, porque muitos dos meus amigos são orgulhosos pioneiros e eu não, o que só pode significar uma coisa: meus pais não são bons revolucionários. São suspeitos. Podem até ser gusanos. ... (Garcia, 2007, 51).

⁵¹ As palavras de Yoani Sánchez são no mínimo importantes para uma possível comparação com o relato da nota cima sobre os pioneiros, com um diferença que ela se refere a atualidade: “Tomamos cuidado para que ninguém se aproxime lascivamente dos nossos filhos, porém, poucos se dão conta quando a mão- boba se concentra nas mentes e não nos corpos. A ideologização da educação cubana chegou a um ponto que alarma inclusive aqueles que, como nós, se formaram submetidos a esses mesmos métodos. Ao pegar um livro didático ou revisar o sistema de avaliação já é possível notar o quanto a doutrina ganhou terreno em detrimento do conhecimento. Na sala de aula do meu filho, seis fotos do Líder Verde-Oliva enfeitam as paredes, enquanto o boletim de notas inclui a participação em atividades políticas e patrióticas (...) (Sánchez, 2009, p.150).

escolas vocacionais de arte (EVA) e as escolas de iniciação desportiva (EIDE) (cubaeduca.cu).

No currículo desse nível estão presentes literatura, matemática, disciplinas das chamadas Ciências Naturais e Sociais, língua estrangeira e língua materna, que é vista em Cuba como “uma arma ideológica” e que deve ser aprendida para que se evite “frases chabacanas e violentas, gestos e expressões” que segundo o Ministério da Educação empobrecem o idioma (Projeto de Escola Secundária Básica – Ministério da Educação de Cuba, 2006, p.15).

Conforme consta no Projeto de Escola Secundária Básica do Ministério de Educação, os “fins e objetivos da Secundária Básica” estão relacionados ao que o Ministério menciona como a formação básica e integral do adolescente cubano, onde ele deve se estabelecer “sobre a base de uma cultura geral, que o permita estar plenamente identificado com sua nacionalidade e patriotismo, ao conhecer e entender seu passado, enfrentar seu presente e sua preparação futura, adotando conscientemente a opção do socialismo, que garante a defesa das conquistas sociais e a continuidade da obra da Revolução, expressado em sua forma de sentir, de pensar e de atuar” (Projeto de Escola Secundária Básica – Ministério da Educação de Cuba, 2006, p.8).

Com relação aos chamados “objetivos formativos gerais”, os dois primeiros tópicos coerentes a todo o programa que se tem visto até aqui consta que os alunos devem:

* Demonstrar seu patriotismo expressado no rechaço ao capitalismo, ao hegemonismo do imperialismo yanque e na adoção consciente da opção socialista cubana, o amor e o respeito aos símbolos nacionais, aos heróis e os mártires da Pátria, aos combatentes da Revolução e aos ideais e exemplos de Martí, Che e Fidel, como paradigmas do pensamento revolucionário cubano e sua conseqüente ação.

* Assumir seus compromissos jurídicos a partir do domínio dos deveres e dos direitos constitucionais, o conhecimento de outros corpos legais e valorizar sua importância para o desenvolvimento harmônico da sociedade e sua conseqüente proteção e segurança: cumprir responsabilmente com os postulados da OPJM como expressão do dever social, em particular referentes ao estudo e ao trabalho e sua preparação para ingressar na UJC [União dos Jovens Comunistas] (Projeto de Escola Secundária Básica – Ministério da Educação de Cuba, 2006, 8).

A respeito dos “objetivos formativos” específicos do 7º, 8º e 9º graus do ensino secundário básico, inseridos no Projeto de Escola Secundária Básica do Ministério de Educação, após exame para separação (uma vez que foram separados os objetivos específicos das matérias de Ciências Naturais, línguas e matemática) e compilação, observa-se os seguintes tópicos:

Sétimo grau: 1.1- expressar seu patriotismo mediante o orgulho de ser cubano, o domínio, o amor e o respeito aos símbolos pátrios, seu uso correto, a forma de render-lhes homenagens, preservá-los e defendê-los como um dever social, aprofundar no significado do nome da escola, os heróis e mártires de sua comunidade, cuidado e conservação do patrimônio nacional, cultural e social. Participar com emoção das efemérides e atos culturais.

1.2 – explicar o alcance da obra da Revolução, a partir da recopilação de dados (mediante o estudo coletivo ou independente) e as informações essenciais que a respeito aportam as diferentes matérias e o sistema de atividades educativas e empregá-lo em sua argumentação. Localizar exemplos que evidenciam a justiça social em seu território.

1.3 – Manifestar um sentimento de rechaço ao capitalismo e em particular ao imperialismo yanque, como consequência do conhecimento de suas agressões contra a economia, o meio ambiente, as pessoas e a vida socialista cubana.

Oitavo grau: 1.1- Assumir seu patriotismo após dominar a importância da unidade de interesses e fins da Pátria Socialista, da defesa da identidade nacional e da soberania, de conhecer, amar e valorizar as principais tradições patrióticas, costumes e manifestações culturais mais autênticas, assim como sentir otimismo na defesa da nação e enfrentar toda posição de derrotismo.

1.2 – argumentar de forma independente o alcance da obra da Revolução no marco nacional e internacional seu caráter solidário e internacionalista e conseqüentemente seu amor por ela, sobre a base do estudo individual e coletivo da obra de José Martí (projeção histórica), o Che (sua visão do movimento revolucionário) e Fidel (situação do mundo atual). Também apoiados nos conteúdos do grau e em diversas fontes valorizar dados, para extrair conclusões sobre os povos terceiro-mundistas e apoiar sua luta contra o imperialismo yanque.

1.3 – afiançar os sentimentos de rechaço ao sistema capitalista mundial, ao hegemonismo yanque e a globalização neoliberal, ao conhecer os graves males gerados pelos métodos de exploração, o caráter agressivo de sua política exterior, a constante violação dos direitos humanos dos povos, a partir das potencialidades dos conteúdos do grau e do sistema de preparação político ideológico, socialista e unidade em torno do Partido.

Nono grau: 1.1 – mostrar com firmeza o direito de Cuba de manter nossa identidade e soberania nacional, a democracia e os valores morais e virtudes históricas do povo cubano, valorizar a unidade em torno do Partido e seu papel no processo revolucionário cubano. Ser fiel a Pátria ao enfrentar a todos os que pretendem frear o desenvolvimento da opção socialista, assim como os intentos por

obstacularizar ou pretender o retrocesso ao passado caracterizado pela opressão.

1.2- adotar uma atuação de compromisso com a Revolução após dominar os traços fundamentais do pensamento humanista e revolucionário de Martí, Che e Fidel, assim como o papel histórico de outras personalidades e ser fiel a suas ideias de seus exemplos ao demonstrar disposição, esforço, resistência e sacrifício ante seus deveres e as necessidades da Pátria, ainda que nas condições mais difíceis, o qual se significa ser protagonista na Batalha de Ideias.

1.3 – defender e argumentar mediante a investigação de diversas fontes os principais fatos e leis, que evidenciam o caráter histórico da agressividade dos EEUU ante a nação cubana e os países do Terceiro Mundo.

Dados selecionados e compilados do Projeto de Escola Secundária Básica – Ministério da Educação de Cuba, 2006, p.14.

Entre as matérias desse nível de ensino, as que mais se destacam do ponto de vista da análise desse capítulo são: História e Educação Cívica. Com relação a matéria Educação Cívica, ela tem como fundamento a noção de que “os povos entesouram em sua consciência nacional princípios éticos, valores, costumes e normas aceitas que devemos preservar e fortalecer, pelo bem da Pátria de todos os cubanos de hoje e do futuro. Neste empenho tem um papel fundamental a Educação Cívica” (cubaeduca.cu).

Em um exame sobre o Plano de Curso dessa matéria para o 7º, 8º e 9º grau, constatou-se uma ênfase nas discussões sobre os valores cubanos, baseados na exemplaridade da vida dos heróis, do respeito a Constituição cubana, da família e dos princípios dos direitos humanos.

A respeito da outra matéria que mereceu destaque nesse capítulo, a História, em Cuba opera-se em uma concepção de História que entende que os acontecimentos e processos transcorrem sujeitos a leis que atuam independente da vontade dos Homens, onde “estes sem embargo, adiantam ou atrasam o desenvolvimento histórico na medida que atuam ou não em função dessas leis” (cubaeduca.cu). Aqui uma referência ao tipo de História marxista, uma vez que pode-se observar o marxismo como concepção historiográfica em Cuba quando analisa-se os currículos e os planos de aula da matéria.

Com relação a concepção acima mencionada, pode-se observar, por exemplo, na unidade *A Comunidade Primitiva* referente ao conteúdo de História do 7º grau, a noção de desenvolvimento humano e do trabalho humano fundamenta-se, conforme consta no próprio plano de aula, em Engels (O papel do trabalho na transformação do macaco em homem) (cubaeduca.cu).

Uma outra marca do ensino de História em Cuba é o chamado ensino para a formação de valores morais através da História (de Cuba). Os professores cubanos que seguem essa orientação salientam que esse traço se dá pelas peculiaridades cubanas, de um “país bloqueado e agredido desde o triunfo da Revolução” onde, por isso “a educação e a formação de valores da consciência nacional, do sentido do patriotismo e a necessária unidade, constituem elementos estratégicos na mudança da sociedade cubana e na preservação da soberania” (LEAL GARCÍA, 2007, p.1), conforme afirma a pesquisadora do Instituto Central de Ciências pedagógicas Haydée Leal García.

A professora do Departamento de Marxismo-Leninismo e História do Ministério da Educação Miriam Álvarez corrobora com o posicionamento da pesquisadora Haydée Leal Garcia, sobre a importância de se aproveitar as potencialidades da matéria de História de Cuba para a “formação de valores”. Segundo ela “os valores são expressão da cultura e componentes da ideologia. Assim, o sistema de trabalho político-ideológico, cuja condução é responsabilidade dos quadros principais, tem como propósito central: contribuir para educar em valores e formar convicções patrióticas e revolucionárias” (LEAL GARCÍA, 2007, p.IX).

De acordo com Miriam Álvares, “com o desenvolvimento intelectual propiciado pela Revolução, com o nível de instrução e educação alcançado pelo nosso povo e em especial por nossos jovens, realizar trabalho político-ideológico supõe continuar educando em valores (IBIDEM, p.IX). Dentro dessa concepção, a pesquisadora Haydee Garcia observa que,

o ensino da história deve lograr revelar em cada classe a moralidade histórica do povo, de seus heróis, valorizar as figuras e os fatos em que participaram, para o qual deve conhecer sua ações, ideais e o contexto em que se desenvolve seu labor; porém seus traços mais próximo a própria vida escolar, a sua conduta cotidiana. Relacionar a grandeza do povo e dos patriotas – como seres humanos-, com suas vivências e as necessidades de hoje, é o que os faz imitáveis, alcançáveis e reais (LEAL GARCÍA, 2007, p.6)

Conforme pode ser observado no currículo da matéria de História, nos dois primeiros anos do ensino secundário básico, diferente dos anteriores e do ensino pré-universitário, a matéria de História não focaliza exclusivamente a História de Cuba. No entanto, conforme observa-se na *Proposta para o trabalho das matérias do sétimo grau A Comunidade Primitiva e O Antigo Oriente*, existem recomendações para que se tome

o livro *A Idade de Ouro* de José Martí “com o escrito patriótico: *A História do homem contada por suas casas*, para despertar o interesse dos estudos com relação as características do Antigo Egito vinculando-o com a obra martiana” (cubaeduca.cu).

Além disso, nas Propostas para o Trabalho com a Unidade, fica evidente a concepção marxista da história, uma vez que na estruturação da narrativa da Proposta consta que

Evidências do surgimento da sociedade classista a constituem: a aparição da propriedade privada (primeiro sobre o gado, posteriormente sobre os instrumentos, em alguns casos sobre a terra); a divisão da sociedade entre exploradores e explorados: ricos e pobres, livres e escravos.... [uma vez que] assim o analisa Marx em seu trabalho *Formas anteriores a Produção Capitalista* onde assinala três variantes de trânsito: a asiática, a antiga e a germânica, cada uma com suas características” (cubaeduca.cu).

Na Proposta do Oitavo Grau *O Surgimento do Imperialismo*, além de tratar do “desenvolvimento do capitalismo nos EUA, do estabelecimento e domínio dos monopólios como nova etapa do regime capitalista” e da “situação dos principais países imperialistas no início do século XIX” a Proposta se estrutura em uma perspectiva que a “unidade permite uma aproximação ao pensamento martiano em sua faceta antiimperialista ao alertar o perigo da política expansionista dos EUA na América Latina refletidos na Doutrina Monroe e a Conferência de Washington, algo em que o apóstolo prestou especial atenção” e deste modo, se trabalha “o pensamento martiano contra o panamericanismo e o significado dessa política para a América Latina” (cubaeduca.cu).

O subsistema seguinte à educação secundária básica é a denominada Educação Pré-Universitária que tem como objetivo preparar o aluno para seu ingresso no ensino superior, além de formar bacharéis gerais. O ensino pré-universitário compreende o 10º, 11º e 12º graus, os alunos desse nível possuem entre 14 a 18 anos (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.62).

A Educação Pré-Universitária objetiva a formação de graduados “com uma cultura geral sustentada no princípio martiano de estudo-trabalho, com uma participação protagônica e incondicional na construção e defesa do projeto socialista cubano e na eleição consciente da continuidade de estudos na Educação Superior, em carreiras priorizadas territorialmente” (cubaeduca.cu).

O conteúdo da matéria de História no 10º, 11º e 12º graus (Educação Pré-universitária) possui os mesmos atributos dos conteúdos da Educação Secundária Básica, com a diferença de que nos dois últimos graus a matéria trata exclusivamente da História de Cuba.

Pode-se compreender das análises realizadas dos Planos de aula dos conteúdos acima mencionados, uma narrativa histórica que ordena a história de Cuba dentro de uma lógica onde houve uma Revolução permanente, além de uma valorização a figuras de heróis que seriam peças fundamentais nesse desenvolvimento histórico. Por exemplo, no tópico “*A república neocolonial. A luta popular nas condições da sociedade cubana no período de 1935 a 1952*” a figura de Fidel Castro aparece como “máximo expoente de uma nova geração de revolucionários” onde nos objetivos que o conteúdo deve permitir ao aluno, consta a orientação de “valorizar o papel de Fidel Castro como líder de uma nova geração de jovens revolucionários”, indicando ainda um procedimento metodológico que deve utilizar as avaliações de Fidel Castro sobre o período histórico trabalhado (cubaeduca.cu).

No tópico a Revolução Cubana no Poder, do Plano de Curso, entre outros objetivos estão inseridos os seguintes:

- * demonstrar que com a Revolução culmina o processo de nossas lutas de libertação nacional e social ao aperfeiçoamento da nossa sociedade.
- * Argumentar os fatores que aceleram o processo de radicalização da Revolução e seu passo ao socialismo.
- * Valorizar o papel desempenhado pela direção da Revolução, encabeçada pelo Comandante e Chefe Fidel Castro e o povo ao longo do processo revolucionário.
- * Valorar a atitude contrarrevolucionária, anticubana e próimperialista da classe burguesa no período.
- * Valorar o significado da solidariedade da URSS, a comunidade socialista e os povos do mundo em defesa da Revolução Cubana.
- * Demonstrar que o socialismo é um regime superior ao capitalismo com os logros alcançados pelo nosso povo na esfera política, econômica e social. (...) (cubaeduca.cu).

As matérias de “formação patriótica” em Cuba estão presentes inclusive nos currículos de Educação Técnica e Profissional. Na Educação Técnica e Profissional em Cuba os estudantes ingressam “com 9 ou 12 anos de escolaridade em algumas

especialidades, e a duração de estudos é de 3 a 4 anos segundo o nível do ingresso e a complexidade da especialidade” (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.63).

Nesse subsistema também existem as Escola de Ofício que formam operários de acordo com a demanda de trabalho em cada campo (IBIDEM, p.63). Destaca-se que para aqueles adultos que não estão em condições de ingressar na educação superior ou na educação técnica, em Cuba se desenvolve a Educação de Adultos que visa dar uma capacitação básica para possibilitar a capacitação técnica posterior. Este tipo de educação está estruturado em “três níveis: Educação Operário-Camponesa, Secundário Operário-Camponesa e Faculdade Operário-Camponesa” (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.63).

No Programa de Estudo (ou grade curricular) da Educação Técnica e Profissional e das Escolas de Oficio encontra-se disciplinas como Cultura Política, Educação Cívica, Encontro com a História da Minha Pátria e História. Por exemplo, a matéria de Cultura Política está presente nos dois primeiros anos dos cursos técnicos e profissionais, em duas formas: Cultura Política e Cultura Política Campo.

Há, por exemplo, nos Planos de Estudos Aprovados pela Resolução Ministerial de 2009 em cursos como Técnico Médio em Conformação de Metais ou Técnico Médio em Metalurgia não Ferrosa a presença das matérias Cultura Política (164 horas), História (282 horas) e da matéria denominada Instrução Militar Inicial para a Preparação da Defesa (162 horas) em um curso que a disciplina de Física possui as mesmas 164 horas de Cultura Política e a disciplina de Química possui 128 horas.

O último nível do Sistema Nacional de Educação de Cuba é a Educação Superior, que possui um Ministério da Educação próprio. As universidades cubanas são criadas por acordos entre o Conselho de Estado e de Ministros (site mês.edu.cu). As áreas disciplinares estabelecidas pela Junta de Creditação Nacional da Educação Superior em Cuba estão divididas em: Ciências Técnicas, Ciências Naturais e Matemáticas, Ciências Agropecuárias, Ciências Econômicas, Ciências Sociais e Humanísticas, Pedagogia, Ciências Médicas, Cultura Física e Arte.

Dentro desse subsistema está a Educação Superior Pedagógica, subordinada ao Ministério da Educação, que tem a função de “formar o pessoal docente que o Sistema requer e se realiza nas Universidades de Ciências Pedagógicas nas quais se formam alunos com o título de licenciado em Educação” (QUINTERO LOPEZ, 2011, p.64).

Essa estrutura atende também aos docentes em exercício para aperfeiçoamento e as “pós-graduações”.

Em Cuba as faculdades de Educação são geridas diretamente pelo Estado (CARNOY, 2009, p.128), que centraliza e organiza o currículo de formação dos docentes, assim como controla toda a estruturação curricular e educacional da Ilha. Pode-se observar que “a formação docente inicial em Cuba tem controle centralizado. Embora existam institutos de nível superior para formação docente em cada província, seus currículos são desenvolvidos pelo Ministério da Educação e elaborados em torno do ensino dos currículos oficiais dos ensinos fundamental e médio” (IBIDEM, 2009, p.134).

Nesses institutos, em geral, os educadores foram professores e obtiveram títulos superiores em Educação ou na área do conteúdo específico. Há um objetivo claro na formação docente: ensinar os futuros professores a ensinar o currículo nacional, servir como guia social e pedagógico para os estudantes, e, no caso dos que ensinarão alunos do ensino fundamental, educar seus alunos, atuando quase como pais durante o primeiro estágio da educação desses jovens (CARNOY, 2009, p.134).

De acordo com o pesquisador Martin Carnoy, em Cuba há “uma administração pública rigidamente dirigida para controlar o processo educacional” onde opera um “sistema hierarquicamente dirigido para atingir seus objetivos” (2009, p.115-116).

A propósito da formação e do acompanhamento dos profissionais da educação, de acordo com pesquisa realizada sobre o desenvolvimento educacional cubano, Carnoy atribui ao sistema centralizado do governo cubano, bem como a forte vinculação entre a prática de ensino e o currículo, prática controlada pelo Estado, suas principais características. Com relação a isso, ele diz que os professores cubanos “obtem uma formação para o magistério centrada nos métodos práticos de ensino, com o foco no currículo nacional e são supervisionados e capacitados nos primeiros anos de suas carreiras por gestores escolares e professores orientadores⁵²” (CARNOY, 2009, p.155).

De acordo com a pesquisa de Carnoy, a formação do professor cubano em Cuba é rigidamente organizada tendo como referência o currículo nacional obrigatório (2009, p.122). Segundo ele, os professores são supervisionados de perto pelos diretores e vice-

⁵² As premissas observadas por Carnoy sobre o controle das salas de aulas são consoantes com falas das professoras entrevistadas por nós em duas escolas de Havana.

diretores e “estão acostumados a ser observados em suas salas de aula por gestores escolares e ‘avaliados’ construtivamente” (2009, p.122 e p.138), onde:

Os professores principiantes são orientados de perto para assegurar uma “transição” para a prática do ensino. Nas escolas primárias cubanas, um único professor é tradicionalmente responsável por um grupo de crianças da primeira à quarta séries. Nesse sistema, não se pode responsabilizar os outros professores se a criança não estiver fazendo progressos. Além disso, uma maior responsabilidade recai tanto sobre os professores como sobre os supervisores, para garantir que os professores estejam implementando o currículo conforme o plano e que as crianças do grupo estejam se saindo tão bem quanto as dos outros grupos, na mesma escola e no mesmo município (CARNOY, 2009, p.138).

Com relação ao controle entre a prática dos professores e o conteúdo curricular, em um sistema de currículo nacional obrigatório, que é implantado nacionalmente, Carnoy observa que “o Estado cubano impõe rigidamente a implementação do currículo e os métodos de ensino por meio de uma cadeia de comando, que começa com o ministro da Educação, passa por diretores e diretores assistentes, que supervisionam os professores em sala de aula (...)” (CARNOY, 2009, p.123/20).

Deste modo, o pesquisador é incisivo ao afirmar que “em Cuba, as reformas propostas pelo governo e o currículo nacional estão intimamente conectados à formação do professor e ao desenvolvimento profissional, pois ambos são dirigidos pelo ministério e garantem que a formação dos professores esteja focada na transmissão eficaz do currículo nacional⁵³” (IBIDEM, p.121).

Isto posto, observa-se então que no sistema educacional cubano onde o currículo nacional é construído de modo centralizado pelo Estado, implantado e desenvolvido nas escolas sendo significativamente supervisionado há a “existência de um sistema educativo público cujos planos e programas são decididos centralmente e executados de maneira idêntica em cada colégio e plantel” (BOBES,2000).

O modo de construção do currículo nacional e de todo Sistema Nacional de Educação em Cuba segue as determinações rígidas, pelo menos formalmente, do Ministério da Educação. O Ministério, pelo menos no que diz respeito a narrativa de algumas disciplinas, adota os enunciados do Partido Comunista de Cuba, uma vez que

⁵³ Segundo Carnoy, além do currículo nacional obrigatório, o governo publica os livros didáticos baseados no currículo obrigatório. Em Cuba o livro didático é um suplemento para as aulas dos professores, não um roteiro, “oferecendo muitos conjuntos de problemas, mas relativamente pouca explicação detalhada” e o livro didático é realmente aplicado em sala de aula (2009, p.116/124/126).

se estrutura a partir de um discurso que enfatiza a formação de valores, de um Estado socialista, “fundado” pelos mambises, com ênfase em Martí, e continuado por Fidel Castro após a Revolução de 1959. Além disso, a ideia da pátria em perigo, a importância dos heróis e o enquadramento de todo fato dentro da narrativa histórica da Revolução e do Partido, são seus principais aportes.

Vale destacar o fato que um dos marcos da educação cubana está relacionado a campanha de alfabetização que serviu como multiplicador dos enunciados da Revolução. Ademais, a estrutura educacional cubana é exclusivamente gerida pelo Estado, isto significa que não há em Cuba ensino privado ou religioso. Além disso, não foi encontrado em parte alguma nos Planos de Cursos e Conteúdos referências a algum signo religioso ou a alguma religião.

CAPÍTULO 4 - A imprensa cubana como propriedade estatal

Esse capítulo, compreendendo a imprensa cubana escrita de massa⁵⁴ como um meio de reprodução das representações estatais, indicará elementos que ratifiquem a compreensão acima, ou seja, de que a imprensa cubana é organizada exclusivamente pelo Estado/Partido. Além disso, neste capítulo examinar-se-á os enunciados mobilizados na imprensa na construção da representação estatal.

A propósito da organização da imprensa escrita de massa pelo Estado, ela tem início após a instalação do governo revolucionário em Cuba, a partir do momento em que houve o fim do “direito de propriedade privada dos meios de comunicação de massa”, segundo palavras do próprio Fidel Castro (RAMONET, 2006, p.474). As palavras de Fidel Castro ainda hoje são consoantes ao Artigo 53 da Constituição cubana onde pode-se ler:

Se reconhece aos cidadãos liberdade de palavra e imprensa conforme os fins da sociedade socialista. As condições materiais para seu exercício estão dadas pelo fato de que a imprensa, o rádio, a televisão e o cine e outros meios de difusão massiva são de propriedade estatal ou social e não podem ser objeto, em nenhum caso, de propriedade privada, o que assegura seu uso ao serviço exclusivo do povo trabalhador e de interessa da sociedade. A lei regula o exercício destas liberdades (Artigo 53- Constituição da República de Cuba).

Para o professor e ex-editor do jornal o Granma José Benitez, o fato de ter havido a concentração dos meios de comunicação nas mãos do Estado se deu porque “a imprensa socialista caracteriza-se pela prevalência da propriedade social sobre os meios de difusão. É sua lei. Não responde a interesses privados de proprietários, empresas nacionais ou agências estrangeiras” (BENITEZ, 1990, p.15).

De acordo com Benitez, um dos problemas que o governo cubano precisou resolver “depois do estabelecimento da propriedade social sobre os meios de comunicação” foi o da existência de grande quantidade de publicações e de emissoras de rádio e televisão. Segundo Benitez porque todos representavam os mesmos interesses

⁵⁴ “Mídia- é o conjunto de diversos meios produtores e difusores de mensagens informativas. (...) O jornal e a revista, entre outros suportes, compõem a mídia impressa. Já a televisão e a internet atuam no campo da mídia audiovisual. Esses meios compõem a chamada mídia de massa” (Zanchetta, 2004, 130). Embora talvez em Cuba a internet só possa ser chamada de mídia de massa pelo seu formato e não ainda pela sua expansão.

da classe trabalhadora e pela necessidade de racionalizar recursos vários órgãos foram fechados (1990, p. 22).

De acordo com a pesquisadora da Velia Cecilia Bobes, houve mesmo um processo de fechamento dos jornais após a Revolução de 1959, mas, mais por necessidade do governo de controlar os meios de formação de uma opinião pública, já que esse “governo insistia na transformação radical da sociedade e seus valores” (BOBES, 2000, p.107), do que pelos fatores acima mencionados por Benitez.

Segundo Bobes, o fim do funcionamento dos jornais se deu exatamente em maio de 1960, momento em que se “fecham os periódicos de circulação nacional *Diário de la Marina*, *Prensa Libre*, *Excélsior*, *El País* y *Diario Nacional*, e só continuam circulando *Revolución* (órgão oficial do movimento 26 de julho), *Hoy* (orgão do PSP) e *El Mundo*” (IBIDEM, p.108). Será como resultado de uma fusão entre o jornal *Revolución* com o jornal *Noticias de Hoy*, que pertencera ao PSP, que surgirá o ainda existente e um dos maiores jornais cubanos o periódico *Granma* (VENANCIO, 2009, p.25).

O *Granma* teve sua primeira edição em 4 de outubro de 1965, um dia após a fundação do Partido Comunista de Cuba. O periódico possui esse nome em homenagem ao iate que levou Fidel Castro e os demais combatentes do México para Cuba em 1956.

Do mesmo ano da fundação do *Granma* é o jornal *Juventud Rebelde*, atualmente o segundo maior jornal de Cuba. O *Juventud Rebelde* que iniciou sua publicação em uma instalação poligráfica de cinco andares junto à redação do jornal *Granma* ainda é impresso no “Combinado de Periódicos *Granma*”. Consta nas páginas do jornal que ele foi fundado por Fidel Castro em 21 de outubro de 1965.

Para Velia Cecilia Bobes, com relação ao surgimento dos meios de informação, o mais importante é que “entre 1960 e outubro de 1965, ano em que se funda o *Granma* como órgão oficial do PCC, todos os meios escritos de comunicação vão passando as mãos do Estado igualmente a rádio e a televisão” (BOBES, 2000, p.108).

Se tratando da rádio, se antes da tomada do poder os revolucionários tinham inaugurado a *Rádio Rebelde*, com a tomada de poder inicia-se a nacionalização desse meio de comunicação, que em 1959 contava com 156 emissoras (incluindo retransmissoras). Em 1959 eram 895 mil receptores de rádio em todo o país. Dentro do processo de nacionalização a estrutura do Instituto Cubano de Rádio e Televisão (ICRT) “controla[va] e administra[va] 56 emissoras ou estações de rádio das quais quatro são

nacionais, dezoito provinciais e 34 municipais. Entre as emissoras permanece Radio Reloj Nacional” (BENITEZ, 1990, p.63).

Após a nacionalização surge a Radio Habana Cuba em fevereiro de 1961, sendo inaugurada oficialmente em maio de 1961, com o objetivo de fortalecer a imagem do governo que estava sendo criado.

As emissoras Radio Rebelde e Radio Habana Cuba ainda fazem as coberturas oficiais do governo, como, por exemplo, a transmissão das suas comemorações. Atualmente as rádios existentes, além das duas mencionadas, são: Radio Progreso, Radio Taino, Radio Enciclopedia, Radio Reloj, Habana Radio, todas elas administradas pelo governo cubano. Existem também as chamadas rádios clandestinas, como a Rádio Martí de dissidentes residentes em Miami.

No tocante o outro meio de comunicação nacionalizado, a TV cubana, ela fora inaugurada em 1950. Muitos são os pesquisadores que indicam a importância dos Estados Unidos tanto na precocidade do surgimento da TV em Cuba, quanto na sua primeira estruturação, com uma função de publicidade e implementação do ideário norte-americano.

As vésperas da Revolução, em 1958, existiam 27 transmissoras de TV. Concentravam-se na capital do país seis canais preto e branco (3 de caráter nacional e 3 provinciais) e um canal em cores, provincial, o canal 12. Segundo Benitez, tal distribuição obedecia critérios puramente econômicos, ainda de acordo com ele, com a nacionalização houve um processo de redistribuição dos transmissores tendo em vista a ampliação as áreas de serviço, onde o que passou a caracterizar essa TV foi seu caráter educacional (BENITEZ, 1990, p.67)

Em 1961 finaliza-se a publicidade comercial em Cuba. Em 1967 surgem os primeiros tele-centros (centros regionais). A partir de 1976 começa a ser gradualmente introduzida a TV a cores, “em forma compatível com a existente em preto e branco” (IBIDEM, p.67). Em 1980 tem-se um aprimoramento na tecnologia em cores da TV cubana, que vinha se desenvolvendo com tecnologia soviética que utilizara a conversão do padrão SECAM ao NTSC. Hoje observa-se um amplo debate em torno da instalação da TV digital em Cuba.

Oficialmente o sistema televisivo cubano atual possui os seguintes canais administrados pelo governo: Cubavisión, Cubavisión Internacional, Multivisión, Canal Habana, Canal Educativo, Canal Educativo II, Tele-Rebelde.

O sistema televisivo cubano possui também uma estruturação composta por tele-centros. A respeito dos tele-centros, são eles: Tele Pinar, Canal Habana, Isla Visión, TV Yumurí, Perlavisión, TV Camagüey, Tunasvisión, CNCTV, Tele Cristal, Tele Turquino, Tele Cubanacán, TV Avileña, Centrovisión Yayabo, Tv Serrana, Solvisión. Em alguns tele-centros das províncias não há um sistema que transmita toda a programação dos canais de Havana, embora as TVs provinciais tomem como parâmetros padrões da televisão nacional.

Dentro desse panorama, atualmente Cuba possui um dos maiores sistemas televisivos de serviço público da América Ibérica com 5 rede de emissoras nacionais, uma internacional, dezesseis territoriais e dezenas de produtoras locais. Vale destacar que Cuba recebe conteúdos e sinais de TVs dos Estados Unidos e de outros países⁵⁵.

Ainda que para alguns a transferência do controle dos meios de comunicação de um modo direto para as mãos do Estado possa ter trazido traços positivos, com argumentos que mencionam o fim do sensacionalismo, do supérfluo e o aumento da função educativa, (BENITEZ, 1990, p. 24-26) para outros, “com esta operação [de passagem dos meios de comunicação para as mãos do Estado] o governo entra em posseção monopólica de um dos canais mais importantes de informação e socialização política, com o qual pode unificar as mensagens que recebem os cidadãos e cancelar a circulação pública de ideias diferentes” (BOBES, 2000, p.108). De acordo com Benitez,

Nacionalmente, a imprensa radiofônica e a televisiva, ambas orientadas pelo Instituto Cubano de Rádio e televisão (ICRT), têm seguido o mesmo tom da imprensa escrita quanto ao emprego racional dos recursos e instalações, quanto ao conteúdo informativo e orientador, dentro da órbita ideológica que norteia a imprensa revolucionária – o marxismo-leninismo; (BENITEZ, 1990, p.31).

Ainda que pesquisadores e estudiosos (BOBES, 2000; BENITEZ, 1990; CHAGUACEDA, 2012; BROFMAN, 2011; LUZ e MORIGI, 2010) de diferentes perspectivas tenham indicado o processo de controle pelo qual sofrem as Rádios, TVs e

⁵⁵ Como exemplo pode-se citar as novelas brasileiras, que em Cuba possuem uma aceitação significativa.

de alguma forma a internet⁵⁶ cubana. E junto com isso tem também indicado que há um forte controle das instituições da sociedade civil que comprometem a autonomia dos produtos de comunicação produzidos por ela, optou-se, no entanto, pelo exame do jornalismo de massa cubano.

4.1 - O jornalismo de massa

Para efetuar o exame acima anunciado, este capítulo segue o caminho das pesquisas que indicam que o jornalismo “caracteriza-se como uma atividade geradora de representações coletivas sobre o mundo político” (MENDES, 2009, p.48) e que por seu intermédio as ações do Estado adquiriram publicização e tornaram-se objetos de discussão na esfera pública, que “em grande medida foi constituída com o auxílio do próprio jornalismo” (HABERMAS in: MENDES, 2009, p.48).

Além disso, ele se alinha à concepção de que “a simultaneidade com que o consumo e o debate das informações geradas pela imprensa passaram a ser realizados pelos cidadãos pertencentes a uma mesma unidade territorial ajudou a forjar a ideia de uma comunidade imaginária que assumiu grande relevância na sociedade moderna: a Nação” (ANDERSON in: MENDES, 2009, p.48).

Se tratando do surgimento da imprensa nos países da América Latina, existem pesquisas que indicam que no seu início esse processo foi capitaneado por grupos e indivíduos guiados por posicionamentos políticos bem definidos com relação aos seus projetos (regionais, nacionais). Depois, com a introdução das técnicas industriais e comerciais, os conteúdos jornalísticos passaram a ser gerados por empresas que ampliaram o raio de abrangência que acompanha um panorama onde há uma disputa múltipla e diversificada pelo/ no espaço público (MENDES, 2009).

De acordo com Juvenal Zanchetta Júnior, pode-se observar que na virada do século, “os jornais artesanais desapareciam aos poucos: o caminho passaria a ser a organização empresarial, com a divisão interna de funções e uma maior atenção ao mercado, o que incluía desde a suavização da tonalidade ideológica (embora isso fosse a

⁵⁶ Embora ela seja uma alternativa embrionária ao controle estatal da imprensa e já tenha demonstrado indícios disso. Vale destacar que se o governo exerce algum controle sobre a internet ele está relacionado a atividade do governo em tentar limitar o acesso das pessoas a Rede, uma vez que sobre o conteúdo ele possui mais dificuldades.

marca de boa parte dos jornais) até a mudança de padrões gráficos” (ZANCHETTA, 2004, p.47).

Antes disso, no início do século XIX os periódicos por serem fundamentalmente pertencentes a grupos políticos envolvidos diretamente e atuando na implementação de seus projetos políticos, possuíam uma função “didático-pedagógica”. Esses periódicos, ainda que veiculassem anúncios e classificados em uma parte denominada “Avisos”, não veiculavam publicidades de produtos, pois de acordo com Ana Luiza Martins “a publicidade propriamente dita nasce por volta de 1870 no quadro da grande depressão” (MOREL, 2003, p.85).

Assim, se a imprensa na América Latina nasce fundamentalmente política, no sentido acima assinalado, ela sofre mudanças que indicaram um declínio do jornalismo político-literário, onde “de instrumento submetido aos interesses de grupos político-partidários ou mesmo do Estado, os veículos de comunicação transformaram-se em uma esfera dotada de relativa autonomia e anseios próprios” (Mendes, 2009, p.58). Segundo a pesquisadora Gláucia Silva Mendes, no que tange a essa transformação, “desempenharam papel decisivo nessa mudança três fatores relacionados: a comercialização da informação jornalística, a profissionalização do setor e a associação das atividades aos preceitos liberais” (2009, p.58). Vale destacar que atualmente há uma perspectiva que observa que mesmo em regimes considerados democráticos o jornalismo massivo funciona como um grande poder político representante de segmentos específicos.

No entanto, em que pese a legitimidade das informações acima, esse capítulo procura compreender a dinâmica da imprensa em Cuba, através do entendimento de que em Cuba, pelo menos no tocante a mídia impressa, não opera a “lógica” supramencionada por Mendes (2009).

A não operacionalidade em Cuba da dinâmica da imprensa escrita acima descrita tem como causa não só o fato do panorama descrito referir-se as sociedades de “preceitos liberais” mercadológicos, mas porque supostamente em Cuba não há a comercialização da informação jornalística. Não há também, pelo menos no tocante ao jornalismo, a participação de grupos políticos diversificados (VENANCIO, 2009, p.77) e o Estado passou, após a Revolução de 1959, a ter o monopólio do jornalismo interno (BOBES, 2000; BENITEZ, 1990; RAMONET, 2006; Constituição de Cuba; 2002).

Ademais, outro ponto levado em consideração para a não operacionalidade supracitada está relacionado as imposições organizacionais existentes em Cuba. De acordo com Brofman, que em seu trabalho faz uma comparação do Granma com o blog Generación Y, há um sistema de treinamento para os jornalistas cubanos onde “os meios de comunicação operam sob a supervisão do Departamento de Orientação Revolucionária do Partido Comunista, que desenvolve e coordena as estratégias de propaganda⁵⁷” (2011, p.5)

Brofman afirma que os meios de comunicação cubanos, como a maioria dos órgãos do país, são regulados pelo governo (2011, p.4), e dá indicativos das imposições operacionais para o exercício do jornalismo em Cuba quando aponta que “apenas aos jornalistas membros da Unión de Periodistas de Cuba (UPEC) são permitidos credenciamento para exercer atividades em Cuba” (2011, p.6). Segundo ela,

A UPEC não funciona como uma organização de imprensa em um país livre, mas serve como uma extensão do governo, auxiliando no seu controle e aprovação prévia da informação que pode ser publicada na imprensa. Em 1997, uma publicação do Partido Comunista declarou abertamente que a UPEC serve como um órgão ideológico do partido, acusado de difundir os pensamentos da revolução (PRESS REFERENCE, 2010) (BROFMAN, 2011, p.6).

A respeito especificamente do Granma, sua contiguidade com os órgãos do governo é declarada e explícita, uma vez que como consta em sua capa ele é o “Órgão oficial do Comité Central del Partido Comunista de Cuba”, defende a linha partidária e tem sua “linha editorial coincidente a ela”(VENANCIO, 2009, p.76).

Os traços das orientações do Granma podem ser vistos desde as cores utilizadas pelo jornal (preta, branca e vermelha), onde a cor vermelha significa a clássica representação do comunismo, até imagens na parte superior da capa onde aparece uma imagem de Fidel Castro, Raul Castro e outros combatentes empunhando armas e fazendo gestos de “vitória”.

Ao lado da imagem supramencionada, no cabeçalho da capa, além de aparecer a datação convencional, está inserido uma datação que corresponde ao ano em que se

⁵⁷ “Os meios oficiais têm o encargo de difundir a propaganda governamental. Os jornalistas dissidentes, conseqüentemente, trabalham na clandestinidade e necessitam de ajuda externa para publicar, principalmente através de sites organizados pela comunidade cubana em Miami, o que não podem dizer aos outros cidadãos de Cuba (REPORTERS, 2010)” Com relação aos jornalistas “cerca de 83% da força de trabalho é empregada pelo Estado” (BROFMAN, 2011, p.3).

encontra a Revolução. Por exemplo: “La Habana, año 53 de la Revolución”. Esta informação se insere dentro da narrativa do regime cubano de “re-fundação” de Cuba, após 1959, re-fundação que seguiu uma ordem iniciada com os “mambises” e Martí e que fora reativada por Fidel.

Nas capas do Granma não consta apenas a imagem de Fidel Castro acima mencionada, mas, muitas edições do jornal trazem as “Reflexões do companheiro Fidel”, um espaço para textos de Fidel com reflexões sobre questões atuais.

Ainda sobre o formato do Granma, nele se encontra um número considerável de charges, na maioria das vezes humorísticas, que fazem referência a alguma notícia encontrada no jornal, sobretudo relacionada aos Estados Unidos. O Granma não possui anúncios publicitários em suas páginas.

O Granma embora não possua colunas fixas, estabelece em suas capas um certo padrão, com notícias nacionais e internacionais e de visitas oficiais, que são constantes nas suas capas. A propósito delas, existe sempre destaque para as falas dos visitantes que fazem algum comentário a respeito do *Embargo Econômico*.

Sobre os enunciados existentes nessa estrutura acima mencionada do Granma, para Beatriz Wey, o jornal por representar a ideologia oficial exibe uma narrativa onde “(...) as relações estabelecidas entre diferentes períodos históricos criam uma rede de símbolos que contribuem para justificar as ações governamentais e defender os posicionamentos do líder político Fidel Castro”, atualmente Raúl Castro (WEY, 2000, p.121).

Para Venâncio ficou claro em sua análise, do que ele chamou de Geral Nacional, que o Granma chama a atenção para o fato de ser o desenvolvimento da infraestrutura cubana um dos frutos da Revolução (2009, p.44).

A respeito dos “enunciados” do jornalismo de massa cubano, ele será examinado com mais minúcias no jornal Juventud Rebelde, uma vez que o exame desse jornal será feito com base em “fontes primárias”. Vale destacar que por essa razão foi desenvolvida uma ação metodológica própria para o exame do jornal. A fim de facilitar a leitura da tese, serão inseridas nas próximas páginas apenas os resultados das análises e considerações sobre elas.

4.2 - Juventud Rebelde

A escolha pelo exame específico do Juventud Rebelde e pela apreciação do seu discurso se deu porque esse capítulo tem como principal objetivo observar como o governo cubano controla os meios de informação a fim de monopolizar a construção da representação sobre o Estado, bem como apreciar as representações. Desta forma, o exame do Juventud Rebelde possibilita a compreensão de um jornal cubano que atualmente é uma alternativa, na mídia impressa, ao Granma.

Hipoteticamente, o Juventud Rebelde não é uma alternativa no sentido de se opor ao discurso do Partido e do Granma, mas, por possuir hodiernamente, uma nova configuração que procurou se adequar ao público jovem, assumindo um formato, que se diferencia do Granma, com elementos que se aproximam mais dos formatos chamados tablóides. A esse respeito, segundo Lattel:

O regime começou a transformar o Juventud Rebelde, o jornal diário devotado às questões da juventude, na publicação mais interessante e surpreendentemente honesta de Cuba (LATTEL, 2008, p.320).

Outro ponto que justifica a investigação pelo Juventud Rebelde está relacionado a escassez de pesquisas sobre ele quando comparadas à pesquisas sobre o Granma.

O Juventud Rebelde tem 8 páginas onde, além da capa, ele possui na segunda página uma parte chamada Opinião, que traz a opinião de colunistas sobre assuntos do cotidiano, que geralmente não estão relacionados com as notícias do dia. A terceira página é reservada ao editorial Internacional, a quarta e a quinta ao Nacional, embora elas possam ser substituídas por uma página denominada Especial. A página seis traz o editorial de Cultura e a página sete para Esportes, comumente na última página aparece o Diário da Juventud Cubana, parte separada para notícias e colunas específicas relacionadas à juventude.

Algumas edições do Juventud Rebelde, tidas como especiais, modificam essa estruturação acima mencionada, possuindo mais páginas ou uma separação distinta dos editoriais comuns. As edições de domingo possuem 16 páginas, trazendo suplementos humorísticos e científicos, bem como a programação televisiva da semana. O Juventud Rebelde assim como o Granma não possui informes publicitários⁵⁸.

A propósito especificamente da Capa, ela, assim como todo o restante do Juventud Rebelde possui as letras na cor preta e o título do jornal, bem como algumas

⁵⁸ Assim como o Granma, o Juventud Rebelde também possui uma versão digital, no entanto, diferente do Granma, sua versão digital é reproduzida, em formato PDF, de modo idêntico a sua versão impressa.

manchetes, em azul. Na parte superior da capa aparecem as manchetes dos editoriais (geralmente são eles: Internacional, Cultura, Esportes, Variadas, Especial). Um pouco abaixo das manchetes dos editoriais encontra-se o nome do jornal e ao lado dele, a data da publicação e, assim como o Granma, toma o processo da Revolução como marco para uma das datações do periódico, por exemplo: “año 55 de la Revolución”. Na capa do Juventud Rebelde consta que ele é o diário da juventude cubana.

Todas as capas possuem imagens e, frequentemente, no rodapé das capas do lado direito são inseridas uma espécie de agenda que anuncia o programa Mesa Redonda, que é transmitido pela Cubavisión, Cubavisión Internacional, Canal Educativo, Radio Rebelde e Radio Habana Cuba.

4.3 - Juventud Rebelde - modo de enunciar e análise dos enunciados

Procurando observar se o Juventud Rebelde opera na mesma “lógica” que o Granma, no tocante a ser representante do Partido, bem como avaliar o modo como o Juventud Rebelde organiza seus enunciados e quais elementos mobiliza neles, esse capítulo estabeleceu um procedimento metodológico baseado nas denominadas “matérias temáticas”.

Dentro do procedimento metodológico acima mencionado, selecionou-se após uma pré-análise, as “matérias temáticas” de maior recorrência nas capas do primeiro semestre do jornal (148 capas) e em toda a edição do mês de janeiro de 2013 (256 páginas)⁵⁹. Após esse processo, efetuou-se uma análise qualitativa das “matérias temáticas” mais recorrentes e da “matéria temática” Religião. Embora a matéria temática Religião não tenha tido uma significativa recorrência, ela foi considerada devido ao interesse dessa tese sobre o discurso cubano a respeito da religião.

Com relação ao procedimento metodológico da contagem das “matérias temáticas⁶⁰”, esse procedimento foi adotado porque pode servir na identificação do

⁵⁹ As tabelas de contagem das matérias temáticas encontra-se no Anexo.

⁶⁰ As aqui chamadas “matérias temáticas”, que foram estabelecidas após um exame qualitativo e quantitativo de pré-análise, devem ser distinguidas dos editoriais e das macrotemáticas. Uma vez que, “editoriais são divisões de cadernos propostas pelos jornais que, normalmente, seguem alguma afinidade macrotemática. Já as macrotemáticas são os grandes assuntos pelos quais podemos dividir o escopo noticioso de um jornal” (VENANCIO, 2009, p.18). Por observar que os editoriais são padronizados o bastante para não demarcar com clareza o critério de seleção da notícia dos jornais e que as macrotemáticas são demasiadamente amplas de modo que podem abarcar em cada uma das suas

“recorte do mundo” estabelecido pela linha editorial, ou seja, para expor o valor-notícia de seleção. Uma vez que esse capítulo é do parecer, consoante ao de Venancio (2009), que observa que a linha editorial é um valor-notícia da forma de realizar a pauta (ou seja, um valor-notícia do tipo de construção da matéria), e também pode ser a linha editorial um valor-notícia dos fatos a serem abordados (um valor notícia de seleção, ou seja, do que será selecionado para ser notícia).

Considerou-se ainda que o procedimento das “matérias temáticas” além de servir para indicar o valor notícia, isto é, o recorte da linha editorial, serve também para a realização das análises dos enunciados do governo cubano.

Ao todo foram constatadas e enumeradas em uma pré-análise as seguintes “matérias temáticas”: Visitas Internacionais, Opinião Gráfica, Narrativas da Revolução⁶¹, Cultura e Entretenimento; Referência enunciativa a José Martí⁶²; Eleições; Geral Nacional; Geral Internacional; Matérias diretas sobre os Cinco⁶³; Educação; Reflexões e Manifestações de Fidel Castro; Referências a Hugo Chávez e a Venezuela.

A propósito especificamente das “matérias temáticas” das capas, observou-se no exame do mês de janeiro, que a maioria fazia referência a Martí ou estava relacionada a “matéria temática” Narrativas da Revolução. Embora quando observadas de um modo separado, existiram mais capas com notícias relacionadas a Hugo Chávez.

Na leitura e exame das capas do mês de fevereiro houve uma incidência das “matérias temáticas” Recebimento de Visitas Internacionais, Cultura, Eleições e Referências a Hugo Chávez e a Venezuela. Em março também houve uma recorrência de notícias vinculadas a “matéria temática” Cultura. Isto pode ser explicado pelo fato do Juventud Rebelde possuir uma orientação de projeção para o público jovem, constatação

separações temas muito diversos entre si, a opção pela matéria temática de repetição pode servir para identificar os elementos mais destacados dos jornais e o lugar dos elementos menos destacados.

⁶¹ Classificou-se como Narrativas da Revolução as matérias em que após análise pode-se observar que elas constroem seus enunciados tendo como base o acionamento da narrativa de continuidade da Revolução, isto é, procurando dar um sentido onde os acontecimentos atuais são consequências dos atos fundantes feitos pela Revolução ou pelos heróis que a iniciaram (Maceo, Martí) ou participantes dela (Che, Camilo), onde constrói-se relações necessárias entre distintos períodos históricos e criam justificativas para os eventos do tempo presente.

⁶² Classificou-se como Referência enunciativa a José Martí as notícias ou matérias em que foi mobilizado/acionado diretamente o nome de José Martí.

⁶³ Refere-se aqui aos cinco agentes cubanos condenados nos Estados Unidos por espionagem. A respeito deles há uma campanha pública em Cuba para a absolvição dos mesmos. Ao longo dessa pesquisa observou-se que existe um processo de torná-los “heróis” e inseri-los dentro da Narrativa da Revolução, como injustiçados pelos Estados Unidos.

que pode ser feita quando compara-se, tomando como referência a temática Cultura, as páginas do Juventud Rebelde com as páginas do Granma.

Ademais, a indicação do jovem como “público alvo” do Juventud Rebelde pode ser vista pela análise das fotos impressas e dos enunciados das manchetes da capa, uma vez que os enunciados referem-se sempre a juventude e aos jovens, e as fotos possuem jovens sempre sorridentes e exercendo alguma atividade.

Além das matérias temáticas sobre Cultura, as matérias que se enquadram na classificação Narrativas da Revolução e Referências a Hugo Chávez e a Venezuela foram significativamente presentes nas capas do Juventud Rebelde do mês de março. Algumas edições de março trouxeram suas capas inteiras sobre Chávez (06/03-08/03-09/03-10/03).

No mês de abril a Venezuela continuou aparecendo com grande frequência nas capas do Juventud Rebelde. No entanto, o nome de Chávez é substituído pelo de Nicolás Maduro, uma vez que o que está em questão não é mais a saúde e morte do primeiro, mas a eleição do segundo. Em mais da metade das edições as capas trouxeram notícias sobre Maduro.

Outra temática que se destacou em abril, Narrativas da Revolução, teve grande recorrência porque como o jornal é direcionado aos jovens, noticiou-se várias vezes a comemoração do “aniversário” da UJC (União dos Jovens Comunistas), com muitas capas que traziam textos dessas comemorações e estabeleciam uma continuidade dos atos da UJC com os atos da “Revolução”. Por exemplo, como as comemorações da Semana da Vitória (14/04) em homenagem aos 52 anos de Playa Girón ou como a matéria sobre o Primeiro de Maio que traz na manchete “Jóvenes protagonistas del primero de mayo” onde fala que os “jovens são herdeiros e continuadores do processo revolucionário cubano” (23/04).

No mês de maio de 2013 observou-se uma recorrência maior com relação a classificação das “matérias temáticas” Narrativas da Revolução, Referência enunciativa a José Martí e aos Cinco. Com relação a Narrativas da Revolução, ela que foi sempre uma “matéria temática” frequente, em maio deveu sua recorrência às comemorações do Primeiro de Maio. Como pode-se observar no título de 02/05 “El mayo joven que no acaba”.

Em todos os textos que fizeram referência ao Primeiro de Maio, existiram menções a José Martí. A propósito da matéria temática Referência Enunciativa a Martí, ela também foi uma com grande número de recorrências. Outra “matéria temática” que se destacou em maio foi a dos “Cinco”. A sua grande incidência pode ser explicada pela chegada a Cuba de um dos “Cinco” que fora libertado nos Estados Unidos.

No mês de junho a “matéria temática” de maior recorrência foi Narrativas da Revolução, seguida das Visitas Internacionais, dos “Cinco” e de Educação. Nesse mês o destaque das Narrativas da Revolução se deu pelas várias notícias sobre homenagens a Comemoração dos 85 anos de Che Guevara, com capas que destacaram desde escaladas de jovens em homenagem ao ex-revolucionário (11/06) até apresentações de orquestras e tributos a Guevara (15/06). A respeito da parte de Visitas Internacionais, o destaque ficou por conta do fato de que todas elas foram efetuadas pelo vice-presidente Miguel Díaz-Canel.

As matérias temáticas sobre os “Cinco” mostravam um deles em eventos, sendo homenageado ou dando palestras. Na matéria de Educação destaque para o Congresso da FEU. Na parte de notícias nacionais há uma capa (23/06) onde Raúl Castro participa do ato de graduação de oficiais e suboficiais das FAR, relacionando ao aniversário de número 60 do Assalto aos Quartéis de Moncada e Carlos Manuel de Céspedes. Há uma foto de Raúl em frente aos soldados, com o título: “Defender siempre la soberanía nacional”.

A respeito do conteúdo interno do Juventud Rebelde do mês de janeiro, ele fora examinado com o objetivo de observar se as páginas internas seguiam a “lógica” das capas, sobretudo no tocante as “matérias temáticas”.

Nesse exercício, observou-se, por exemplo, que a grande maioria das matérias compreendidas pelo Editorial Internacional dizia respeito ao ex-presidente venezuelano Hugo Chávez e a Venezuela. As notícias e matérias sobre a Venezuela se davam inclusive no intercâmbio com algum símbolo cubano, como a que noticiava que a Venezuela celebrava os 160 anos de Martí. Hugo Chávez e a Venezuela apareceram em 20 das 27 edições dos jornais, com edições que traziam até duas ou três páginas inteiras sobre eles (05/01, 09/01, 10/01, 11/01).

Outra “matéria temática” bastante recorrente foi a classificada como Narrativas da Revolução, ela aparece em 9 das 27 edições. As matérias sobre Eleições

contabilizam 6 páginas e sobre Os Cinco 3 páginas, enquanto são 10 páginas do caderno Especial.

A respeito das “matérias temáticas” classificadas como Referência Enunciativa a José Martí, que também foram as mais recorrentes, elas aparecem em 19 das 27 edições, além de um Suplemento Especial completo de 8 páginas. Vale destacar que as matérias sobre José Martí são sempre representativas no Juventud Rebelde, no entanto, a enorme incidência nos mês de janeiro se deu porque neste mês ocorreu a comemoração dos 160 anos do “apóstolo”. Ademais, se fosse levado em conta as matérias que citam indiretamente José Martí, como a matéria de 12 de janeiro sobre a Eleição⁶⁴, encontrar-se-ia referência a Martí em todas as matérias temáticas.

O jornal Juventud Rebelde reserva sempre, exceto aos domingos, a sua última página para o Diário da Juventud, uma espécie de suplemento especial. No mês de janeiro foram 21 os Diários da Juventud, onde foram encontradas três matérias sobre as eleições cubanas (11/01/2013, 26/01/2013, 31/01/2013), três sobre “heróis cubanos” como Julio Mella (10/01/2013) e José Martí (16/01/2013, 17/01/2013) e uma matéria sobre os “Cinco” (17/01/2013). As matérias de maior recorrência do mês de janeiro foram aquelas que cobriram a marcha da Tocha Martíana (que apareceram em 12 edições).

As “matérias temáticas” mais recorrentes separadas para análise foram: Narrativas da Revolução; Referência enunciativa a José Martí, Referências a Hugo Chávez e a Venezuela. Além da “matéria temática”Religião, pela importância do tema na tese.

4.4 - Matérias Temáticas: Referência Enunciativa a Martí e Narrativas da Revolução

Examinando as capas relativas a “matéria temática” Referência enunciativa a Martí e Narrativas da Revolução, nos enunciados que envolvem o nome de José Martí observa-se a intencionalidade de se construir uma concepção de Martí como um herói

⁶⁴ Como a matéria de 12 de janeiro sobre as Eleições que tem o seguinte título “Deber es el sufragio, como todo derecho” e o seguinte subtítulo: El que falta al deber de votar debiera ser castigado con no menor pena que el que abandona su arma al enemigo, dijo José Martí, y los cubanos lo honraremos el próximo 3 de febrero.

que extrapola o âmbito nacional e que é reconhecido por instituições e pessoas de outros lugares do mundo. Tal exercício pode ser observado quando constata-se a criação, pelo governo cubano, de várias premiações internacionais com o nome de Martí ou em homenagem a ele. Existem muitos eventos relacionados a Martí, como a Conferência Internacional Pelo Equilíbrio do Mundo que congratulou com o prêmio José Martí da UNESCO a Frei Betto. Nessa capa pode-se constatar um duplo reconhecimento, pois, além do prêmio levar o nome do Martí, a citação da UNESCO confere a ele uma validade internacional (10/01/2013). Validade internacional que também pode ser conferida quando outros países, como a Venezuela, fazem homenagens a Martí (22/01/2013).

A imagem de Martí, é também associada a eventos científicos, educacionais e ambientais, bem como às crianças, como pode-se observar na grande quantidade de matérias em que aparecem crianças no mesmo espaço das imagens de Martí ou reverenciando o mesmo, como no capa que do dia 19/01/2013 que tem o título “El Apóstol desde el cariño de los niños”.

Com relação a “alcunha” de apóstolo dada a Martí, como consta no título da matéria acima, ela é encontrada em matérias sobre Martí que chegam a ocupar uma capa inteira (20/01/2013), ou no Suplemento Especial sobre ele que chegou a ter 8 páginas. No entanto, vale destacar que não foi encontrada referência religiosa relacionada a Martí em nenhuma das matérias ou capas.

Muitas matérias sobre Martí articulam enunciados onde o exibem como iniciador da Revolução de 1959. Essas matérias poderiam ser classificadas na “matéria temática” Narrativa da Revolução, no entanto, optou-se pela separação para melhor distinção entre as “matérias temáticas”.

A respeito da “matéria temática” Narrativas da Revolução, foi recorrente nos textos das capas dessas “matérias temáticas”, uma narrativa que cria uma relação necessária entre os diferentes períodos históricos cubanos em torno da “Revolução”. Ou seja, como se os acontecimentos do passado fossem uma espécie de “embrião” da Revolução de 1959, e onde os acontecimentos do presente e do futuro fossem continuidade da Revolução. Revolução que por sua vez só tem sua existência possível graças ao “povo” cubano fazedor e apoiador dela. O apoio da população é sempre

exposto no jornal através de imagens de pessoas acenando, batendo palmas ou confraternizando, como pode-se observar na capa do dia 3 de janeiro de 2013.

A construção de uma narrativa que salienta uma “continuidade da Revolução” pode ser verificada quando existem homenagens prestadas pelos combatentes da Revolução a líderes anteriores, como os líderes estudantis Julio Mella (11/01/2013) e Echeverría (08/01/2013). Dentro desse processo, as atividades dos jovens e das organizações políticas governamentais em que esse jovens participam são narradas pelo jornal como parte da Revolução de 1959.

No bojo das mensagens transmitidas nas “Narrativas da Revolução”, há a ideia de que os atos (do passado, presente e futuro) da Revolução foram sempre em busca da liberdade. Como exemplo pode-se observar, especificamente no mês de janeiro, que a palavra liberdade aparece recorrentemente devido as Comemorações do Aniversário da Caravana da Liberdade. A respeito dessa comemoração, ela “relembra” a Caravana liderada por Fidel Castro em 1959 que saiu, após a vitória da Revolução, de Santiago de Cuba sentido Havana. A ideia de liberdade pode ser observada inclusive em uma foto da capa do dia 9 de janeiro onde há uma faixa com os dizeres “Viva Cuba Libre”.

Ainda sobre as “Narrativas da Revolução”, houve, pelo menos até a morte do presidente venezuelano Hugo Chávez, um “discurso” que intercambiava os “heróis” cubanos, sobretudo os iniciadores da Revolução (os mambises), com outros “heróis” “Libertadores” da América Latina, como Bolívar.

Esse intercâmbio tinha como objetivo aproximar os “discursos” e as intenções de Hugo Chávez e de Fidel e Raúl Castro. Essa aproximação e articulação das narrativas pode ser observada não só nas falas dos presidentes⁶⁵, mas em matérias dos jornais cubanos que trazem na capa desde as felicitações de Chávez ao triunfo da Revolução nos aniversários da mesma (JR, 02/01/2013), até matérias de capa dos jornais destacando a participação do vice-presidente e da delegação cubana que participaria do ato “de massas convocados hoje em Caracas, em solidariedade com a Revolução Bolivariana na Venezuela” (JR, 10/01/2013).

Ademais, foram 4 capas do Juventud Rebelde integralmente reservadas para a cobertura da morte de Chávez (JR, 06/03; 08/03; 09/03; 10/03), além daquelas que mesmo não integralmente tiveram pelo menos 1/3 do seu espaço dedicado a Chávez.

⁶⁵ Como na mensagem do Ato do Dia da Rebeldia Nacional do ano de 2011. Mensagem que foi analisada no capítulo 5 dessa tese.

Em uma dessas capas integralmente reservadas a Chávez, aparece uma afirmação de Raúl Castro na manchete, grande e centralizada acima do texto, “Chávez, un continuador de la obra de Bolívar” (JR, 10/03/2013).

4.5 - Matéria temática Referências a Hugo Chávez e a Venezuela

A respeito dessa “matéria temática”, a maioria das notícias enquadradas nelas até março de 2013 estão relacionadas ao estado de saúde de Hugo Chávez. Nas matérias sobre o estado de saúde de Chávez observa-se um destaque a “lealdade e solidariedade do povo Venezuelano”, conforme consta nas notícias inseridas nas capas dos dias 5,6, 10 e 11 de janeiro.

Além das notícias sobre o estado de saúde de Chávez, as demais notícias que envolvem Chávez, como a do seu retorno a Venezuela, também constroem um discurso enfatizando a “aceitação das massas” do governo de Chávez, como a matéria do dia 28 de fevereiro que tem como manchete: “Marcha de pueblo conmemoró el Caracazo”, relativa a “rebelião de 27 de fevereiro de 1989, considerada como início da Revolução Bolivariana”. No mês de março, mês da morte de Chávez, a tônica do apoio massivo da participação popular também continuou operando (07/03/2013).

Após a morte de Chávez pode-se observar a inserção de um novo elemento no “discurso” sobre ele, a construção de uma narrativa de solidariedade internacional ao presidente. Essa narrativa é construída com o anúncio da “solidariedade de todas as partes do mundo”, assim como a inserção de imagens nas matérias da presença dos líderes latino-americanos na Venezuela. O anúncio da “Mesa-Redonda” na capa do Juventud Rebelde com o título O Mundo rende tributo a Hugo Chávez também pode ser indicativo dessa legitimação pela afirmação de um apoio “universal” (14/03/2013). A narrativa de que o “povo honrará com lealdade a Hugo Chávez” também é muito reforçada no jornal (08/03/2013).

Vale destacar que a partir do dia 9 de março de 2013 já é possível perceber um “discurso” que coloca Maduro como continuador do trabalho de Chávez. Um continuador, que de acordo com a “fala” do jornal, que não está sozinho, “mas, com o povo”, e que só dará continuidade se o povo desejar (14/03/2013).

Nota-se nas “falas” do jornal que a ideia de continuidade seria uma homenagem a Hugo Chávez, bem como um mecanismo legal (Constitucional). Na capa de 12 de março há um título (“Um compromisso de vida por la Revolución Bolivariana”) com uma foto de uma multidão segurando uma imagem de Hugo Chávez. O pequeno texto abaixo do título e que orienta a leitura tem os seguintes dizeres: “Decenas de miles de venezolanos acompañaron a Nicolás Maduro en su inscripción ante el Consejo Nacional Electoral”.

Nos exames do mês de abril de 2013, mês da eleição do sucessor de Chávez, também pode-se observar enunciados que associam o “povo” a Maduro, assim como fotos que sempre exibem Maduro rodeado de muitas pessoas (03/04/2013). As matérias só cobrem a campanha de Nicolás Maduro, embora existam enviados especiais de Cuba.

Observa-se também que o jornal segue o procedimento de apenas consultar fontes oficiais, como a do governo venezuelano, de utilizar imagens que ilustrem os “enunciados” do jornal, a fim de reforçá-los, como o fato de trazer sempre imagens da população apoiando Chávez ou Maduro.

Não há espaços à falas alternativas, como, por exemplo, nas matérias de março e abril que “cobriram” a corrida eleitoral venezuelana entre Maduro e Capriles sem praticamente “mencionar” o nome ou qualquer tipo de informação sobre o candidato da oposição.

Nas poucas matérias em que o nome de Capriles foi mencionado, em várias delas a menção é feita pelo próprio Maduro. Em uma dessas raras “aparições”, na capa do dia 16 de abril, a matéria que tem o título “Unidad frente a intento desestabilizador en Venezuela”, é construída com muitas citações do próprio Maduro e por uma única “voz” a dos simpatizantes de Maduro.

Com relação a essa dinâmica de “exclusão” de Capriles, esse capítulo se aproxima do parecer do pesquisador Rafael Venancio (2009, p.76) de que o universo midiático é construído, e não reflexo da realidade, e que nessa construção “os jornais criam uma antirrealidade de não-fatos”, com situações que se não são noticiadas “não podem ser nomeadas, é o antiuniverso dos fatos inomináveis”. Um exemplo disso se passou com o próprio caso da eleição venezuelana e do opositor Henrique Capriles. A construção da campanha de Maduro e o apoio popular que foi mostrado que ela tinha,

assim como a ausência de falas sobre Capriles, criou uma naturalidade inquestionável do apoio da população a Maduro.

Construiu-se uma imagem de Maduro como a única opção possível e naturalmente aceita. Esse procedimento evidencia o valor-notícia de construção dessa linha editorial, enquanto a recorrência das “matérias temáticas” pode exibir o valor-notícia de seleção do jornal.

Este procedimento de seleção da noticiabilidade pode também ser observado quando examina-se a “matéria temática”Religião.

4.6 - Matéria temática: Religião

Para o exame dessa matéria temática efetuou-se a leitura de todas as páginas do Juventud Rebelde do primeiro semestre de 2013, procurando observar as matérias em que o tema da religião aparecia. Tal atividade objetivou analisar o discurso da linha editorial do Juventud Rebelde sobre a religião e, conseqüentemente do Partido.

A primeira menção ao tema religião surgiu apenas em fevereiro, na edição do dia 7. Embora não seja uma notícia diretamente relacionada a religião, na capa aparece uma matéria em que Nicolás Maduro, Elías Jaua e Cilia Flores vão visitar o presidente Hugo Chávez, e portam imagens da Virgem del Valle.

A edição de 9 de fevereiro traz uma matéria com o título “Bloqueo de EE.UU. impide visita de obispo argentino a Cuba” e um pequeno texto que informa que a “La medida obligó a postergar reunión del Consejo Latinoamericano de Iglesias”. A matéria, como o título anuncia relata o impedimento da visita do bispo emérito da Igreja Metodista Argentina, embora o motivo explícito não apareça na matéria, ainda que do bispo tenha uma fala de que os norte-americanos não respeitam os direitos do continente americano e Caribe.

Na edição de 12 de fevereiro há uma pequena matéria com o título “Vaticano podría contar con sustituto de Benedicto XVI en marzo” onde se noticia a possível substituição do Papa. As fontes utilizadas são da “Santa Sede” e o porta-voz do Vaticano o Padre Frederico Lombardi.

Na edição de 20 de fevereiro há uma matéria onde noticia que o Conselho de Igrejas de Cuba, juntamente com o Movimento Estudantil Cristão e a UJC estão agindo

em conjunto em medidas que favoreça a libertação dos Cinco. A matéria mostra o encontro dessas instituições com a esposa de um dos Cinco (Ramon Labanino). Com falas e citações da esposa e dos representantes das instituições mencionadas. Há um foto acima da manchete (“Unidos por la verdad y el amor”) que mostra as pessoas em uma reunião.

A edição de 10 de março de 2013 traz uma pequena nota na segunda página noticiando uma missa em memória de Chávez. Na nota há a citação das pessoas que participaram, como membros da embaixada.

Na capa do dia 14 de março na parte superior há uma “Mensagem de Raúl ao Papa Francisco I” relacionada a eleição do Sumo Pontífice⁶⁶. Mensagens desse tipo na primeira capa aparecem para outros chefes de Estado, como pode-se observar na capa do dia 15 de março uma mensagem de Raúl para o presidente Xi Jinping, em ocasião da eleição desse. As capas do dia 14 e 15 possuem o mesmo tamanho e o mesmo formato.

A edição do dia 24 de março de 2013 traz na página 7 a notícia de convocação de um Congresso Espírita Mundial em solidariedade aos Cinco. Com o título: “Convocado Congreso Espírita Mundial a la solidaridad con los Cinco” a matéria noticia a realização do 7º Congresso Espírita Mundial. Aparece na matéria que o lema do evento é: “Ponle corazón al espiritismo de Cuba”, e na imagem do cartaz que aparece na matéria observa-se os seguintes escritos: 7º Congresso Espírita Mundial, “A educação espiritual e a caridade na construção de um mundo de paz”, “150 anos do Evangelho segundo o Espiritismo”. No entanto, desde as primeiras linhas o texto destaca a participação dos espíritas na “luta pelos Cinco”. Bem como a importância da causa. Na coluna final da matéria, ocupando aproximadamente 1/3 dela, a notícia sobre a mudança de prisão de um dos Cinco.

No dia 27 de abril de 2013, na última página (inserida no Diário da Juventud) há uma matéria sobre a realização de um “fórum de debates on-line sobre direitos humanos em Cuba”. Na matéria que ocupa metade de uma página e possui 13 parágrafos, onde alguns deles são “falas” de instituições que afirmam a existência dos direitos humanos em Cuba e os males causados pelo bloqueio norte-americano, em 2 desses parágrafos

⁶⁶ A mensagem completa é a seguinte: “Su Santidad Francisco I Santidad: En ocasión de su elección como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, me complace, en nombre del Gobierno y del pueblo cubanos, hacer llegar a Su Santidad mis cordiales felicitaciones y mejores deseos para su pontificado. Le reitero el testimonio de mi más alta y distinguida consideración. Raúl Castro Ruz Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros República de Cuba”.

aparece a “fala das igrejas”. Em um deles o reverendo Pablo Odén Marichal do Conselho de Igrejas de Cuba condenou a inclusão de Cuba na lista dos EUA dos países que não respeitam a liberdade religiosa e “desmentiu as campanhas midiáticas politizadas sobre o tema”. Nos outros dois parágrafos, explica-se que as “experiências que demonstram o contrário” da acusação dos EUA podem ser vista nas visitas dos Papas João Paulo II e Bento XVI que transcorreram em clima de liberdade. O jornal diz que Marichal destacou também que em Cuba estão estabelecidas várias religiões e todas com liberdade de credo.

A edição do dia 15 de maio de 2013 traz uma matéria na última página (inserida no Diário da Juventud) com o título “Lucha por la justicia y la paz”, onde noticia que o Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas e a Plataforma Pastoral Cubana uma jornada de solidariedade aos Cinco e pelo “fortalecimento da unidade da família cubana”. O texto traz a fala de vários representantes religiosos e uma foto dos familiares dos Cinco com alguns líderes religiosos.

Na metade da capa do dia 23 de maio de 2013 com o título “Sesiona en Cuba asamblea del Consejo Latinoamericano de Iglesias”, aparece uma matéria sobre a inauguração, com a presença vice-presidente do Conselho de Estados de Cuba, da VI Assembléia Geral do Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) com a participação de “mais de 300 representantes religiosos de 20 países da região”. Há na matéria uma fala do Bispo presidente do CLAI das “dificuldades experimentadas pelo bloqueio”. Há uma outra fala de solidariedade a Revolução e a entrega de uma bíblia ao vice-presidente.

4.7 - Síntese conclusiva

O exame da “matéria temática” religião serviu para a observação de como opera o valor-notícia de seleção e de construção do jornal, bem como para perceber o discurso da linha editorial do Juventud Rebelde sobre a religião e, conseqüentemente do Partido.

Nesse exame sobre a religião no Juventud Rebelde, das 148 capas, em apenas duas há alguma referência a religião, nesse sentido Juventud Rebelde e Granma coincidem com relação a escassez de coberturas sobre religião (VENANCIO, 2009).

Nas raras matérias existentes observa-se que as poucas “falas” de religiosos no jornal são usadas para exibir a oposição das Igrejas ao Bloqueio Econômico, e para

salientar os malefícios trazidos por este. Os “discursos” dos “religiosos” são utilizados para legitimar e mostrar apoio as causas defendidas pelo jornal/regime, como o caso dos Cinco, onde sempre são inseridas manifestações das igrejas favoráveis a libertação deles (JR 20/02/2013; 24/03/2013; 15/05/2013).

A propósito das fontes utilizadas, aparecem sempre fontes oficiais as citações de religiosos e dirigentes religiosos que apóiam causas favoráveis ao regime cubano. Como no dia 27 de abril em que se encontra “falas” de “religiosos” afirmando a existência de liberdade religiosa em um debate sobre direitos humanos.

Assim como já fora constatado por Venancio em pesquisa sobre o Granma, as referências relacionadas a Igreja Católica se dão fundamentalmente em termos diplomáticos, isto é, o jornal percebendo a Igreja como o Estado do Vaticano (14/03/2013.), embora em ocasiões como a visita do Papa esse tom possa se modificar.

Nesse capítulo, com a efetuação da contagem e classificação das matérias temáticas mais recorrentes, observou-se que o jornal deu destaque a matérias, textos e notícias relacionadas a José Martí, aos “Cinco”, a Chávez, Maduro e a situação política na Venezuel. Houve também destaque as matérias que fazem referência e constroem uma narrativa que se edifica compreendendo os fatos atuais cubanos a partir da Revolução e dos heróis cubanos. Essa classificação por “matérias temáticas” pode indicar qual “recorte do mundo” é feito pelo jornal, o que é posto em destaque e o que nem é dito.

Com relação ao valor-notícia de seleção, ele pode também ser observado quando não se encontram notícias relacionadas a crimes em Cuba. Este comportamento da imprensa cubana, para alguns pode ter como causa a preocupação do regime em não expor mazelas que não contribuam para a edificação de um Estado que outrora buscou “construir” um Homem-Novo e foi fundado sobre o “discurso” da criação de uma sociedade melhor, para outros tem o propósito de não fazer “publicidade” de crimes que possa levar a repetição dos crimes por imitação.

Com relação ao primeiro ponto de vista, pode-se observá-lo nos relatos “literários” sobre a Ilha como o de Pedro Juan Gutiérrez. De acordo com ele, “um simples crime passional. Como em qualquer outro lugar. Mas aqui não sai na imprensa, porque há trinta e cinco anos não é bom falar de nada desagradável nem preocupante

nos jornais. Tudo tem que estar bem. Uma sociedade-modelo não pode ter crimes nem coisas feias” (GUTIÉRREZ, 2008, p.80).

A respeito do ponto de vista da importância da não publicidade dos crimes, a fala de Fidel Castro ao ser entrevistado por Ignacio Ramonet em 2005 é ilustrativa:

Você sabe que aqui não há publicidade sobre crimes de sangue; não existe nenhuma propaganda, aqui não existe o que se chama de “crônica vermelha”, as reportagens, e não há escândalos desse tipo. Antes era muito comum: se alguém era esquartejado, faziam uma publicidade tremenda, e depois, em pouco tempo, aparecia outro esquartejado com métodos ainda piores; porque existem loucos por aí, gente com tendência totalmente desequilibrada, e a publicidade de todos esses fatos incita, em um grau relativamente sério, a cometerem esse mesmo crime (RAMONET, 2006, p.413).

Independente da causa, o que essa pesquisa constatou foi que nenhuma das páginas lidas faz qualquer referência a algum tipo de delito. Tal procedimento nesse sentido aproxima o *Juventud Rebelde* ao *Granma*, onde pode-se ler em destaque em uma capa *Granma* o seguinte: “No se ha de permitir el embellecimiento del delito, porque es como convidar a cometerlo” (*Granma*, 18/02/2008).

Outros aspectos em que ambos os jornais se igualam está na utilização, em alguns casos, das mesmas matrizes, como os jornais do dia 7 de maio de 2011 onde ambos anunciam na capa *Reflexões do Companheiro Fidel*, trazida pelos dois do *CubaDebate*. Além disso, pode-se observar que as capas de ambos os jornais do dia 24 de dezembro de 2011 trazem o mesmo tema, as instruções do Congresso do Partido Comunista de Cuba, e ambos os jornais trazem parte da fala de Raúl Castro sobre o Congresso na capa.

A concepção de que José Martí é uma espécie de fundador do Partido Comunista de Cuba por ter sido ele o fundador do Partido Revolucionário Cubano e por ser o PCC continuador desse partido também é idêntica em ambos os jornais, bem como a narrativa que o coloca como “iniciador” da Revolução de 1959.

Pode-se observar que a imagem de Martí é associada a eventos e temas científicos, educacionais e ambientais. Onde Martí aparece como uma espécie de precursor dessas últimas questões. Esse “discurso” faz parte da operação que atribui a Martí um caráter internacionalista.

Martí é visto como precursor de várias causas, como aquelas, por exemplo, que se aproximavam das “exigências” de “direitos trabalhistas”. Traços dessa demarcação podem ser visto quando matérias sobre o Dia do Trabalho fazem necessariamente menções a Martí. Comemora-se em Cuba, conforme observou-se na leitura dos jornais, desde o aniversário de Martí, com atos como o da “Chama Martíana”, até eventos científicos em que há uma transposição simbólica do nome de Martí para a ocasião.

Se tratando do exercício do Juventud Rebelde em construir uma narrativa onde comportamentos e fatos atuais sejam vistos dentro de uma lógica de continuação da Revolução, procedimento tão constante que possibilitou a classificação da matéria temática Narrativas da Revolução, ele também pode ser verificado no Granma. Tanto o Granma quanto o Juventud Rebelde possuem uma datação nas capas dos seus jornais que demarca o ano em que se encontra a Revolução.

Nas páginas do Juventud Rebelde foi possível observar uma narrativa que menciona que os “jovens são herdeiros e continuadores do processo revolucionário cubano”. Ademais, no bojo dessa narrativa, pode-se verificar um “discurso” destacando as evoluções e os desenvolvimentos estruturais em Cuba como frutos da Revolução, em uma operação similar a realizada pelo Granma (VENANCIO, 2009, p.44). Os vários “heróis” cubanos (Che, Camilo, Julio Mella) são homenageados nas páginas dos jornais e colocados como parte do processo revolucionário cubano. Além disso, ambos jornais mencionam em seus enunciados a participação do “povo forte e revolucionário” na Revolução, construindo uma identidade para a “população” cubana como trabalhadora, brava, forte e revolucionária.

CAPÍTULO 5 – RITUAL POLÍTICO

Em Cuba, os chamados rituais políticos públicos são monopolizados e conduzidos pelo Estado, que os converte em momento de celebração do atual regime, ou seja, o regime cubano constrói uma narrativa sobre uma lógica que coloca todos os rituais ligados ao mesmo fato, a Revolução. Pode-se observar essa estratégia no ritual da “Chama Martiana” (comemoração no mês de janeiro em homenagem a Martí), no “Grito de Yara⁶⁷”, e no “26 de Julho” (Dia da Rebelião Nacional).

Mesmo aquelas comemorações que não são exclusivas do Estado cubano, como o Dia do Trabalho (em Cuba, primeiro de maio), são geridas pelo Estado e passam por um processo de intercâmbio de signos. Pode-se constatar tal afirmação quando observa-se, por exemplo em 2013, que a dita celebração foi organizada pelo PCC, contando com a presença de Raúl Castro nas celebrações em Havana, do vice Presidente Díaz-Canel nas celebrações em Santiago de Cuba, tendo sido chamada de “jornada martiana e fidelista” (JR 02/05/2013) e “homenageado”, Lazaro Peña e Hugo Chávez. Vale destacar que não se encontram informações, nem nos órgãos cubanos e nem nos internacionais, relacionadas à existência de manifestações explícitas de oposição ao discurso hegemônico nesse ritual, conquanto existam grupos contrários ao governo em Cuba.

A “ritualista política” embora seja um traço de todos os Estados-Nação (RIVIÈRE, 1988), em Cuba, assim como em outros regimes com características semelhantes, ela é dirigida por uma instituição única que procura canalizar o sentido dos ritos e expandí-los para além dos momentos institucionalmente políticos. Ou seja, ela procura intercambiar na esfera cotidiana (privada, familiar e estudantil), ritos políticos que organizem todo processo de socialização nessas instâncias⁶⁸. Os ritos do PCC também servem para regular comportamentos privados, sobretudo quando Fidel era o presidente, como os comícios onde Fidel Castro “ditava” a maneira de se educar um filho, de se comportar diante do matrimônio e do consumo de alimentos.

⁶⁷ Comemoração relacionada ao início do processo de Independência de Cuba em 1868 por Carlos Manuel de Céspedes.

⁶⁸ Vale mencionar que Fidel participa em 2003 dos “festejos na cidade de Cárdenas pelos dez anos de Elián Gonzalez, a criança disputada entre o pai, cubano, e parentes da mãe, refugiados em Dalla (Texas) (DE FABIANIS, 2007. p.246).

A importância da “articulação” da ritualística política cubana tem sido explorada desde o início do governo revolucionário, não só aquela ritualística de “organização” do cotidiano, mas aquelas maiores e para públicos externos. Isto pode ser visto quando Fidel ao fazer seu primeiro pronunciamento televisionado, em 8 de janeiro de 1959, vê uma pomba branca pousar em seu ombro, em um gesto com extremas repercussões simbólicas.

Ademais, a ritualística cubana pode ser constatada desde os longos discursos de Fidel Castro nas exposições sobre assuntos mundiais na Praça da Revolução⁶⁹, até a aparição do mesmo Fidel Castro em torneios esportivos de relevância simbólica para Cuba ou mesmo os irrelevantes, mas que se tornariam importantes graças a aparição do líder⁷⁰. Existem ainda os eventos onde o regime torna público questões com o intuito não só de ganhar legitimidade, mas com sentido pedagógico como o “Julgamento público” de Ochoa⁷¹ e as cerimônias de recebimento de visitantes “ilustres” a Ilha, onde quase sempre os visitantes são exibidos criticando o Bloqueio efetuado pelos EUA.

Existem ainda os rituais específicos como os procedimentos adotados nas eleições cubanas, que vão da publicização dos números dos participantes nas eleições, à presença de vigilantes (crianças chamadas de Pioneiros) ao lado das urnas simbolizando o caráter imaculado das eleições e a garantia da lisura, buscando expor uma ordem existente.

De acordo com um dos estudiosos dos rituais políticos Claude Rivière, em se tratando da ritualística das eleições, agindo “dessa maneira, a justiça e a administração legitimam e perpetuam ritualmente as representações coletivas que contribuem para a

⁶⁹ Como em junho de 2002 que Fidel Castro falou para 500 mil cubanos contra ações do presidente dos EUA George W. Bush (RAMONET, 2006).

⁷⁰ Como em 2002 onde Fidel Castro leva Jimmy Carter ao estádio de beisebol para a inauguração do campeonato. Fidel faz o primeiro lançamento da bola do jogo.

⁷¹ O caso Ochoa diz respeito a prisão de membros do alto escalão militar cubano combatentes na África em 1989. Estes membros, entre eles o general Ochoa, que integrou o Comitê Central do PCC durante décadas, foram levados diante de um tribunal militar sob acusação de corrupção e tráfico de drogas. Ochoa foi julgado, diante de um tribunal de 47 oficiais de alta patente e depois diante de uma corte militar de três oficiais, presidida pelo General Ulises Rosales del Toro, veterano de Sierra Maestra. Ochoa acabou sendo condenado e executado. “Os procedimentos do julgamento eram gravados e apresentados à noite na televisão” (GOTT, 2006, p.318), onde “diante das câmeras, um Ochoa alquebrado admitiu todos os crimes que lhe imputavam e prometeu que ‘meu último pensamento será para Fidel’” (SÁNCHEZ, 2009, p.189). Segundo alguns pesquisadores, como forma de servir de exemplo para a população de que o regime não toleraria atos do tipo cometido, ou segundo “rumores”, como forma de acautelar alguns militares que pensavam em derrubar Fidel Castro. De qualquer modo o que importa é a publicização dada ao fato pelo governo cubano. Para informações visuais sobre o caso ver vídeo documentário: “Cuba-30 anos depois”.

estabilidade do sistema político vigente, ajudando a definir sua verdadeira natureza e recusando alternativas” (RIVIÈRE, 1988, p.169). No caso de Cuba, que faz um exercício contínuo de legitimação de seu regime político denominado de democrático pelo governo, inclusive para aceitação internacional, a observação de Rivière se mostra pertinente.

Levando em consideração que os rituais políticos cubanos demonstram o controle do regime sobre eles, a pretensão desse capítulo não foi só a de observar como se dá o monopólio da reprodução das representações do Estado no ritual político do Dia da Rebelião Nacional (26 de Julho), mas a de perceber a dinâmica no interior do ritual. Nele procurar-se-á observar questões relacionadas a solidariedades expressas, a presença do elemento religioso e como se dão as articulações em torno dos símbolos estatais.

A percepção desse funcionamento é fundamental para a constatação dos símbolos mobilizados, dos discursos acionados e da dinâmica entre os envolvidos, uma vez que o ritual político por sua “vivacidade” pode contribuir para a observação não só da enunciação, mas também da maneira da enunciação e talvez do “modo de recepção” das enunciações.

As práticas de observação do ritual político aqui utilizadas foram fortemente inspiradas nos trabalhos da antropologia da política, sobretudo desenvolvidos pelo NUAP (Núcleo de Antropologia da Política⁷²). A base teórica de reflexão sobre rituais políticos teve como aporte os trabalhos de Claude Rivière, antropólogo especialista em estudos sobre ritual político, e do também antropólogo e historiador que estudou o funcionamento dos ritos nos partidos comunistas, David Kertzer⁷³.

⁷² “A antropologia da política tem por objetivo entender como os atores sociais compreendem e experimentam a política, isto é, como interagem e atribuem significado aos objetos e às práticas relacionadas ao universo da política. Embora simples, essa é uma proposta complexa e que implica pelo menos 2 pressupostos. O primeiro, de que a sociedade é heterogênea, formada por redes sociais com múltiplas percepções da realidade. O segundo, de que a ‘política’ ou o ‘mundo da política’ não é um dado a priori, mas precisa ser investigado e definido a partir de formulações e comportamentos de pessoas e contextos particulares” (KUSCHNIR, 2007, p.9).

⁷³ “Isso pretende sugerir que os ritos tanto se definem por suas finalidades quanto por sua morfologia. Tanto num mundo religioso quanto nas sociedades civis, eles tem como finalidade refazer e reforçar laços, algumas vezes expressando conflitos para ultrapassá-los (o que levanta o problema dos sucessos e dos níveis da integração), renovar e revivificar crenças, propagar as ideias de uma cultura e dar-lhes uma forma (o que remete a uma dimensão cognitiva), delimitar papéis e tentar estruturar nos comportamentos a maneira pela qual uma sociedade ou grupo social se pensa. A ausência de referência ao sagrado até agora poderia tornar vulnerável esse primeiro ensaio de análise, pois os defensores de uma tradição antropológica recusariam a denominação de rituais ao que considerariam apenas ‘cerimônias laicas. Mas

Orientou-se pelas referências acima porque a “abordagem antropológica da política privilegia a dimensão simbólica (...)” (KUSCHNIR, 2007, p.9), sendo o ritual, conforme a antropóloga política Cristina Alencar “ponto de encontro entre ação e símbolo, representação e prática, indivíduo e sociedade” (CHAVEZ, 2003, p.89), servindo, entre outras coisas, para produzir “(...) um caminho para a compreensão pelo povo de entidades abstratas como Estado, Nação e criam identificação popular com elas”(KERTZER, 1988, p.13).

Amparado pelo entendimento expresso acima que foi efetuado um trabalho de campo sobre o dia da Rebeldia Nacional, o 26 de julho em Cuba, no ano de 2011. Vale destacar que o exercício mencionado, embora orientado pelas premissas da antropologia da política, procurou observar algumas concepções já destacadas por pesquisadores que investigam o ritual político e procedimentos também sugeridos por esses investigadores.

A respeito do tipo de abordagem/procedimento seguido no exame do ritual político, optou-se por uma análise descritiva, por considerar que ela melhor se compatibilizava com as condições de observação do rito.

Conforme as peculiaridades de observação do rito, que serão ao longo desse capítulo mencionadas, considerou-se que uma análise, ao estilo descritivo, que interessa-se pela observação do participante, por um exame de conteúdo das informações e discursos, pelos configurações espaciais e temporais, pela observação dos gestos e das posturas, poderia resultar mais fecunda. Além disso, na análise especificada foi seguida a sugestão de Rivière, que visava “apreender os três componentes fundamentais do rito, o componente gnoseológico (a que crenças se refere?),o componente semântico (que símbolos aciona) e o componente motor...” (1988, p.154).

Observou-se também no exame do rito, além dos elementos acima mencionados, outras orientações daquele que é um dos sistematizadores dos procedimentos para observação dos ritos seculares, Claude Rivière. Uma vez que, segundo ele “cinco dimensões capitais, em diferentes níveis de profundidade, serviram de balizamento para uma abordagem abrangente dos rituais seculares”:

1/ as finalidades explícitas, ou seja, o sentido manifesto mais abrangente e muitas vezes o mais superficial, mesmo sabendo que as

se este último termo só designa comportamentos formais no domínio não tecnológico, não percebemos bem o que marca sua diferença de outras ações estereotipadas. E no entanto o significante importa pouco se concordamos sobre o significado” (RIVIÈRE, 1988, p.151).

razões de uma cerimônia nem sempre são expressadas numa doutrina ou numa ideologia formal.

2/ os símbolos e mensagens explícitas, em relação com um quadro cultural mais amplo de pensamentos e de explicações. Além das metáforas que momentaneamente expressam um fragmento de ideologia, estudaremos os elementos simbólicos não-sistematizados e separados, para tentar ligá-los de novo ao seu significado cultural.

3/ os elementos implícitos, ou seja, as matérias sociológicas e psicológicas menos conscientes como as perturbações, incertezas, conflitos e paradoxos que são mascarados, ou as dificuldades do presente que se procura negar afirmando a certeza de uma linha política, a continuidade de uma instituição ou uma esperança escatológica.

4/ as relações sociais que são simuladas. Qual a identidade dos participantes implicados nos papéis? Quais são os contatos coletivos entre atores e as relações particulares entre os comunicantes? De que maneira a mensagem emitida é recebida e se traduz em ação no rito e depois?

5/ a cultura oposta ao caos. Afirmção de uma ordem cultural oposta ao vazio e à indeterminação, o rito celebra significados culturais determinados e nomeados. O ordenado, o formal, o repetitivo de uma cerimônia constituem uma espécie de declaração contra o duvidoso, o indeterminado, o conflitual vivido nas relações cotidianas dinâmicas. (RIVIÈRE, 1988, p.159).

Rivière menciona ainda “funcionalidades propriamente políticas” do ritual que devem ser observadas nas análises. São elas: legitimação política; afirmação de uma hierarquia de poderes, de valores e de prioridades; orientação moral; troca intensiva, ao mesmo tempo lúdica e mobilizadora (IBIDEM, p.180).

Observando as orientações de Rivière, pode-se constatar que as funções do rito estão relacionadas a sua utilidade, que pode ser integrativa⁷⁴, ser uma fonte de

⁷⁴ “Na integração das sociedades industriais modernas, os rituais políticos representam um papel crucial, pois criam um consenso sobre os valores, o que contribui para a manutenção do equilíbrio do sistema social, como em geral sublinham funcionalistas americanos debruçados sobre as religiões civis” (RIVIÈRE, 1988, p.171).

estabilidade social⁷⁵, de internalização das normas⁷⁶, de atuação em benefício da ordem e do poder central, ou de utilidade cognitiva⁷⁷.

No entanto, é o próprio Riviere que aponta que cada uma das intenções acima mencionadas possui limitações já constatadas em pesquisas empíricas. Ou seja, o ritual pode exasperar conflitos ao invés de resolvê-los, pode servir mais como “reforço de grupos específicos que procuram exercer o poder” do que como integradores sociais, podem atuar “em benefício dos participantes e não em favor da ordem e do poder central”(IBIDEM, p.172-174).

David Kertzer também indica possíveis funções do rito, onde para ele: o ritual constrói solidariedade política na ausência de consenso, o ritual investe e desinveste poder, o ritual serve para situar os graus de poder numa organização e a ação ritual visa canalizar emoção, organizar grupos (KERTZER, 1988, p.9,11,30) Essas funções do ritual de Kertzer são harmônicas com sua definição de ritual enquanto, “atividade culturalmente padronizada, repetitiva e como forma simbólica de intervir nas atividades práticas. Para ele, a ação ritual possui qualidade formal: é repetitiva, redundante e por intermédio da simbolização, canaliza emoções, gera conhecimento, cognição e organiza grupos sociais” (CAMURÇA, 2009, p.4).

De algum modo, pelo menos no que diz respeito aos ritos, as indicações acima apontadas por Rivière e Kertzer coincidem com algumas balizas da antropologia da política, embora esta enfatize a importância do papel desempenhado por todos os “atores sociais” em torno dos rituais, marca não tão evidente nas reflexões dos dois pesquisadores.

⁷⁵ “É verdade que em inúmeros casos essa função não poderia ser negada. Porém, no mais das vezes a cerimônia política celebra de fato a ordem instaurada ou a ser instaurada, e visa demonstrar a existência de uma comunidade ou criar essa comunidade. Ela comunica, acobertada por uma autoridade, aquilo que poderia ser questionado” (IBIDEM, p.168).

⁷⁶ “o problema da internalização real das normas pode também apresentar-se em função de um outro problema: o da subordinação dos grupos a uma ordem para a qual eles não podem construir outras alternativas. Nesse caso, nada mais resta a fazer senão participar das atividades sociais, adotar certos papéis, conformar-se com as normas nos ritos políticos sob a pena de sentir-se estrangeiro ou isolado”. (IBIDEM, p.173).

⁷⁷ “Ao invés de considerar o ritual como sendo funcional para a integração global de uma nação, seria melhor percebê-lo em seu papel cognitivo, reforçando, recriando e organizando representações coletivas. Mas seus simbolismos antes pretendem representar modelos particulares ou paradigmas de sociedade do que a maneira pela qual a sociedade se relaciona verdadeiramente. Sua maneira de tornar o social inteligível consiste sobretudo em organizar o saber das pessoas relativo ao passado e ao presente e propor um esquema de futuro” (IBIDEM, p. 175).

Assim, não tomando as sugestões de Rivière e Kertzer como um mapeamento rígido, mas tendo-os como referência central no que diz respeito ao modo de interpelação e interpretação dos rituais seculares e, mesmo sem tomar a Antropologia da Política, inspirado nela, sobretudo no que diz respeito a compreensão de todos os “atores sociais” envolvidos, que a observação do 26 de Julho em Cuba se deu. Além disso, o apontamento de Christine de Alencar foi motivador, uma vez que foi seguida a sua sugestão de que “para compreender o sentido nativo da política, para compreender o sentido político das festas, foi preciso a elas ir” (2003, p.83).

5.1 - O Ato (ritual) do 26 de Julho (Comemoração do Dia da Rebeldia Nacional)

Corroborando com a indicação de Kertzer de que os rituais políticos são encenados em lugar e tempo dotados de significado simbólico (KERTZER, 1988, p.9) a Comemoração do 26 de Julho cubano é feita nessa data porque neste dia no ano de 1953 Fidel Castro e um grupo de combatentes tentou tomar os quartéis de Moncada e Carlos Manoel de Céspedes, tentativa fracassada que resultou na morte de vários combatentes e na prisão de Castro. O episódio ficou conhecido como o dia do início da Revolução de 1959. A dita comemoração ocorreu em 2011 na cidade de Ciego de Ávila na província de mesmo nome. A província foi escolhida por ter tido destaque social e econômico durante o ano anterior ao Ato.

Ciego de Ávila fica a 460 quilômetros (leste) de Havana, local que inicialmente estávamos hospedados e que permanecemos até há alguns dias antes de irmos a comemoração etnografada.

Nossa ida de Havana para Ciego de Ávila começa com nossa saída de Santa Maria del Mar até o centro de Havana, nessa trajetória vários são os outdoors existentes, entre eles alguns com os seguintes escritos: “Cumpliremos todo lo que juramos en Baragua”, “Tenemos y Tendremos Socialismo”, “Victoria da las ideas” (com uma imagem de Fidel) e “!Unidad, Firmeza Y Victoria!” (com uma imagem de Fidel e Camilo abraçados).

Para irmos a Ciego de Ávila pegamos um ônibus que ia de Havana para Santiago de Cuba e fazia paradas em várias cidades. Em algumas delas, como Sancti Spíritus e Santa Clara, ao passarmos já podia-se avistar alguns indicativos da comemoração, como

faixas, enfeites e bandeiras relacionadas ao 26 de Julho. Uma fala cubana de dentro do ônibus respondia nossa pergunta sobre a “festa” do seguinte modo:

A festa é legal. Tem umas danças, umas músicas e a cidade fica bem enfeitada. Era mais legal antigamente, maior. Uma festa mesmo, bem animada com o Fidel mais novo.

Na chegada a Ciego de Ávila, todo o caminho que percorremos de ônibus da rodovia até o local de desembarque estava enfeitado com as bandeiras de Cuba e do Movimento 26 de Julho. Ao desembarcarmos observamos um primeiro elemento que nos chamou atenção: ao descermos do ônibus, seguindo um hábito corriqueiro e quase necessário adquirido em Havana, demos gorjeta ao cobrador do ônibus. Imediatamente um policial que lá estava se aproximou do cobrador, que nesse momento estava fora do ônibus e o faz devolver o dinheiro.

Essa ocasião nos fez pensar se não era possível dar gorjeta naquela cidade porque estávamos em um período especial para ela - todo o bureau do PCC se encontrava em Ciego de Ávila - ou se as informações que tínhamos ouvido em Havana de que na capital os hábitos “ilegais” são corriqueiros e vistos quase como naturais, enquanto no interior ainda são vistos como degradações, uma vez que o Partido e as normas da Revolução são mais efetivas e aceitas.

Após o fato acima relatado iniciamos a tarefa de encontrarmos um lugar para nos hospedarmos. Para percorrermos a trajetória das possíveis hospedagens tomamos uma “bicitáxi”. Seu condutor se chamava Roberto.

Ao andarmos com Roberto a procura de hospedagem descobrimos que não seria possível a hospedagem em hotéis, já que eles estavam reservados para os participantes (parte do bureau do PCC, ex-combatentes de Moncada, ex-Revolucionários de 1959) e para outros credenciados. Ademais, os moradores de muitas casas não queriam receber estrangeiros que não tivessem o credenciamento, nosso caso.

Diante disso, começamos a percorrer a cidade a procura de um lugar para nos hospedarmos, com o mesmo “bicitáxi” que nesse momento já tinha alguma intimidade conosco.

Como o contato com esse senhor que nos prestava serviço foi se tornando mais próximo e longo (ele nos acompanhou depois durante quase todos os dias que permanecemos na cidade), ele acabou por se transformar em um referencial de análise e

também “objeto” da pesquisa. Optamos, no contato com ele e com os outros que viriam a seguir, que estes poderiam ser incorporados também como parte das investigações, por seguir a orientação da pesquisadora de que:

Em vez de perseguir uma neutralidade impossível, é tarefa do pesquisador refletir sobre as posições e identidades que lhe são conferidas ao longo do trabalho de campo, levando em conta as mudanças do tempo e espaço envolvidas (KUSCHNIR, 2007, p. 54).

Assim, todos os contatos e iniciativas por nós estabelecidas visando a análise da comemoração, enquanto ritual, passam a ser descritos como parte desta análise. Dito isto, prosseguimos o relato.

Continuamos nossa caminhada em busca de hospedagem e observando as falas do “bicitáxi” Roberto. Em uma delas, ao responder uma pergunta descompromissada se gostava de Raúl Castro objetou mostrando um CD e dizendo “eu gosto é de BeeGees”. Depois, ele completou: “e de Camilo⁷⁸”. Nesse momento e em vários outros após esse, o tipo de “fala” direcionada a nós era diferente do “discurso” que vários cubanos mobilizavam para se comunicarem com estrangeiros. Uma vez que notamos que quanto menos intimidade eles tinham com o estrangeiro, mais eles se referiam de maneira positiva com relação ao governo, mais procuravam ser prestativos e mais procuravam se mostrar bem informados, “cultos”. Com esse tipo de comportamento procuravam reforçar a representação existente de que o “cubano” é receptivo e bem informado.

A caminhada em busca de hospedagem teve como complicador o fato do governo ter proibido naquele momento que casas particulares, mesmo credenciadas a receber turistas, pudessem receber estrangeiros. Isso implicou em termos que conseguir uma hospedagem clandestina. Em todas as casas que fomos antes de encontrarmos a que nos recebeu, as pessoas agiam de forma muito cautelosa, por causa da proibição acima mencionada. Não nos recebiam e temiam que estivessem sendo vigiadas. Ficou evidente para nós que elas possuíam algum tipo de temor, algumas respondiam, ao Roberto, quando perguntadas se podiam nos hospedar, do seguinte modo: “Não podemos, não quero problemas”.

⁷⁸ Ele se referia ao ex-comatete Camilo Cienfuegos. Um comportamento que foi notado por nós diz respeito ao fato de que em Cuba cada indivíduo parece “escolher” dentro do panteão de heróis cubanos, um revolucionário da sua preferência e que melhor se aproxime das suas convicções.

No entanto, mesmo as pessoas que não nos atendiam, indicavam o mesmo indivíduo, de nome Raúl. Foi ele quem acabou nos recebendo após horas de procura. Raúl possuía um quarto de fundo-falso, que ficava atrás da sua casa, mas sem acesso externo, e que não possuía janelas para evitar que desconfiassem que fosse um quarto. O quarto não possuía banheiro e só era possível acessá-lo por uma passagem atrás do banheiro da casa, era quase imperceptível ao observador que olhava pelo lado de fora da casa. Raúl nos cobrou 10 dólares por dia, que foram pagos na entrada.

Em nossas conversas, nem Roberto nem Raúl demonstravam qualquer constrangimento por estarem cometendo “atos ilegais”. Justificavam, através de suas falas, que não podiam deixar alguém sem hospedagem e que estavam agindo na mesma lógica que o governo, uma vez que como recebiam de estrangeiros e iam gastar o dinheiro recebido em Ciego de Ávila, iam de alguma forma contribuir para a economia da cidade. Para Roberto, “não há roubo, não há. Uma colaboração há”. Na noite que antecedeu nossa saída da cidade foi o mesmo Roberto que nos visitou oferecendo o aluguel de um carro para voltarmos à Havana, bem como tinha ele nos oferecido bebidas.

5.2 - A mãe e a casa de Raúl

Raúl o indivíduo que nos forneceu o quarto morava em uma casa que, além do quarto cedido, possuía mais um quarto. Morava com a sua mãe, Rosa, de aproximadamente 70 anos e que em todas as suas falas demonstrou alguma admiração por Fidel Castro. Inclusive, na sala da casa havia um quadro com o rosto do ex-presidente. Rosa era uma pessoa que se dizia religiosa. Rosa dizia que era um pouco católica e um pouco adventista (de Sétimo Dia). Consideramos a junção um pouco peculiar. Mas, com as narrativas de Rosa fomos percebendo que ela tinha sido católica inicialmente e depois teria se tornado adventista. Sua ida a Igreja Adventista nos pareceu relacionada a procura de sociabilidades alternativas. Fora a Igreja Adventista após o convite de uma amiga.

Mesmo sendo adventista Rosa era devota a alguns santos católicos. Em nossas conversas com Rosa procurávamos observar como ela compreendia os diferentes processos pelos quais tinha passado as religiões em Cuba. Rosa mencionara que em

determinado momento não se podia ser religioso. Mas, que ela sempre fora religiosa. Pois, sabia que vários dirigentes eram e até Fidel Castro.

Rosa explicará que houve um tempo em que as pessoas eram religiosas mas que não podiam dizer que eram, “nem na rua, não entendo porque isso”. Rosa evidenciou que em sua casa sempre fizera orações e que pedira para a “guerra acabar”. Disse Rosa que “agora as pessoas podem dizer que são religiosas, mas, todo mundo acredita sempre em Deus, mas, porque não falavam que eram antes? Eu falava, não para todo mundo, mas falava”.

Na fala de Rosa percebemos aproximações com pesquisas sobre o campo religioso cubano que tínhamos tido acesso. Uma religiosidade que talvez não tenha diminuído no “Período Soviético”, mas que durante esse período e alguns anos após ele, se manteve reclusa ao espaço privado, nas casas das pessoas. Assim, como já tínhamos lido, as pessoas viviam suas religiosidades no âmbito privado e evitavam manifestá-las nos âmbito público, quanto a isso o próximo capítulo será mais esclarecedor.

5.3 - No dia seguinte ao diálogo com Rosa o encontro com Manoel

Na véspera do Ato do 26 de Julho, mesmo ficando em um lugar clandestino, andávamos normalmente em Ciego de Ávila, que estava toda enfeitada para a cerimônia. Em praticamente todas as casas da zona urbana da cidade havia alguma referência ao dia 26 de Julho.

Em muitas casas existiam bandeiras de Cuba e do Movimento 26 de Julho. E em grande parte delas havia colada nas fachadas das casas e nas portas folhas padronizadas e distribuídas pelo PCC de Ciego de Ávila com os seguintes escritos: “Los avilenos en 26”, ou “En mi casa todos en la plaza en 26”. E foi justamente em uma praça que conhecemos Manoel.

Nos aproximamos de Manoel, que estava sentado em um banco da praça, ao o observarmos dando informações para outras pessoas. Pedimos algumas orientações e logo conversávamos sobre o Ato.

Conversando com Manoel fomos saber que ele era um ex-combatente e um membro do Partido Comunista local. Visualizamos aí uma chance de extrairmos informações interessantes.

Passamos uma grande parte da tarde com Manoel. Ele nos levou para conhecer a sede do Partido e enquanto nos mostrava a sede ia nos contando histórias dos combates e, a medida que íamos ficando mais íntimos nos contou sobre a sua vida. Manoel fora casado e tivera filhos com uma mulher que anos após a Revolução fugira para Miami. Segundo Manoel, “a mulher por não ter entendido o tipo de pobreza que existia em Ciego de Ávila, ou em Cuba mesmo, cansada e irritada se mudou”.

Manoel relatou que não foram poucos os convites e pedidos dos familiares para que ele fosse para Miami também, mas “sair assim, e largar a Revolução que eu ajudei a fazer, junto com [cita o nome de um ex-combatente de Ciego de Ávila que figura na parede do partido] não podia. Sinto saudades, sinto saudades, mas, está tudo aqui...”.

Manoel continuou nos mostrando a sede do partido. Nas paredes fotos e quadros com os rostos de vários combatentes e heróis. Destaques para aqueles que eram de Ciego de Ávila, embora se percebesse que os destaques eram dados por recorte de jornais e não por pôsteres oficiais, que na maioria deles trazia mesmo o panteão de heróis mais conhecidos (Martí, Che, Camilo, Fidel, Raúl).

Um quadro que nos chamou a atenção era de madeira com um vidro na frente, tinha um grande título (Heróis da Pátria) e a foto dos “heróis”. A primeira foto era de Carlos Manuel de Céspedes e a última, que era nitidamente um recorte de jornal que não fazia parte do quadro, era de Vilma Espin⁷⁹. Além da foto da revolucionária, apenas uma outra foto era recortada de um jornal, a de um combatente negro de Ciego de Ávila. O quadro possuía também uma frase de Fidel Castro sobre a importância do martírio. Nota-se nesse quadro o mesmo discurso demarcado em outros meios, ou seja, a Revolução como continuidade dos atos dos combatentes que antecederam os mambises e dos próprios mambises⁸⁰.

Após muito tempo de conversa e outros encontros, onde Manoel sempre nos contava histórias da Revolução e dos combates que ele tinha participado, ele nos perguntou onde estávamos ficando. Após nosso relato, nos sugeriu que ficássemos (ilegalmente) na casa de um amigo. Casa essa, que como a que já estávamos também

⁷⁹ Céspedes, líder independentista cubano morto em combate contra as forças da Espanha. Criou a declaração de independência de Cuba, em 1868, deu início à Guerra dos Dez Anos. Vilma Espin, ex-combatente revolucionária, presidente da Federação das Mulheres Cubanas de 1960 a 2007 e esposa de Raúl Castro. Faleceu em 2007.

⁸⁰ Este termo se refere aos gerrilheiros que fizeram parte dos movimentos e guerras independentistas de Cuba no século XIX.

não era registrada para o acolhimento de turistas, exigência indispensável para quem desejasse acolher estrangeiros em Cuba. Um fragmento da sua fala sobre irmos ilegalmente a casa foi: “precisamos sempre colaborar com Cuba, e desse modo sempre colaboramos trazendo dinheiro para cá, né? Pois, estamos precisando né.”

Respondemos a Manoel que já tínhamos efetuado o pagamento para todos os dias e que por isso não podíamos nos mudar. Continuamos então a conversar sobre Cuba, ele pouco me perguntou sobre o Brasil, e em algum momento disse: “mas, se você precisar de qualquer coisa, me diga mesmo. Não coisa errada, mas, eu sei que você não é assim. Mas, qualquer coisa, eu ajudo as pessoas que vem de fora e elas me ajudam assim. Isso não é errado, porque damos o dinheiro para o Partido e para Cuba”.

Ao longo das conversas com Manoel, a impressão que fomos construindo era a de que mesmo sendo ele um indivíduo engajado no Partido e compartilhante do imaginário da Revolução, talvez por necessidade, possuía hábitos que iam contra as determinações do regime. Nos pareceu que Manoel, assim como Roberto, fazia uma reacomodação, um rearranjo em suas concepções onde não percebiam contradições em suas ações, ou se percebiam, tentavam acomodá-las de algum modo para que pudessem justificar seus discursos.

Na fala desses homens, sobretudo de Roberto, havia uma mescla de um comportamento que “reconhecia” o “discurso” do regime cubano mas que, ao mesmo tempo, desejava existir em um sistema econômico distinto, “menos pobre, menos pobreza, tem que mudar. O Raúl entrou falando que ia mudar, vamos ver. O Raúl é nosso também, lutou também, mas tá muito pobre a situação”, como falou Roberto.

Com relação a Raúl, o locador do quarto, não possuímos a mesma impressão. Mesmo ele tendo um quadro de Fidel Castro na sala de casa e afirmado que iria ao Ato, suas falas foram sempre no sentido de “não estou mais agüentando, entra o Raúl fala essas coisas, mas fica do mesmo jeito. Eu não acredito mais”. Ao ser perguntado sobre o quadro de Fidel, respondeu que era da sua mãe, que chamava Fidel de Fifo, “mas que ele também sabia que era importante, mas não mais”. Ao responder sobre o porque da sua ida ao Ato, entre outras coisas, disse: “gosto de ver, ver as coisas, ver a festa, encontrar com o pessoal, muita gente faz sujeira, os enfeites. Tem mentira também, mas tem uma festa também”.

5.4 - 26 de julho – O dia do Ato

A Comemoração tem seu início as 7 horas da manhã. Saímos de casa as 6, nos despedimos de Raúl e da sua mãe, combinando por alto um ponto de encontro, e nos dirigimos ao Ato, acompanhados por Roberto e de muitas pessoas que também saíam de suas casas e se dirigiam a Comemoração.

A Comemoração é em uma grande praça na entrada da cidade, que não é a mesma praça em que conhecemos Manoel. Esta está enfeitada a vários dias, com muitas bandeiras de Cuba e do Movimento 26 de Julho, além delas, um enorme outdoor (com aproximadamente 25 metros de largura) a um metro e meio do chão com os seguintes dizeres: “Cumpliremos lo acordado en el Congreso”.

A maioria das pessoas que se dirigiam a Comemoração estava vestida com alguma peça de roupa da cor vermelha. Muitos com camisetas estampadas por algum “herói” cubano, ou com uma bandeira de Cuba ou com uma camiseta branca escrita: “Viva ao 26 de julho avilenho”.

Antes de adentrarmos ao espaço da Comemoração, a aproximadamente uns 500 metros, existiam policiais fazendo revista em algumas pessoas. Fizeram em nós, nos revistaram e revistaram nossa mochila. Solicitaram nosso passaporte. Perguntaram pelo local que estávamos hospedados, respondemos que estávamos hospedados com a Brigada de Solidariedade de Porto Rico. Após o policial se dirigir até a viatura e conversar com outro policial fomos liberados. Antes ele perguntou sobre o tempo que pretendíamos permanecer na cidade.

Ao sermos liberados nos dirigimos ao espaço apropriado. Jornais depois mencionaram a presença de 60.000 pessoas no Ato (Granma, 27/07/2011). Caminhamos durante algum tempo com o intuito de observarmos o ambiente, os comportamentos, as informações escritas nas roupas ou em *banners*. Nos acomodamos em um local em que podíamos ter uma visão privilegiada do palco principal, dos participantes, do “público” e que fosse próximo ao nosso “ponto de encontro”.

Eram dois palcos, um maior onde ocorreu todo o evento e um outro menor. Ambos eram compostos por outdoors que ficavam na parte de trás deles. O palco menor possuía os seguintes dizeres em aproximadamente 30 metros: “Ordem, disciplina e exigência” e a foto de Raúl Castro. O palco principal também de aproximadamente 30

metros continha a foto de Fidel Castro e José Martí e o seguinte escrito: 26 de Julho (em letra menor) “Victoria de las ideas”.

Roberto, o da bicitáxi, que nos acompanhava dizia que todos tinham medo de Raúl Castro, que diferente de Fidel que tinha um grande coração, era militar, o que significava que era um disciplinador. Manoel tinha mencionado em outro momento que Fidel era o mentor enquanto Raúl era o executor da Revolução. Raúl era mais direto e mais objetivo. Ao lermos os outdoors tivemos a impressão de que eles correspondiam as imagens que nossos interlocutores tinham mencionado.

5.5 - As etapas do Ato

O Ato foi realizado na Praça Máximo Gómez Baez, com a participação de Jorge Luis Tapia (membro do Comitê Central e primeiro secretário do Partido na província de Ciego de Ávila), Julio Lima Corzo (máximo dirigente político da província de Villa Clara, assim consta no Granma de 27/07/2011), Lidia Esther Brunet Nodarse (primeira secretária do Partido na provincia de Cienfuegos), José Ramón Monteagudo Ruiz (homólogo de Lidia), José Ramón Machado Ventura (na época Segundo secretário do Comitê Central do Partido e Primeiro vice-presidente dos Conselhos de Estado e de Ministros) Raúl Castro Ruz (Secretário do Comitê Central do Partido e Presidente dos Conselhos de Estado e de Ministros).

Estavam presentes no Ato e foram o tempo todo anunciados e ficaram em espaço especial os ex-combatentes que assaltaram os quartéis de Moncada e Carlos Manuel de Céspedes no ano de 1953, e os expedicionários do Granma do ano de 1959. Também estiveram presentes as Brigadas de solidariedade com Cuba Juan Rius Rivera, de Porto Rico, e a Brigada “Venceremos” dos Estados Unidos, bem como uma representação de integrantes da caravana Pastores pela Paz e familiares dos Cinco.

O Ato foi “presidido” (Granma, 27/07/2011) por Raúl Castro, no entanto, não foi ele o “mestre de cerimônia”. O Ato se iniciou com a apresentação do Hino Nacional cubano. O hino reverberava para além da Praça Máximo Gómez Baez por causa de enormes caixas de som penduradas por espécies de guindastes. Na praça grande parte das 60.000 pessoas cantavam o Hino. Essas pessoas estavam vestidas, pelo menos a maioria, de um modo que as identificava com o Partido, uma vez que estavam com

camisetas especiais sobre a data ou com algum ícone cubano ou com roupas vermelhas. Alguns homens se vestiam com um uniforme escrito: “Cubalse – al servicio de la Revolucion”. O momento do Hino Nacional cubano foi a ocasião em que as pessoas prestaram maior atenção e foram mais formais, inclusive pela postura dos seus corpos.

Após o Hino nacional uma Banda tocou em cima do palco, e após a Banda efetuou-se a leitura de uma “emotiva mensagem de felicitação do Presidente Hugo Chávez Frías”.

Na mensagem de Chávez a Raúl Castro Ruz e ao “Pueblo cubano: un Pueblo al que la gratitud le es tan debida como la admiración”, Chávez adjectiva o 26 de Julho como glorioso, de “luminosa y heroicamente viva” e como algo marcante no destino do “Pueblo de José Martí”. Chávez também lembra que o Assalto ao Quartel de Moncada se deu no centenário no natalício de 100 anos do “Apóstolo”. Menciona o “poeta Raúl Gomez Garcia, héroe y mártir de aquel 26 de Julio”, bem como o poeta José Lezama Lima.

Existe na mensagem de Chávez várias menções a Fidel Castro e a Raúl Castro. Há uma citação de Raúl Castro sobre o 26 de Julho de 1953 onde ele finaliza se referindo a uma frase de Fidel: “como expresó Fidel: El Moncada nos enseñó a convertir los reveses en victorias”. Chávez na mensagem diz a Raúl Castro que os venezuelanos também converteram fracassos em vitórias, como em 1992, assim como os “nuestros Libertadores y Libertadoras”. Chávez cita ainda Rafael Correa. Finaliza dando glórias aos mártires de Moncada e a todos heróis e heroínas. “Desde el corazón del Pueblo de Bolívar, vaya un fuerte y multiplicado abrazo para ti, para Fidel y para todo el Pueblo de Martí, en este día de gloria y conmemoración grande”.

Após a leitura da mensagem de Chávez, o leitor (mestre de cerimônia) deu um viva a Chávez que foi logo imitado pelos indivíduos que assistiam ao Ato. Em seguida a leitura supramencionada, houve uma apresentação de dança de um grupo “tradicional” da província.

Depois da “atividade cultural” houve a entrega da “bandera que la acredita como ganadora de la emulación nacional por la efeméride del Moncada debido a los resultados obtenidos en diversas esferas de la vida política, económica y social del país” (Granma, 27/07/2011). Vale mencionar que as províncias de Villa Clara e Cienfuegos também foram indicadas como territórios destacados.

Raúl Castro entregou os Diplomas de Destaques a Julio Lima Corzo (máximo dirigente do político de Villa Clara e a Lidia Esther Brunet Nodarse (primeira secretária de Cienfuegos) e a “bandeira” de ganhadora a Jorge Luis Tapia Fonseca membro do Comitê Central e Primeiro Secretário do Partido em Ciego de Ávila. Após receber a bandeira, Jorge Luis Tapia tremulou-a, observado por Raúl Castro, e pronunciou um discurso.

O discurso de Tapia foi direcionado na seguinte ordem: a Raúl Castro, aos Dirigentes da Revolução, aos Protagonistas do 26 de Julho, aos convidados e aos compatriotas. Nele Tapia mobiliza “El Apóstol da Independência” José Martí e os Irmãos Gómez Cardoso (nascidos em Ciego de Ávila), bem como Fidel Castro.

Tapia em seu discurso destacou os sentimentos dos avilinhos por terem se tornado sede do ato que teve uma conotação especial por ter ocorrido no ano do VI Congresso do Partido Comunista de Cuba. Tapia passou 1/3 do discurso mencionando o desenvolvimento de Ciego de Ávila nas áreas de agricultura, indústria, indústria açucareira, educacional e social. Tapia destacou ainda no discurso que continuará exigindo o retorno dos “nuestros Cinco Héroes prisioneros del imperio”. Destacou que o “pueblo, noble y heroico,” pode tudo estando “bajo la conducción de sus líderes y nuestro Partido”. Termina o discurso dando vivas aos Heróis do 26 de Julho, ao Partido Comunista de Cuba, a Fidel Castro, a Raúl Castro e finaliza com: “Pátria ou Morte! Venceremos!”.

Outro discurso ocorrido no ato foi o de José Ramón Machado Ventura, na época ele era o Segundo Secretário do Comitê Central do Partido e Primeiro vice-presidente dos Conselhos de Estado e de Ministros. Machado Ventura falou da importância que o 26 de julho de 1953 e o Primeiro de Janeiro de 1959 tiveram para que os cubanos tivessem de ser “donos” de seus destinos. Destacou também que era a terceira vez que Ciego de Ávila recebia as comemorações do Dia da Rebeldia Nacional, e que Ciego de Ávila é a terra dos “mambises como los hermanos Gómez Cardoso y el coronel Simón Reyes, dos líderes obreros incorruptibles como Tomás Grant y Enrique Varona, de jóvenes revolucionarios como Raúl Cervantes, Ricardo Pérez Alemán, Pedro Martínez Brito y de Roberto Rodríguez, el Vaquerito.

Em seu discurso Machado Ventura fala do bom desempenho de Ciego de Ávila no plano econômico, sobretudo na agricultura, mas também em outros setores o que

teve “un peso determinante en la decisión del Buró Político de otorgale la sede de este acto”. Machado Ventura menciona que cumpriu o dever de transmitir as felicitações de Fidel Castro, Raúl Castro e todo o povo cubano. Menciona em seu discurso a fala anterior de Tapia e a entrega dos diplomas por Raúl Castro a Villa Clara e Cienfuegos fala dos acordos do VI Congresso do Partido Comunista de Cuba e destaca, consoante com o outdoor que existia no espaço do ato, a importância de se cumprir os acordos do Congresso, defender a Revolução e combater os próprios erros e deficiências.

Machado Ventura fala também no fortalecimento da democracia interna. Finaliza dizendo: “estamos seguros de que el pueblo de esta provincia seguirá combatiendo, junto ao resto de los cubanos, con el mismo brío y fervor patriótico que asombró a Cuba y al mundo aquel 26 de Julio de 1953 y unidos, junto a Fidel, a Raúl y a nuestro Partido, una vez más !Venceremos! Glória Eterna a los mártires del 26 de Julio! Viva la Revolución! Viva el Socialismo! Gracias”.

Deste modo encerrou-se o Ato. Roberto fez um comentário relacionado ao fato de Raúl Castro não ter falado nada. Uma pessoa que estava ao seu lado também diz que ele poderia ter falado, embora ambos já sabiam que Raúl Castro poderia não discursar, uma vez que Raúl Castro nem sempre fala nos atos. Nesse momento, não sabemos se eles sentiram falta das “falas” de Fidel Castro, ou se somos nós quem projetamos essa “falta”, sentindo, nós, a ausência de uma fala.

Ao final as pessoas aplaudiram e foram se deslocando lentamente. Parte das pessoas caminhavam no sentido do centro da cidade, uma outra parte delas a um parque de diversões instalado a aproximadamente 500 metros da saída do local do Ato.

Deslocamo-nos, agora sem Roberto, ao parque de diversões. O parque também está repleto de bandeiras de Cuba e do 26 de Julho, bem como imagens em algumas barracas de heróis cubanos. Algumas pessoas brincavam nas barracas, outras consumiam alimentos. Não observamos mais referências ao Ato. Tampouco qualquer manifestação relativa a simbologia mobilizada nele.

5.6 - Análise e observação do Ato

Ao fazermos uma análise baseada na nossa observação do ritual e nas orientações teóricas, podemos compreender que com relação a “estrutura dos papéis”,

dentro do Ato observou-se que nele o destaque foi dado, como não podia deixar de ser, a Raúl Castro, que além de ter presidido o Ato, entregando as premiações, teve seu nome mencionado em todos os discursos e agradecimentos. Além disso, Raúl que embora não aparecesse no outdoor do palco central, aparecia no outdoor do palco secundário.

No entanto, nos parece inegável que a posição de destaque dada a Jorge Luis Tapia primeiro secretário do Partido em Ciego de Ávila, não só no palco mas também na fala de Machado Ventura, pôde garantir a ele uma proeminência simbólica fundamental para o cargo que ocupa, uma vez que como já mencionamos aqui, o ritual investe e desinveste poder, pode servir para situar os graus de poder numa organização e para afirmar uma de hierarquia de poderes (KERTZER, 1988, p.30).

No exercício de pontuar a “estrutura dos papéis”, Fidel Castro e José Martí tem destaque essencial. Ambos aparecem no outdoor do palco central, são citados como iniciadores de todos os benefícios atuais em Cuba, e aparecem em todos os discursos e agradecimentos. Observa-se sempre ambos como fundadores e executores do que se está comemorando. É perceptível a construção da identificação de Fidel Castro com José Martí, desde o destaque na narrativa de que a tentativa da tomada do Quartel de Moncada se dera em 1953 no aniversário de 100 anos do natalício de Martí, até a estrutura enunciativa dita por Fidel que o “Moncada nos ensinou a converter erros em vitória”.

Observou-se também que os ex-combatentes de Moncada e de Sierra Maestra tiveram lugar de destaque ficando na parte da frente do palco e tendo seus nomes mencionados em todos os agradecimentos. A respeito das falas relacionadas a Martí, a Fidel e aos ex-combatentes, elas sobrepujaram as falas relacionadas ao socialismo, onde, pareceu nos indicar um reforço ao nacionalismo cubano, muito maior do que ao socialismo.

Com relação a orientação de Rivière (1988) de se observar as finalidades explícitas, os símbolos e mensagens explícitos e implícitos, pode-se indicar que a finalidade explícita era a de comemorar um momento fundador da trajetória do país, “homenageando” não só aqueles que tinham contribuído com o referido momento, mas também aqueles que deram continuidade e que atualmente contribuíam a sua maneira, caso das províncias premiadas. As mensagens explícitas estavam relacionadas a essa

estrutura, as implícitas estavam relacionadas ao reforço do que fora estabelecido no VI Congresso, a importância de se corrigir os erros atuais e o reforço da fundação de um nacionalismo martiano e identificando-o a Fidel. O destaque a ressignificação aos heróis local também foi por nós percebido. Observou-se também que não houve em nenhum momento a associação das virtudes heróicas cubanas a elementos religiosos.

Com relação ao aspecto religioso, não se observou em nenhuma parte do Ato, nem nos discursos nem nos símbolos mobilizados, alguma referência a religião, direta ou indiretamente. Em consonância com o que foi observado na análise da educação e da imprensa cubana, o elemento religioso tradicional não se encontra nos enunciados cubanos, tampouco a participação de Igrejas ou religiosos na dinâmica institucional do governo cubano. Pode-se compreender essa ausência quando a educação cubana estatal não oferece nenhum tipo de ensino religioso e o Estado não permite educação formal religiosa. No exame da imprensa escrita de massa, as referências ao elemento religioso são escassas e só aparecem indiretamente, relacionadas a outras notícias, na maioria notícias vinculadas a defesa de interesses do governo cubano, servindo assim o elemento religioso como “legitimador” de algumas reivindicações do governo. Afora esses dados, não se encontra o elemento religioso nos jornais cubanos, como não foi encontrado no Ato.

Aparentemente o Ato atuou em benefício do poder central, uma vez que só mobilizou o discurso estatal e da ordem. Não foi possível perceber se ele servira mais como reforço a grupos específicos do que ao poder central. Se ele podia mobilizar participantes que se opunham a ele, não o fez. Não houve registro de manifestações contrárias, tampouco observamos eventos que pudessem contrariar a lógica do Ato.

Baseados na sugestão dada por Rivière (1988), de que nos ritos as relações sociais são simuladas, refletimos sobre esse aspecto quando observamos o fato de pessoas irem “uniformizadas” ao Ato. O que nos pareceu foi que o estar uniformizado seria um indicativo de exibição da aceitação dos princípios do Partido, mesmo quando o indivíduo não possuía total aceitação dele.

Pelo que identificamos em nossas conversas nos dias que antecederam o Ato e pelas nossas conversas após o Ato, vimos que, por exemplo, Raúl (quem nos hospedou) que demonstrou pouca aceitação ao Partido, foi ao Ato, como ele dissera também. Mas, ele dissera que iria ao Ato apenas para ver a festa, e o que observamos que ele foi com

uma camiseta vermelha, escrito Hugo Boss, enquanto sua mãe foi ao Ato com uma camiseta branca escrita “Viva o 26 avilheiro”. Nos pareceu que a ida de Raúl com uma camiseta vermelha é no mínimo um indicativo de que ele procurou pelo menos simular socialmente seu apoio ao Partido, nem que isso seja para levantar menos suspeitas sobre a sua atividade ilegal.

A respeito de Rosa, a mãe de Raúl, ele explicitou sua “aceitação”, embora essa explicitação possa estar relacionada ao fato de “encobrir” a atividade do filho, mesmo que para ela seja mais fácil, uma vez que ela é simpatizante do Partido. Vale destacar que mesmo Rosa sendo simpatizante do Partido Comunista de Cuba, como mostrado nas páginas anteriores desse capítulo, ela apoiava a realização de um negócio ilícito pelo filho e exercera privadamente sua religiosidade, mesmo em um momento em que ser do Partido e declarar filiação religiosa era proibido.

5.7 - Uma possível reflexão sobre os comportamentos de Rosa, Roberto e Manoel

As reflexões sobre os posicionamentos dos indivíduos acima mencionados (Roberto, Manoel e Rosa) foram influenciadas decisivamente pelas leituras efetuadas da tese do *complexo duplo de valores em Cuba* publicada pela pesquisadora da FLACSO, a professora Velia Cecilia Bobes⁸¹ e por um artigo do historiador francês Pierre Laborie, que abriu a possibilidade de utilização da perspectiva do “pensar-duplo”⁸².

A propósito do “pensar-duplo”⁸³, o “conceito” desenvolvido por Laborie pode ser sugestivo ao indicar a ambivalência como “um dos espelhos menos deformantes

⁸¹ Evidentemente que há a necessidade de delimitarmos os “lugares” do “duplo-pensar” de Laborie com o *duplo conjunto de valores* de Bobes, evitando aproximações indevidas. Haja vista que em Laborie o duplo sistema coabita as mentalidades e em vários momentos não é nem visto como duplo (ou visto apenas como duplo pelo observador externo), enquanto em Bobes, a autora aponta uma existência na sociedade de um duplo complexo de valores, onde cada qual é acionado de acordo com as circunstâncias. Todavia, podemos observar em vários momentos da obra de Bobes uma noção de “duplo valores” que se aproxima muito do “duplo-pensar” do autor francês. Por isso, optamos por utilizar ambas noções aqui, uma vez que consideramos que os dois processos podem ocorrer no cotidiano cubano, notadamente aqui o caso dos “avilheiros”.

⁸² Além dessa perspectiva, o ponto de vista indicado por Aarão Reis de que pode haver em regimes autoritários uma complexa gradação de atitudes pode ser também muito fecundo para reflexões desse tipo. Ver: AARÃO REIS. Stalin, Stalinismo e Sociedade Soviética.

⁸³ Sobre o “conceito” desenvolvido por Laborie, vale a pena lembrar que o mesmo o utiliza para analisar a difícil dinâmica do “verdadeiro sentido das escolhas coletivas” na França de Vichy e da Ocupação. Laborie busca uma alternativa à visão antinômica colocada em vários estudos sobre esse período. Para ele, “as alternativas simples entre petanismo e gaullismo, resistência e vichismo ou resistência e colaboração fornecem apenas imagens redutoras da vivência dos contemporâneos. Sabe-se assim que uma

para dar conta da plasticidade das situações attentistes e de suas aparentes contradições” (LABORIE, 2010, p. 38).

A definição do “pensar-duplo” está relacionada ao imperativo de se “existir com duas imagens de si mesmo”, sem necessariamente corresponder a uma contradição angustiante. Formando, uma espécie de “cultura do duplo”, onde, Laborie destaca a ideia do homem duplo, daquele que é um e outro ao mesmo tempo, mais pelo peso da necessidade exterior do que por cálculo cínico ou interesse⁸⁴ (IBIDEM, p. 40).

Desse modo, é por essa “cultura do duplo” - onde “sem pertencer à consciência clara, e sem tampouco ser vivida como uma contradição dilacerante, mais como uma forma de aculturação, a ideia do duplo ritma as formas do pensamento ordinário... - (LABORIE, 2010, p. 40)

Como já indicado, à perspectiva aberta por Laborie, para a nossa reflexão sobre os casos avilinhos, foi adicionada a tese do complexo duplo de valores em Cuba de Velia Cecilia Bobes. De acordo com Velia Cecilia Bobes, mesmo que em Cuba haja uma estrutura controlada pelo Estado, conforme demonstramos nos capítulos anteriores⁸⁵, e a existência de valores coletivistas, isso não implica na geração de um consenso uníssono. A perspectiva aberta por Bobes “confirma a ideia de que na sociedade cubana tem existido sempre um repertório simbólico que contém valores de diversas naturezas, e que a quimera de homogeneizá-lo e impor um só de seus

maioria de franceses chorou a derrota sem deixar desejar o armistício, que foram capazes de aplaudir fervorosamente o marechal Pétain enquanto rejeitavam o regime de Vichy, que conseguiram ser irredutivelmente hostis ao ocupante sem por isso se tornarem resistentes ou ainda que alguns foram capazes de contribuir na salvação dos judeus enquanto mantinham uma lealdade ao chefe de Estado” (LABORIE, 2010, p. 38).

⁸⁴ A imagem dos franceses trazendo em si mesmos sentimentos opostos, mais partilhados entre dois impulsos contraditórios do que separados em campos hostis, não pode ser reduzida unicamente à expressão da duplicidade (LABORIE, 2010, p. 40).

⁸⁵ Em nossa análise observamos que existe em Cuba um regime que implementou uma narrativa institucional que explora uma cultura cívica para a sua manutenção. Este regime observa o socialismo como única opção econômica possível, e articula seu discurso em busca de no mínimo uma solidariedade em torno do imaginário nacionalista e da pátria revolucionária em construção, bem como a ideia da ameaça de agressão externa (fundamentalmente norte-americana). Observou-se que o regime cubano que tem uma identificação entre o Estado e o Partido Comunista de Cuba, possui o monopólio dos meios que constrói as representações sobre Cuba (como a imprensa, os ritos públicos e a educação).

Em Cuba, na implementação da estrutura discursivo-simbólica levada a cabo pelo governo, o mesmo lança mão de um sistema educacional público centralizado, praticamente exclusivo, com programas e planos bem definidos e gerenciados. Lança mão também de uma estrutura midiática praticamente uniforme, porque controlada, e igualmente centralizada. Além disso, o regime se beneficia de um conjunto de liturgias e ritos político público exclusivos do Estado que reforçam o discurso igualitarista, conforme supramencionamos, bem como da existência de “organizações sociais estatais”.

complexos no máximo alcançou alguns espaços e em um período breve” (BOBES, 2000, p. 233).

Atualmente, para Velia Cecilia Bobes, enquanto nos âmbitos institucionais o “complexo nacionalista revolucionário é ativo de maneira coativa. Nos espaços informais não institucionalizados existe uma ‘sociabilidade submersa cujas práticas atualizam o complexo individualista liberal” (IBIDEM, p. 12). Deste modo, Velia Cecilia Bobes observa então a existência de Cuba de um “duplo” relacionado ao sistema de valores, sendo um coletivista e outro liberal-individualista, um mais ativo no espaço público e outro mais ativo no espaço privado, um no espaço formal e outro no espaço informal.

Uma das causas da criação desse espaço informal se deu, segundo Bobes, porque com o desenvolvimento do regime cubano a “lógica estatal absorveu e monopolizou a lógica (antes autônoma) da esfera social, fazendo-a quase desaparecer da esfera pública” (BOBES, 2000, p.263). De acordo com a autora:

Nessas condições se produziram uma dilação sem precedentes da esfera pública – a qual começou a abarcar assuntos antes definidos como privados- e uma politização da vida social mesma. Um dos resultados principais deste crescimento do público e da moralização politizante da atividade social foi o surgimento de uma sociabilidade independente e autônoma que se retraiu ao oculto, ao submerso e a esfera da intimidade (BOBES, 2000, p.263).

Velia Cecilia Bobes, indica que a consequencia do processo acima citado foi que “estas redes sociais informais se articularam ao redor de transações comerciais no mercado negro, as atividades econômicas ilícitas e as solidariedades associadas a família, a amizade, a vizinhança e a religião; e se contrapuseram tanto a lógica de funcionamento como a moralidade oficial” (BOBES, 2000, p.263).

Vale destacar que alguns dos fatores do desenvolvimento das atividades das redes informais e do complexo individualista, estão relacionados ao contexto cubano de dualidade econômica⁸⁶, ao apogeu do turismo como uma das principais vocações

⁸⁶ Como, por exemplo, Não são poucas as pesquisas que indicam que a existência cada vez maior de “trabalhadores do turismo” tem levado a uma desigualdade de renda na sociedade cubana. Desigualdade que é oriunda da dualidade monetária, que faz com que haja uma valorização maior do peso convertido e uma busca por dólares, moedas que apenas os estrangeiros e os cubanos que trabalham com o turismo e no mercado negro possuem. Por isso, “Os trabalhadores por conta própria, donos de pequenos restaurantes, camponeses individuais, prostitutas e atores do mercado negro são hoje em dia os cubanos

econômicas da Ilha, a uma economia com alto nível de importação de produtos, ao crescimento, quase como uma das consequências dos fatores mencionados, de transações econômicas no mercado negro⁸⁷ e ao surgimento de desigualdades sociais⁸⁸ em um regime que possuía um discurso baseado no igualitarismo. Importante mencionar que alguns desses problemas econômicos acima citados, são oriundos também dos problemas econômicos enfrentados por Cuba no Período Especial⁸⁹ e das soluções criadas pelo governo cubano.

Para Velia Cecilia Bobes, o complexo individualista sobrevive inclusive diante das estruturas monopolizadas, repressoras e coercitivas com mecanismos criados pelo regime para “assistir” ao comportamento dos indivíduos (como os CDR) e em um sistema onde a associação dos indivíduos às instituições governamentais serve como dispositivo para inserção dos mesmos em uma dinâmica propicia a garantir alguns privilégios e benefícios.

Essa lógica da necessidade de associação a essas instituições cria então um tipo de membro “figurativo”. Velia Cecilia Bobes destaca que os jovens até se associam as instituições governamentais, mas satisfazem suas necessidades de pertença e identificação na informalidade, já que as organizações de massa “todas são oficiais, todas estão politizadas” (IBIDEM, p. 40).

Não obstante, todos são membros das organizações, e isto se explica porque é menos custoso para eles pertencer formalmente e “alienar-se” delas que declarar o rechaço ‘ou seja, poder estar dentro, porém não participar’ (Esperanza). São ‘membros figurativos das organizações porque não se sentem identificados com elas nem representados (BOBES, 2000, p. 240).

que melhores níveis de vida alcançam e a diferença de seus consumos em relação aos dos trabalhadores estatais sem acesso a dólares é abismal” (BOBES, 2000, p. 237).

⁸⁷ Economistas cubanos indicam que já há algum tempo que a maior parte das atividades econômicas de Cuba não são “absorvidas pelo Estado sim [pelo] mercado negro. [Padilla] Estima-se que quase 40% da população economicamente ativa está envolvida em um trabalho desde tipo” (BURCHARDT, 1998, p.72).

⁸⁸ Para o pesquisador Hans-Jürgen Bucharth as três principais fontes dessas desigualdades estão relacionadas a significativa diminuição na capacidade de consumo e o aumento crescente das mercadorias no mercado negro, a dolarização e a terceira fonte de desigualdade, que se agrupa as outras duas (crescimento do setor informal e a dolarização) está relacionada ao surgimento dos novos mercados e da produção privada (BURCHARDT, 1998, p.33). A inserção de divisas de exilados também tem causado disparidades sociais, pelo menos com relação ao consumo.

⁸⁹ Para Fidel as dificuldades e carências do Período Especial favoreceram os hábitos de corrupção e roubo, embora ele afirme que esses hábitos antecedem esse período, já que ele observa que “(...) alguns vícios podem estar arraigados” (RAMONET, 2006, p. 519).

A propósito do caráter “figurativo” dos membros, muitos se associam a essas organizações em busca de proveitos, vinculados a uma visão individualista e utilitária, mas acabam sendo inseridos em uma lógica do próprio partido, formando assim um duplo, inesperado em alguns momentos até pelo próprio indivíduo. Como uma jovem participante figurativa de uma organização que em uma entrevista dizia que “pessoalmente não me ocorria (...) fazer nada que estivera contra a Revolução e que possa, sobretudo prejudicar-me a mim como pessoa” (BOBES, 2000, p.241). Nas palavras de Velia Cecilia Bobes:

Neste caso parecem estar funcionando simultaneamente valores de ambos os complexos, por um lado, estar ‘contra a Revolução’ significa – do complexo nacionalista- colocar-se do lado do inimigo e contra os interesses da pátria e da nação, já que este sistema ético identifica a nação e o povo com a ordem estatal socialista; por outra, funciona o cálculo de custos e benefícios e o proveito pessoal central do outro complexo (BOBES, 2000, p.241).

A propósito das considerações acima sobre o caso da jovem participante e o seu “duplo”, Bobes explica: “neste sentido é que penso que ambos os complexos se amalgamam e começam a interpenetrar na medida em que se iniciam a perda da diferenciação radical dos espaços formais e informais” (BOBES, 2000, p.241).

Vale destacar ainda no caso acima da jovem participante que, em um regime nos moldes do modelo cubano, a participação política toma função de controle que “garante que as atividades dos cidadãos se concentre no que o Estado considera prioritário e, dado que tanto as lideranças destas organizações como suas agendas de debates são decididas desde cima” desse modo garante que a ação conjunta da sociedade “se estabeleça em uma só direção, a dos objetivos estatais de reprodução” (IBIDE, p. 154).

Assim sendo, observa-se que, talvez pelas circunstâncias das necessidades existentes ou, na tese de Bobes, sendo tomado pelo complexo de valores individualista, o indivíduo não tenha a percepção do seu comportamento como um comportamento “contra-revolucionário”, para usar um termo do próprio regime, mesmo que o indivíduo tenha consciência da ilegalidade do comportamento. Utilizando as palavras de Laborie, podemos ter aqui “as zonas cinzentas do pensar-duplo” (LABORIE, 2010, p. 40), onde:

A despeito de suas névoas e perturbações, o pensar-duplo aparece como uma maneira de contornar uma realidade que se tornou insuportável, como uma resposta de circunstância a uma situação de exceção, como elemento de um amplo processo de adaptação (LABORIE, 2010, p. 40).

O duplo cubano também está relacionado ao duplo-espço. Deste modo, pode-se refletir que em Cuba podem operar duas lógicas distintas, sendo uma no espaço público e outro no espaço privado, onde observa-se que “a assunção de duas lógicas implica aprendizagens diferentes; estes indivíduos são conscientes de que cada âmbito tem suas regras e sabem operar com ambas e distinguir perfeitamente o que funciona em um e outro para adaptar suas ações ao permitido e aprovado em cada um” (BOBES, 2000, p. 239, p.241)⁹⁰

Assim sendo, há uma lógica que opera no espaço público e outra no espaço privado, sendo cada uma acionada pelo indivíduo de acordo com as necessidades do momento. Essa “lógica dupla”, que Velia Bobes chama também de formal e informal, atua ainda no que diz respeito a interações e sociabilidade. Onde, há uma sociabilidade “negra ou submersa que coexiste com a sociabilidade oficial e aberta” (IBIDEM, p. 43, 44). Velia Cecília Bobes chama esse fenômeno de complexos coletivista e liberal-individualista. Que, para ela, são sistemas que orientam as condutas dos indivíduos (BOBES, 2000, p. 43,44).

Para Bobes, a diferença de comportamentos de acordo com o espaço, implica inclusive no ordenamento moral do cidadão e suas relações na sociedade, a propósito do amor, do matrimônio, da questão racial, etc. Sobre a questão racial, por exemplo, e sua dinâmica no espaço formal e informal, Bobes observa que:

é possível falar também aqui de duas lógicas diferentes que operam simultaneamente na sociedade; no âmbito público o problema tem sido ‘resolvido’ por meio de um marco normativo e jurídico que ordena as relações a partir da igualdade e sanciona qualquer desvio a esta regra. Sem embargo, na esfera privada segue funcionando – ainda que veladamente- um sistema de valores e hierarquias que supõe a superioridade de uma raça sobre a outra (BOBES, 2000, p.186).

⁹⁰ Velia Cecilia Bobes indica que algumas pesquisas comensuram níveis de interiorização de valores, como a pesquisa de M. Dominguez. Todavia, ela afirma não compartilhar com tal perspectiva, já que de acordo com a que ela defende “não tem muito sentido falar de uns valores que se interiorizam e outros não; antes, o que trato de explicar é que todos os valores do repertório cultural estão a disposição dos sujeitos simultaneamente” (Bobes, 2000, p. 235).

No pensamento da autora, os indivíduos “tem assumido a duplicidade de seus códigos de comunicação tanto na esfera econômica como na social” (BOBES, 2000, p. 238). E a natureza dos espaços de interação, pode se caracterizar por ser institucionalizada e não institucionalizada, formal e informal, legal ou submersa, oficial e não oficial (IBIDEM, p. 43).

O duplo apontado, talvez possa ser visto na interpretação feita do comportamento de alguns cubanos que observamos, mas talvez fique mais evidente no comportamento religioso cubano que vai de 1959 a aproximadamente ao final da década de 90. Pesquisas que constam no próximo capítulo indicam que por mais que o Estado se declarasse ateu, assim como parte significativa da população, e existissem sanções que dificultassem o exercício religioso no espaço público, a religiosidade cubana foi vivida as “escondidas” no espaço privado.

Os traços da dinâmica religiosa em Cuba, que são fundamentais para a reflexão sobre Religião da Política (Religião Civil e Religião Política), uma vez que em algumas experiências catalogadas como Religião da Política (Religião Civil e Política) a religião *tout court* teve papel imprescindível na edificação do Estado, serão exibidos no próximo capítulo, a fim de compor elementos que possibilitem a reflexão sobre Religião da Política para o caso cubano.

Ademais, a relevância de um capítulo sobre religião se dá porque um dos critérios para diferenciar uma Religião Civil de uma Religião Política é sua atitude com respeito as religiões tradicionais, existentes nesse contexto (GENTILE, 2005b, p.15).

CAPÍTULO 6 – RELIGIÃO E ESTADO EM CUBA

Como essa tese tem em seu exercício examinar o rendimento heurístico das noções de Religiões da Política (Religião Civil e Política) para o caso cubano, e foi fundamental para as reflexões já existentes que utilizaram essas noções – tanto nos trabalhos sobre Religião Civil de Bellah ou nos de Religião Política de Sironneau- a compreensão dos tipos de relações que os Estados portadores dessas singularidades possuem com as igrejas e religiões presentes em sua sociedade, aqui procurar-se-á observar as relações entre o Estado cubano e as religiões a fim de estabelecer comparações com as experiências estudadas pelos autores acima mencionados.

A respeito dos trabalhos sobre Religião da Política já produzidos, eles apontam que a função da religião nas experiências observadas varia de acordo com a experiência histórica de cada um. Enquanto em alguns as confissões dominantes desempenharam papel fundamental na conquista da independência e construção dos Estados, ocupando, por isso, um espaço privilegiado na estrutura mítico político-institucional dos mesmos, que em alguns casos reverbera até os dias atuais. Em outros, houve e há intercâmbios e bricolagens entre as estruturas mítico-simbólicas das religiões com as dos Estados.

Pelos motivos supramencionados, a interpretação de pesquisas que investigaram o tipo de relação que se deu entre Estado e religião, a suposta laicidade cubana e a dinâmica do campo religioso cubano está entre os procedimentos metodológicos dessa tese.

Posto isto, mesmo que esse capítulo lance mão da leitura de fontes (como os discursos dos Papas João Paulo II e Bento XVI, entrevistas compiladas com governantes cubanos e clérigos religiosos), sua estruturação se dará através de uma revisão bibliográfica composta por pesquisas produzidas por especialistas em investigações sobre religião concernente a Cuba. Especialistas do mais importante espaço de estudos sobre religião em Cuba, o Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de La Habana (CIPS), bem como especialistas independentes, mas que possuem longa trajetória em pesquisas sociológicas sobre religião na Ilha.

6.1 - Antecedentes históricos: etapa Colonial e etapa da república neocolonial

Uma das periodizações possíveis da história de Cuba a divide em quatro etapas. A primeira chamada etapa primitiva, (também batizada de pré-hispânica, pré-colombiana ou aborígene). A segunda etapa, denominada de colonial, que se estende do início da colonização no século XVI e vai até a independência cubana (1898). A terceira, etapa da república neocolonial, abrange desde o estabelecimento do primeiro governo interventor dos Estados Unidos até a Revolução de 1959. A quarta etapa data do início do governo revolucionário até os dias atuais, e pode ser sub-dividida, pelo menos no que diz respeito a dinâmica da relação Estado/Igreja, em: período imediato a Revolução, período de tentativa de convívio (que tem seu início aproximadamente no fim da década de 60), período de orientação atéia do Estado Cubano, período de Reavivamento Religioso no Período Especial, período da cooperação e do diálogo⁹¹.

Sobre a primeira etapa, vários autores apontam que a mesma talvez não tenha incidência direta sobre a formação do campo religioso cubano, dado “a ruptura histórico-cultural entre ela e as restantes⁹²” (CALZADILLA, 2000, p.102). Além disso, estudiosos indicam que os dois fatores fundantes que marcaram o campo religioso cubano foram a escravidão africana colonial, que se inicia em 1524, e o fato de Cuba ter sido durante muito tempo uma colônia espanhola católica. A Ilha foi o país que mais tardiamente na América Latina conquistou sua independência. Onde, o primeiro fator está relacionado ao fato dos escravos terem buscado conservar suas próprias religiões, mesmo quando as expressaram parcialmente em práticas cristãs. E o segundo ao fato da Igreja Católica ter sido um instrumento de poder colonial (HOUTART, 2000, p.9).

Através da estrutura colonial espanhola, que se inicia a partir da expedição em 1510 de Diego Velázquez e a fundação das primeiras vilas, se instala em Cuba o catolicismo como religião dominante e institucionalmente exclusiva. Isto devido a

⁹¹ A respeito da periodização da história de Cuba após a Revolução, a pesquisadora da Flacso Velia Cecilia Bobes construiu a seguinte divisão: “primeira etapa: o estabelecimento da nova ordem (de 1959 a primeira metade da década de setenta); segunda etapa: a Institucionalização (de 1975 a 1986) e a terceira etapa: a retificação: (desde 1986 até a atualidade [ela se refere ao fim da década de 90], distinguindo dentro desse período um momento de ruptura representado pelo início do Período Especial em 1992) (BOBES, 2000, p.86).

⁹² O próprio Papa João Paulo II em Cuba diz que “A colonização, com a exterminação da população indígena, genocídio no sentido mais real do termo, não permitiu a Cuba beneficiar-se do aporte cultural dos povos que originariamente haviam habitado esta terra. Fruto direto e indireto do capitalismo mercantil, introduzia já a economia cubana em uma mundialização, nessa época em proveito da Europa, sem preocupar-se da sorte das populações locais” (HOUTART, 2007, p.114).

inexistência de liberdade religiosa favorecendo a outras religiões nos anos que sucederam a instalação da colonização, bem como da relação “orgânica entre Igreja Católica e Coroa Espanhola” existente nesse período (CALZADILLA, 2004, s/n).

Durante o período colonial a Igreja Católica em Cuba se caracterizou por uma forte dependência da Coroa, onde “as relações entre Igreja e Estado, em condições de uma subordinação política e econômica, estavam reguladas pelo Patronato Regio” (CALZADILLA, 2000, p.142). Sob o sistema do Patronato Regio houve, inversamente à tradição, uma subordinação do poder espiritual ao poder temporal, e, assim sendo, entre outros atos, os reis espanhóis nomeavam os bispos dos territórios eclesiais de Cuba. Para Calzadilla, o “Patronato Regio, instrumento que regulava as relações Estado-Igreja, situava de fato a instituição eclesial em dependência dos interesses políticos ainda que na realidade desfrutava do monopólio espiritual”(IDEM, 2004, s/n.).

Nesse momento da história cubana, onde o clero em Cuba é majoritariamente espanhol e as ordens e comunidades religiosas respondem às estruturas governamentais localizadas na Espanha, esse clero sobrepôs os interesses “nacionais ao direito e aos princípios humanistas e éticos sustentados na base do cristianismo”. Posicionamento que teria, segundo o pesquisador Jorge Ramírez Calzadilla, como consequência o surgimento de um anticlericalismo no pensamento cubano e um distanciamento do povo da Igreja (CALZADILLA, 2000, p.14).

Nessas circunstâncias, em um movimento de garantir o monopólio espiritual no período colonial, conforme citado acima, a Igreja Católica impedia o estabelecimento de igrejas protestantes, do judaísmo, do islamismo e das religiões africanas.

No caso do judaísmo e do islamismo, essas já haviam passado por um processo de erradicação na Metrópole, mediante a Inquisição. Com relação a religiosidade africana e aos africanos, não houve aceitação destas crenças e cultos e eles foram submetidos a evangelização obrigatória, assim como os aborígenes. Desse modo, segundo o pesquisador René Cárdenas Medina:

No caso cubano, historicamente o espaço social da religião tinha sido dominado pela Igreja Católica. Inicialmente como religião oficial e única permitida durante a colônia, já que só nos anos 80 do século XIX se aplicou na Ilha a liberdade de cultos que a metrópole havia alcançado trinta anos antes. Até esse momento outras práticas religiosas – excetuando as originadas na África, que eram tratadas como superstições ou “coisa de negros” e, portanto, não consideradas

religião – haviam sido limitadas a cultos caseiros e exclusivamente para estrangeiros (MEDINA, 1998, p.4).

Vale lembrar que mesmo dispendo de condições favoráveis, devido a sua função na edificação da sociedade cubana, a Igreja Católica, ao não participar das decisões do governo devido à sua dependência do poder civil, agregado ao fato de não ter conseguido se impor como religião de alta significação social⁹³ na sociedade cubana, com a influência norte-americana no final do século XIX e as lutas independentistas laicas desse período, vê o aparecimento de outras vertentes religiosas em Cuba. A respeito das lutas e dos movimentos independentistas caracterizados como laicos:

No pensamento cubano, ao longo de sua história em especial desde que começou a definir-se uma consciência nacional no passado século, são influentes correntes antidogmáticas, livre-pensadoras, deístas, anticlericais e em menor medida ateístas, porém não prevalece uma antireligiosidade e inclusive muitos dos expoentes sustentam de algum modo concepções religiosas com frequência em um certo espiritualismo filosófico (CALZADILLA, 2000b, p.3).

6.2 - Pensamento nacional laico (século XIX)

Com relação as qualidades atribuídas a esse pensamento nascente, o pesquisador Calzadilla aponta, em um processo do que ele chama de laicismo, que esse pensamento, que depois se efetivou em ações práticas como o movimento independentista, pode ser observado na produção intelectual cubana do período da formação do chamado “forjamento da nação cubana” e na legislação, especificamente nas Constituições inseridas nesse processo (CALZADILLA, 2004, p.3).

⁹³ Segundo Calzadilla, “em resumo, a etapa colonial significava para a sociedade cubana o período histórico em que se estabelecem os traços econômicos, étnicos e culturais fundamentais. O especificamente religioso é definido dentro de uma religiosidade em geral que comporta diversidade e relativa capacidade de intervenção na vida social, ao desempenhar um papel social heterogêneo e contraditório, cuja intensidade em primeira instância se apresenta próxima a indiferença. Se instaurou uma hegemonia espiritual religiosa católica, porém ao mesmo tempo se interrompeu, surgindo formas alternativas conjuntamente com ideologias críticas. Nessas condições, sob relações sociais determinadas, ante tudo pela produção de mercadorias para o exterior (monoprodução e um só mercado), a religião, como se tem demonstrado, alcançou um baixo nível de significação social” (CALZADILLA, 2000, p.115). Esses traços deram origem ao tipo de religiosidade mais estendida em Cuba, onde, “a religiosidade mais estendida em Cuba, espontânea, relativamente independente de expressões organizadas (...), apresenta outras características, porquanto nessa a consciência religiosa não se elabora ao nível de ideologia, nem de consciência cotidiana, com um peso considerável do afetivo. Se exterioriza em práticas irregulares, ocasionais ou com normas elementares estabelecidas espontaneamente e sem constituir grupos coesos, sim de modo individual ou, em grupo familiar (IBIDEM, p.80).

Esse pensamento que se inicia com o “fundador da nacionalidade” cubana Félix Varela (1718-1853), também tem como representantes José Agustín Caballero (1762-1835), Felipe Poey, Antonio Mestre, Julio Sanguily, José de la Luz y Caballero, todos do século XIX; além de Enrique José Varona, que vive no século XX e Rubén Martínez Villena, Julio Antonio Mella, Juan Marinello, Fernando Ortiz, Emilio Roig de Leuchsering, bem como outros autores representantes das chamadas Gerações de 30 e do Centenário. Sem contar com José Martí que se converteu em um dos grandes teóricos do governo cubano. A respeito desse pensamento:

Esta ideologia crítica se expressou a respeito da religião dominante em termos de oposição ao dogmatismo filosófico e sua aplicação na docência, nas interpretações anticientíficas, e a conduta política da Igreja oficial e seu hegemonismo espiritual. O pioneirismo de sua construção teórica e sua profundidade, unido a uma prática consequente, situam no pensamento fundador da nacionalidade a Félix Varela e também a José Agustín Caballero curiosamente sacerdotes os dois, porém não bem aceitos pelo clero espanhol, sobretudo hierárquico. Isto ocorreu igualmente ao bispo Espada, que os havia estimulado em suas inquietudes científicas e intelectuais. Se Varela e Caballero não podiam ser e não foram anticlericais e muito menos ateístas, seu antidogmatismo e suas ideias de liberdade sentaram as bases do pensamento de seus seguidores, que se foram anticlericais, alguns deístas, todos livrepensadores, porém não foram propriamente antireligiosos e muito pouco deles ateus (CALZADILLA, 2004, s/n.).

Além desses fatores, pesquisas indicam que nos questionamentos feitos ao sistema colonial pelos movimentos pré-independentes e independentes sempre foi tocado a conduta da Igreja, uma vez que essa conduta explicou a oposição desses pensadores, já que:

A conduta da Igreja Católica justifica uma hostilidade na consciência da maioria dos pensadores. Sanguily, por exemplo, nas Sessões da Assembléia Constituinte de 1901, expressou: “En Cuba la religión y la ignorancia siempre marcharon de la mano y la iglesia por su conducta se alejó del pueblo, coadyuvando a que muchos se hicieran irreligiosos”. Para Martí “... fue siempre la iglesia aliada excelente de los poderosos”, e também considerou – o que não deve induzir ao erro de valorá-lo como ateu⁹⁴ – que “... son los hombres los que inventan los dioses a su semejanza”. Varona mostra seu agnosticismo em frases como esta: “A la sombra de la religión, y abonadas por ella, han florecido las mayores aberraciones” (CALZADILLA, 2004, s/n).

⁹⁴ A respeito de um dos patronos da independência cubana José Martí, estudos apontam um certo anticlericalismo e críticas a religião institucionalizada em seu pensamento. Ver, por exemplo, O pensamento político e religioso de José Martí, de Werner Altmann.

Como já mencionado, a manifestação desse pensamento cubano não foi expresso apenas em termos teóricos, mas se revelou em ações e práticas políticas⁹⁵, jurídicas e nas Constituições cubanas, especialmente nas Constituições da República em Armas⁹⁶. Para Calzadilla, essas constituições baseadas na tradição mambisa, presentes nas posteriores também, tinham como base a separação Estado da Igreja e do não privilégio a nenhuma religião específica. Comportamento exclusivo de Cuba quando comparado as demais nações colonizadas pela Espanha e independentes nesse momento⁹⁷.

A propósito da relação entre a tradição independentista cubana e a religião, afirma-se que nela está a origem do Estado laico cubano, garantido na constituição, pois “tais princípios constitucionais tem suas raízes na tradição independentista cubana, durante a qual se aprovaram quatro Constituições de República em Armas, duas das quais se estabeleciam a chamada separação Igreja-Estado. Esta foi reconhecida também nas Constituições republicanas de etapa neocolonial de 1901 a 1940” (<http://benedictocuba.cubaminrex.cu>).

As influências dos livre-pensadores marcaram as Constituições da República em Armas, sendo que aquela aprovada em 10 de abril de 1869 em Guáimato, Camagüey, durante a guerra independentista, estabelecia em seu artigo 28 que não podia ser violada as liberdades de culto, imprensa, reunião, ensino, nem direito algum inalienável ao povo. A Constituição feita em Jimaguayú (Camagüey) em 1895 (16/09) não faz referência ao tema religioso. Uma outra elaborada em 1897 (29/11) estabeleceu em seus artigos: o direito aos cubanos e estrangeiros de professarem suas crenças religiosas e cultos, enquanto não se oponham a moral pública, ensino livre, liberdade de expressão e associação, “para os fins lícitos da vida”.

A respeito dessas Constituições, Calzadilla, expõe que “em nenhum desses textos se declara alguma religião oficial nem favorecida, em dois se explicita a liberdade de culto e em um de crenças nos termos de opiniões religiosas”. Além disso, para ele, “o

⁹⁵ Entre as práticas políticas pode-se mencionar a a Guerra dos Dez Anos iniciada em 1868 com o Grito de Yara organizado por Carlos Manuel de Céspedes, que procurava, entre outras coisas, a abolição da escravidão e foi finalizada com o Pacto de Zanjón em 1878, 4 anos após o assassinato de Céspedes. Menciona-se também a luta independentista iniciada em 1895 que contou com General Antonio Maceo, Máximo Gómez e José Martí.

⁹⁶ A República de Cuba em Armas foi criada pelos independentistas cubanos em 10 de abril de 1869 e teve Carlos Manoel de Céspedes seu primeiro presidente. Durou até 1898.

⁹⁷ É necessário levar em consideração que Cuba tampouco havia firmado a Concordata ou Convênio Particular com o Vaticano ou outra igreja, uma vez sobrepassado o Patronato Regio colonial (CALZADILLA, 2004).

fato de que em um desses documentos está ausente a questão religiosa significava, naquela época, neutralidade. Se trata de uma expressão livre-pensadora que determina um pluralismo religioso frente a prática estabelecida. Se inaugurava, assim, uma tradição que será mantida e ampliada posteriormente” (CALZADILLA, 2004, s/n).

No entanto, é o próprio Calzadilla quem observa que se a tradição laica será mantida posteriormente (no movimento de 1933 e de 1953), o movimento independentista e a luta independentista frustram-se com a intervenção dos Estados Unidos contra a Espanha (2000, p.115).

Ainda assim, por mais que se tenha restringido a força do movimento independentistas cubano, alguns remanescentes dela batalharam pela permanência da tradição laica, como na primeira Constituição Republicana (de 1901), que era permitido o livre exercício das religiões e dos cultos (“sem outra limitação que o respeito a moral cristã e a ordem pública – artigo 26, título IV”), bem como estabelecia a separação entre a Igreja e o Estado (“que não pode subsidiar em caso algum, nenhum culto”) e a educação também a cargo do Estado⁹⁸. Apesar disso, nessa constituição houve um grande debate por conta da inserção em seu preâmbulo do nome de Deus⁹⁹.

A segunda Constituição, de 1940¹⁰⁰, como a primeira invocava “o favor de Deus” e também permitia à liberdade de se professar as religiões, “o que nesta ocasião gerou uma controvérsia ante a negativa de constituintes progressistas que se opunham a ela-, e estabelecia o mesmo respeito a liberdade de professar todas as religiões ‘sem outra limitação que o respeito a moral cristã e a ordem pública’. Além disso, essa tem como novidade o Artigo 43 estabelecendo que ‘só é [seria] válido o matrimônio autorizado pelos funcionários com capacidade legal para autorizá-lo’ não reconhecendo a validade oficial do matrimônio eclesiástico” (CALZADILLA, 2004).

⁹⁸ Antes, “em 1898, o interventor estadunidense Leonard Wood havia lançado uma Constituição Provisional em que declarou liberdade de cultos, porém limitada aos cristãos” (CALZADILLA, 2004).

⁹⁹ “A Carta Magna com que nascia a república conservou a tradição livrepensadora das constituições da República em Armas, durante as guerras independentistas. Era indubitavelmente um texto avançado, ainda que impunha a moral cristã em detrimento dos não cristãos e dos não crentes ao que, ademais, explicitamente não se reconhecia o direito a ser” (IDEM, 2004).

¹⁰⁰ “Em 1933 e em 1935 se promulgaram, respectivamente, Estatutos para o Governo Provisional em que não houve referencias a religião e uma Lei Constitucional que, a respeito da religião, estabelecia o mesmo que o Artigo 26 da Constituição de 1901” (IDEM, 2004).

Com relação ao ensino oficial, este seria laico, mesmo que existissem centros educacionais privados com ensino religioso, iniciativa, segundo Calzadilla, inovadora para a época na América Latina.

6.3 - Religião no período republicano

A respeito da religião no período republicano, mesmo com hegemonia católica institucional, com relação ao campo religioso cubano a já existente diversidade religiosa colonial aumentara com o espiritismo e o protestantismo, esse último reflexo da influência cultural dos EUA.

Segundo a pesquisadora Natália Bolívar “há unanimidade em assinalar que já na segunda metade do século XIX a presença do espiritismo kardecista era patente na ilha”, embora “os primeiros passos surgidos para “institucionalizar o espiritismo em Cuba se registram nos inícios do século XX (BOLÍVAR, 2007, p.35 e 37). O espiritismo kardecista se difunde “associando-se” as religiões de origem africana.

A respeito do surgimento do protestantismo histórico em Cuba, ele se dá nas últimas décadas do século XIX, com o início de trabalhos dos missionários norte-americanos.

Para a pesquisadora Caridad Massón, as dificuldades oriundas da guerra independentista criaram negativas do governo espanhol com relação ao protestantismo o que acarretou em uma retração do trabalho evangelizador protestante que só foi revigorado “depois da intervenção norte-americana de 1898” (MASSÓN, 2006, p.26).

Vale destacar que o crescimento protestante sofreria uma diminuição no ritmo de expansão após a década de 1930¹⁰¹ (BERGES, 1997, s/n), retomado em meados dos anos 1950¹⁰² (IBIDEM, s/n).

A respeito da relação das igrejas com o Estado nesse momento, importante que se destaque que mesmo que tenha havido uma relação de cooperação com as igrejas cristãs, a pouca institucionalização religiosa, marca do campo religioso cubano, fez com

¹⁰¹ Segundo a pesquisadora Juana Berges, as causas dessa queda foram diversas “entre elas o ressentimento popular pelas intromissões norte-americanas – e outras vinculadas as crises do sistema capitalista na terceira década do século, que levou também ao descenso orçamentário das igrejas dos Estados Unidos, conduziram a uma diminuição geral das filiais cubanas” (BERGES, 1997, p.2).

¹⁰² Por outra parte, em 1910 ocorreu o primeiro contato de Cuba com os grupos pentecostais, a partir da visita a Ilha do evangelista San C. Perry, da Igreja Assembléia de Deus, porém não foi até a década de 1920 e 1930 que se estabeleceram algumas denominações desse corte (MASSÓN, 2006, p.27).

que igrejas como a Católica mesmo um pouco mais institucionalizada, tivesse uma ação pastoral ineficiente (BOBES, 2000, p.80) e uma significação difusa.

A causa dessa ineficiência se deu porque uma parte dos cubanos que se declarava católica “se identificava com outros tipos de culto, os quais os mais difundidos eram os afrocubanos, heterogêneos em si mesmo porque incluem aos menos três grandes orientações: a santería ou religião yoruba, o palo monte (conhecido popularmente como bruxaria) e a seita abakuá (...)” (BOBES, 2000, p.79). Segundo a pesquisadora Velia Cecilia Bobes:

Há que ter presente também que as religiões afrocubanas tem alcançado um alto grau de sincretismo com o catolicismo e ademais tem estado marcadas por um prejuízo racial (popularmente foram consideradas durante muitos anos respectivamente como ‘religiões de negros’), pelo qual muitos dos que se declaram católicos e estão batizados professam um catolicismo sincrético, o que torna muito difícil discernir se um fiel que assiste a missa da Virgem Caridade do Cobre tem motivado por uma crença católica ou se rende culto a deidade yoruba Ochúm (BOBES, 2000, p.80).

Mesmo que nesse momento da história de Cuba (década de 1950) as religiões afrocubanas estivessem se desenvolvendo através do sincretismo com o catolicismo, e que estivesse existindo uma cooperação aberta do Estado com as religiões, pesquisadores indicam que com relação às religiões de origem africana, como a Santería, o Palo Monte e as sociedades Abakuá, a posição foi de exclusão e de discriminação (CALZADILLA, 2004).

Sobre o posicionamento da Igreja Católica no período republicano, após superar as desconfianças geradas pela sua identificação institucional com a Espanha anti-independentista, a hierarquia da Igreja buscou “cubanizar” sua imagem priorizando o desenvolvimento do clero autóctone, embora ele se mantivesse ainda por muito tempo sendo estrangeiro, em especial, espanhol¹⁰³ (IDEM, 2003, p.10).

Vale destacar que o comportamento da Igreja Católica caracterizado pelo distanciamento dos setores populares¹⁰⁴, pela íntima relação com as estruturas de poder

¹⁰³ “De 680 sacerdotes que havia em 1955, só 125 eram cubanos, e de 1872 religiosas só 556 eram cubanas (ALONSO, 1997, p.9).

¹⁰⁴ Sobre o distanciamento da Igreja do povo e do campo, o Papa João Paulo II concordava com esse argumento. Para ele antes da Revolução embora tenha havido uma nova organização da Igreja que permitiu o retorno a evangelização: “somos muito conscientes, não obstante, de que a ação da Igreja tinha

e com as classes dominantes da sociedade, por uma ação pastoral negligente, adicionado a heterogeneidade do campo religioso cubano, contribuiu para a pouca participação da Igreja nos acontecimentos nacionais (BOBES, 2000, p.80).

A pouca participação da Igreja Católica pode ser observada, sobretudo após o surgimento do movimento pró-independência, uma vez que ela na sua forma institucional não participou dos movimentos independentistas, dos movimentos revolucionários de 1933 e 1953-1958 (CALZADILLA, 2000). Para vários autores essa postura dificultou também as relações entre Igreja e Estado Revolucionário (ALONSO, 2011; BOBES, 2000; CALZADILLA, 2000; MEDINA, 1998).

Também pelos atributos supramencionados da Igreja Católica, por mais que nas primeiras décadas da República ela tenha procurado possuir uma imagem mais cubanizada e através do Vaticano tentado estabelecer relações com o governo de um modo mais efetivo do que as igrejas protestantes surgidas e multiplicadas na etapa republicana, o possível crescimento religioso dela e das demais religiões cristãs que seria plausível nesse momento acabou interrompido pela Revolução realizada em 1959.

6.4 - Relações das religiões com o Estado cubano após a Revolução de 1959

O pesquisador Aurelio Alonso ressalta que por ainda não ter passado pelas renovações do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica estava menos preparada para “a mudança que acontecia na vida política e econômica, e nas coordenadas do pensamento social” após a Revolução de 1959 (ALONSO, 2011). A fala de Alonso vai ao encontro do posicionamento do Papa João Paulo II em sua viagem a Cuba. Para ele a respeito do embate após a Revolução entre Igreja Católica e Estado:

Há que assinalar, para começar, que a Igreja Católica ainda não havia efetuado a profunda mudança que significaria para ela o Concílio Vaticano Segundo. Por outro lado, em Cuba a maioria dos membros do clero eram espanhóis e se pode compreender, sobretudo quando o regime político se define como socialista, que reviveram em suas memórias a guerra civil de seu país e as repercussões que teve na República sobre as pessoas e as instituições da Igreja Católica da época, quaisquer que fossem as responsabilidades compartilhadas. Houve uma reação de rejeição. Há que assinalar o fato de que para a maioria dos católicos cubanos foi difícil compreender que a

poucas prolongações nos meios populares, sobretudo no campo” onde as forças pastorais estavam concentradas em meios urbanos formados por classes média e alta (HOUTART, 2007, p.120).

apropriação nacional e popular das instituições escolares católicas e protestantes não significava tanto uma expressão anti-religiosa, como a abolição de um instrumento de poder social e cultural das classes sociais que haviam oprimido as classes populares.

Por outro lado, a Revolução, ao definir-se como comunista, adotava também nesta época um quadro de pensamento ateu. Este último constituía uma das bases ideológicas do Partido Comunista de Cuba que dirigia o Estado, em sua empresa de construir outra sociedade. Nesta lógica, a desconfiança imediata aos crentes se convertia em norma. Assim, da mesma maneira que a Igreja Católica excomungava a todo católico que ingressava no Partido Comunista, esta recusava a todo crente o direito de entrar e formar parte de suas filas. Havia, tanto de uma parte como de outra, uma atitude de incompatibilidade e de exclusão e, em caso concreto, um poder superior no campo político (HOUTART, 2007, p.122).

Outro elemento produto da tensão das inadequações entre Igreja e Estado é mencionado por Giulio Girardi, que cita que para além dos embates de classes, para ele a Igreja “não se opõem à revolução primariamente por ela ser contra os interesses da burguesia e do império, mas porque propõe um sistema de valores, uma interpretação da realidade, uma concepção do homem novo e um projeto educativo que são alternativos aos da Igreja” (GIRARDI, 1994, p.109). Além disso,

por outra parte, a Revolução Cubana, em resgate do laicismo constitucional, interrompeu objetivamente um processo de reativação religiosa que se verificava ao final da década de 50 e privou a Igreja Católica, a que mais se opôs ao status emergente, de sua posição privilegiada e hegemônica (CALZADILLA, 2004).

Para François Houtart a Igreja Católica na década de 50 “estava mais ligada a sua vinculação com o campo político do que com as suas raízes sociais” e com a Revolução dois fatos “afetaram em particular o catolicismo: a saída de uma grande parte de seus praticantes (classe média e classe média alta) e o reconhecimento social das classes sociais subalternas que não necessitavam mais, na mesma medida, do recurso dos atos religiosos como o batismo e o matrimônio na Igreja, para serem socialmente reconhecidas” (HOUTART, 2000, p.10).

Dado as condições da Igreja Católica acima citadas, com a consolidação do governo revolucionário cubano houve um enfrentamento ideológico, político e de ações contra o poder iniciadas pela alta hierarquia da Igreja e os setores vinculados a ela, com respostas do governo cubano (CALZADILLA, 2004).

O resultado da dinâmica acima foi o enfraquecimento institucional da Igreja, que depois sofreria um golpe ainda mais duro com o processo do ateísmo iniciado pelo governo cubano quando esse se vincula a União Soviética¹⁰⁵. Já que para Aurélio Alonso, “o alinhamento subsequente de Cuba ao modelo soviético, que proporcionaria um melhoramento indispensável para a economia cubana, não propiciava (...) o clima para um diálogo sem preconceitos entre a Igreja e o sistema político socialista” (Alonso, 2011, p.3).

Vale destacar que após a Revolução “o panorama religioso de Cuba não se limita somente ao problema das relações institucionais entre a Igreja Católica e o Estado”, uma vez que “por outra parte, o Conselho de Igrejas e as igrejas protestantes constituíram sempre um importante componente do campo religioso cubano. Em várias ocasiões seu comportamento foi muito diferente ao da Igreja Católica” (Houtart, 2000, p.12).

Para François Houtart “talvez o menor peso institucional de sua organização os ajudou a encontrar de maneira mais pragmática soluções na relação com o regime revolucionário” (IBIDEM, p.12).

No entanto, antes de uma estabilização na relação entre governo e protestantes, ela foi de duplicidade, uma vez que houve por parte de ambas instituições posicionamentos tanto favoráveis quanto contrárias ao contato.

A relação com as igrejas protestantes ainda passou por tensões quando o governo cubano rompeu relação diplomática com os EUA (1961), quando estatizou a educação, inclusive os centros de ensino evangélicos, quando declarou seu caráter socialista e posteriormente ateuista e o estabelecimento do Serviço Militar Obrigatório. Em algumas denominações evangélicas ou entre alguns evangélicos, tal dinâmica provocou duas atitudes: o êxodo¹⁰⁶ e a introspecção (MASSÓN, 2006, p.32).

Se houveram problemas na relação, ela tendeu a se estabilizar uma vez que o êxodo fez com que permanecessem apenas os pastores cubanos, dando um tom autóctone a essas igrejas, mais engajadas por isso à Revolução. Além disso, após a reunião do Conselho Mundial de Igrejas (1964) que decidiu fortalecer sua obra em

¹⁰⁵ Segundo Alonso, “a dogmatização do ateísmo tende a fazer da revolução uma alternativa confessional, e portanto se faz sentir fundamentalmente em formas de discriminação ideológica” (ALONSO, 1997, p.22).

¹⁰⁶ “Nos dez primeiros anos posteriores a 59, abandonaram o país ao redor de 70% dos pastores, entre eles quase a totalidade de estrangeiros” (MASSÓN, 2006, p.32).

Cuba, colocou-se em prática o Plan Cuba e organizou-se posteriormente o Concílio Cubano de Igrejas Evangélicas (CCIE).

A respeito das religiões cubanas de origem africana se durante a república neocolonial (1902-1958) existiram discriminações, que se materializaram no código penal que estabelecia como delito complementar a “prática de formas religiosas de origem africana” (<http://benedictocuba.cubaminrex.cu>), com a Revolução essa parte do código foi eliminada e elas tiveram o mesmo tratamento, pelo Estado, que as demais religiões (<http://benedictocuba.cubaminrex.cu>).

No entanto, deve-se levar em consideração que imediatamente após a Revolução o Estado cubano ainda pouco se institucionalizara e que em parte da sociedade cubana elas ainda não possuíam grande aceitação, pelo menos declarada, o que fez com que ainda permanecessem as discriminações e marginalização dessas religiões, embora elas fossem acionadas por grande parte da população (CARRANZA, 2011, s/n).

Para a pesquisadora Carmen González Díaz Villegas em “Cuba revolucionária o africano recebeu durante quase 30 anos” um trato e uma adesão clandestina onde se bem que fosse reconhecida “com especial ênfase como um dos componentes principais – ainda que não único – da nação cubana, das crenças dessa origem, parte inseparável da cultura nacional, só se fazia menção tangencialmente¹⁰⁷” (VILLEGAS, 2002, p.14).

Mesmo tendo permissão para existir legalmente, mas ainda sobrevivendo na marginalidade, nesse período essas religiões continuaram sendo um componente do sincretismo dos católicos. Além disso, a peculiaridade dessas expressões e sua capacidade de re-significação podem ser vista pela incorporação das expressões religiosas africanas aos rituais espíritas, de origem kardecistas, em “uma relação fortemente arraigada” que deu origem a correntes distintas de espiritismo (<http://benedictocuba.cubaminrex.cu>).

No entanto, ainda que após a Revolução as religiões de origem africana e as igrejas protestantes tenham conseguido um rearranjo com o regime menos traumático

¹⁰⁷ “As expressões religiosas que se tem estendido em setores populares não se tem oposto como grupo ao processo revolucionário. Seus seguidores majoritariamente tem reacionado em correspondência com aspirações e outros fatores alheios a teorias filosófico-político-religiosas que se tem sistematizado outras formas mais complexas. Tal é o caso das religiões de origem africana, o espiritismo e a religiosidade popular” (CALZADILLA, 2004).

do que foi o da Igreja Católica¹⁰⁸, no período da “institucionalização soviética”, mesmo essas religiões sofreram algum tipo de prejuízo, seja social ou relacionado as suas práticas¹⁰⁹, como, por exemplo, a remoção significativa para o espaço privado das religiões afro-cubanas¹¹⁰.

Para Calzadilla, uma das causas do afastamento acima mencionado das religiões do espaço público e da diminuição da sua força após a Revolução foi a estruturação de um projeto social que comportava uma ação de fortalecimento do Estado que não requeria o recurso metasocial. Onde “para a existência e reprodução do novo modelo social não era imprescindível nem a participação das organizações religiosas (...) nem a legitimação sobre bases do concurso sobrenatural”. Deste modo, para o pesquisador “(...) se acentuava assim um processo de secularização iniciado com o capitalismo”, bem como se “reativava a tradição laica do livre pensamento, do anticlericalismo e da ideologia independentista, com sua expressão constitucional, mas que também se defendia o direito a não ter crenças religiosas e não praticá-las, juntamente ao estabelecido pela lei de escolher o culto de preferência” (CALZADILLA, 2003, p.10-11)

¹⁰⁸ De acordo com Aurélio Alonso “na história do processo revolucionário cubano só se viveu conjunturas conflituosas maiores com duas instituições religiosas: com a Igreja Católica e com as Testemunhas de Jeová. Os efeitos discriminatórios tem sido, sem embargo, mais generalizado (ALONSO, 1997, p.29).

¹⁰⁹ “Um fato nesta época referente a religião, talvez o mais significativo, foi a sensível redução da significação do fenômeno religioso a nível macro-social. Há indicadores que permitem tal afirmação, como a diminuição substancial das comunidades cristãs principalmente pelo abandono do clero e pastorado nacional e sobretudo estrangeiro, também dos membros regulares; uma crise vocacional prolongada; uma menor assistência a atividades de culto e uma redução das solicitações de casamento e outros serviços religiosos. Por outra parte, houve uma contração da presença pública e portanto de possibilidades de divulgação para instituições eclesiais, pela intervenção dos colégios e dos meios de comunicação incluindo ambos em uma perspectiva laica, e uma interrupção da atenção social caritativa com a assunção estatal dessas funções, praticamente exclusiva, com mais recursos e sob outros critérios” (CALZADILLA, 2003, p.9).

¹¹⁰ Para Bobes, “apesar de que não se poder dizer que o catolicismo tivera uma influência significativa na população cubana, não é possível afirmar o mesmo sobre os cultos afrocubanos. Ainda que não existam censos que dêem cifras exatas, é uma opinião compartilhada por muitos analistas que estas formas de religiosidade estão muito estendidas, ainda quando não de maneira ‘militante’. Isto implica que a exclusão dos religiosos, mais que gerar deserções dessas crenças, conseguiu seu ocultamento e desdobramento ao mais privado e íntimo, com o que se somou a consolidação e extensão da dupla moral. As redes de solidariedade e pertença articuladas ao redor de suas práticas e liturgias tem permanecido como espaços de sociabilidade informal e não institucionalizado que operam com uma lógica diferente ao estatal e oficial. Nelas tendem a prevalecer valores menos universalistas e a predominar critérios particularistas definidos por laços e as hierarquias religiosas que originam lealdades parciais e pertenças grupais específicas”. Para M. Castro “se evidencia que muitos adeptos das expressões religiosas de origem africanas ocultavam ou não mostravam suas crenças, como mecanismo para evadir certa rejeição ideopolítica presente a nível social” (BOBES, 2000, p.143).

Com relação a reativação da tradição laica no processo de implementação da estrutura ideológico-governamental da Revolução, o pastor da Igreja Batista Ebenezer e deputado da Assembléia Nacional (2004) e um dos mais destacados líderes religiosos de Cuba Raúl Soarez Ramos, ao falar sobre os conflitos existentes entre a Convenção Batista com a Revolução, listou, entre outros fatores, a conciliação de uma tradição laica ao tipo de doutrinação marxista:

Em Cuba existia desde a época dos próceres da Revolução do século XIX e também no século XX, em alguns líderes revolucionários, uma crítica revolucionária a religião que é a crítica de Martí. Uma crítica que eu, diria hoje, que a Revolução herda, uma crítica martiana, revolucionária, a religião. Que não procura ferir a Igreja, nem os sentimentos religiosos, sim eliminar espaço da Igreja na sociedade. Martí falava de uma nova teologia e de uma nova Igreja para a época nova que podia ocorrer em Cuba a partir do triunfo da Revolução que ele encabeçou. Essa crítica martiana revolucionária foi substituída por uma crítica marxista-leninista a religião, moscoucêntrica, eurocêntrica, manualesca, que não contribuiu (MASSÓN, 2006, 138).

O pesquisador René Cárdenas Medina também fala de “reativação de herança laica”, na qual onde em um conflito de classe e de poder que envolveu setores religiosos logo após 1959 e que conjuntamente com uma postura que reativou a “herança da tradição anticlerical do pensamento cubano”, resultou na colocação em segundo plano do diálogo e da negociação entre igrejas e Estado (MEDINA, 1998, p.8).

Vale destacar ainda que a formação do Partido Comunista de Cuba se deu em 1965, em meio ao processo chamado de institucionalização soviética. Por isso, ele foi edificado sobre uma concepção ideológica marxista-leninista que concebeu como dever dos seus militantes, presente nos estatutos, “lutar contra o obscurantismo religioso, o que se aplicou de forma generalizada, como a não aceitação de crenças” nas fileiras do partido (CALZADILLA, 2004). Ademais, foi-se assimilando o modelo soviético com sua concepção do ateísmo chamado científico, sobre a base de critérios estreitos, dogmáticos e antidialéticos que realmente negavam os princípios filosóficos sobre o que devia sustentar a prática política (IDEM, 2004).

Com relação ao período de sovietação, a realização em 1975 do Primeiro Congresso do Partido Comunista de Cuba serviu para demarcar de modo mais evidente, através das Teses e Resoluções, ratificadas no Segundo Congresso, as concepções atéias do Estado.

Desse período é também a Constituição aprovada em 1976 que estabeleceu o direito à crença e à não crença, não instituiu a moral cristã como oficial e institucionalizou o Estado como ateu. No Artigo 54 da Constituição de 1976 se estabeleceu: "é ilegal e punível opor a fé ou a crença religiosa à Revolução, à educação ou ao cumprimento dos deveres de trabalhar, defender a pátria com as armas, reverenciar seus símbolos e os demais deveres estabelecidos pela Constituição" (CALZADILLA, 2004).

Além disso, ao promulgar-se a Constituição de 1976, a "não discriminação por razões religiosas não é reconhecida no Capítulo V Igualdade, posto que em seu artigo 41 só se estabelece a proscricção e sanção pela lei da discriminação por motivo de raça, sexo e origem nacional. Então se argumentou que tal prescrição não era necessária, ao pressupor que não se produzia na prática social" (IDEM, 2004).

Assim sendo, o governo cubano ao alinhar-se ao modelo soviético, que possuía uma concepção do ateísmo tido como científico, acabou por produzir na sociedade cubana uma série de discriminações, sobretudo informais. Ademais, dado a importância das instituições estatais para a inserção dos indivíduos na estrutura social, a exclusão dos crentes dessa instituição levava a marginalização dos mesmos dentro da sociedade cubana.

De acordo com Velia Cecilia Bobes, "a 'tolerância' e a liberdade de cultos católicos, cristãos e afrocubanos significava, na prática, a marginalização dos crentes, a quem se impedia de ingressar no PCC e na UJC e se limitava seu exercício de algumas profissões como o magistério" (BOBES, 2000, p.142).

Como consequência indireta do processo de institucionalização soviética em Cuba, por exemplo, tem-se um decréscimo, pelo menos institucional, das formas de expressão religiosa e da participação dos crentes, já que o processo de institucionalização gerou uma série de organizações sociais e tarefas que exigiam uma forte e urgente participação dos cidadãos, o que impactou um grupo importante de seus componentes (BERGES, 1997, p.3).

Além de que, em se tratando do protestantismo cubano, as diminuições estavam relacionadas, além dos fatores já mencionados, à migração para os Estados Unidos dos líderes e membros regulares, bem como ao fato de que a Revolução produziu alguma mobilidade social (IBIDEM, 1997, p.3).

No entanto, importante que se destaque que a marginalização e o afastamento da religião da esfera pública não levaram ao desaparecimento da religião em Cuba nem ao ateísmo¹¹¹. Primeiro porque o tipo de religiosidade dos cubanos “não entrava em conflito com os valores socialistas” e, além disso, existem indicativos de que a religião fora exercida nos espaços privados, o que reforçou uma característica da religiosidade cubana que era a de pouca institucionalização (BOBES, 2000, p.78).

Autores indicam também que não houve em Cuba ações anticlericais que outros processos revolucionários presenciaram, além de indicarem que a tradição laica cubana sempre procurou a separação da igreja e do Estado no espaço público (ALONSO, 1997, p.16).

Por mais que alguns pesquisadores apontem que na década de 1970 a relação entre o governo e as religiões, sobretudo a Católica, tenha melhorado (BARÃO, 1998; VILLAÇA, 2010; ALONSO, 1997¹¹²), em outra perspectiva, a situação das discriminações, da impossibilidade de inserção dos religiosos nas organizações e as “exclusões perduraram pelo menos até o final da década de 80 com o processo de Retificação que permitiu uma maior abertura religiosa e acompanhou o crescimento da religiosidade em Cuba” (CALZADILLA, 2004).

6.5 - O Período da Retificação (1986-1991), o Reavivamento Religioso e o Período Especial

As décadas precedentes ao final dos 1980 foram marcadas pela influência do alinhamento soviético que tem sua materialidade nas determinações ateístas legitimadas em 1975 pelo Primeiro Congresso do Partido Comunista de Cuba e pela Constituição de 1976. Contudo, na década de 1980, observa-se um processo de “reanimação da espiritualidade religiosa e da atividade eclesial católica (e religiosa em geral), em oposição às duas décadas precedentes” (ALONSO, 2011).

¹¹¹ Aurélio Alonso analisando dados quantitativos “indica que o ateísmo tampouco chegou a ser majoritário em Cuba, ainda que se figurou durante três décadas como um componente orgânico da ideologia oficial (ALONSO, 1997, p. 87,89).

¹¹² Villaça e Barão possuem posicionamento comum quando mencionam que a relação entre Cuba e a Nicarágua possibilitou uma maior tolerância com os intelectuais católicos, “uma vez que o papel fundamental da Igreja Católica na Revolução Nicaragüense e a circulação de propostas como a Teologia da Libertação, nessa época, contribuíram para uma maior aceitação do chamado ‘católico revolucionário’ (VILLAÇA, 2010, p.189).

O processo a que se dá o nome Reavivamento Religioso inicia-se na segunda metade da década de 80 com a política de Retificação de Erros desenvolvido pelo governo cubano, e posteriormente com Período Especial em Tempos de Crise (1990-1995), momento de maior provação econômico-social já enfrentado em Cuba.

O Reavivamento Religioso cubano se deu não só em termos institucionais, com o crescimento e fortalecimento das religiões e da força dessas, mas, sobretudo no seio da sociedade, onde “especificamente relacionada a sociedade cubana dos anos 90, que atravessa uma profunda crise econômica de notáveis repercussões, é opinião generalizada que se verifica uma explosão religiosa (CALZADILLA, 2000b, p.2).

Para François Houtart, a crise dos 90 que resulta no Reavivamento Religioso, “significa de todas as formas que o sistema político já não tem a possibilidade de cumprir com todas as suas promessas (...) (HOUTART, 2007, p.92), que a estrutura coletiva cubana foi comprometida e que o indivíduo procurou cada vez mais respostas individuais. Segundo Houtart, “sabe-se que quando os indivíduos ou as sociedades não podem resolver seus problemas ao nível material tratam de buscar uma resposta no campo simbólico”, onde a religião cumpre seu papel como “parte desse universo simbólico que faz referência a um ente sobrenatural” (IBIDEM, p.94).

De acordo com Houtart, a medida que as relações econômicas e sociais foram se alterando em Cuba no Período Especial, uma vez que com a crise econômica fora necessário estabelecer além de restrições significativas, elementos de uma economia de mercado, cresceu o caráter competitivo entre os indivíduos. Para ele, “é evidente que em situações de escassez e de dificuldades materiais grandes, a introdução deste tipo de relações tem seu efeito no campo religioso. Os indivíduos buscam uma ajuda, uma proteção, a fim de ter todas as possibilidades do seu lado, igualmente como um alívio para seus sentimentos quando ocorrem fracassos” (HOUTART, 2007, p.97).

Além disso, Houtart considera que na nova configuração da sociedade cubana do Período Especial e após ele, no “campo político (o Partido e o Estado) perdem sua capacidade mobilizadora” (IBIDEM, p.94) e com isso há uma necessidade de auto-legitimação de alguns grupos sociais que necessitam, devido também ao surgimento do mercado, ser reconhecidos. Para ele, “o êxito dos novos movimentos religiosos, especialmente do tipo pentecostal, ou o renascimento dos cultos afrocubanos, sobretudo a Regla de Ocha, respondem a esse tipo de necessidade” (HOUTART, 2007, p.97), sem

contar o fato de que as novas relações econômicas impõe a necessidade do estabelecimento de novas normas éticas.

De acordo com Calzadilla, entre outras razões, no Reavivamento Religioso “não cabe dúvida de que uma parte importante delas reside em dificuldades cotidianas, na insegurança e, portanto, nas necessidades de proteção, consolo, busca de ideais de vida amparados na estabilidade do mundo sobrenatural e, em geral, em uma maior valorização da vida espiritual” (CALZADILLA, 2004).

Para Brenda Carranza, “o espaço físico e afetivo da religião tomou conta dos cidadãos ao incorporar um porquê e um para quê seguir vivendo em condições limite, arrolando o papel mobilizador das crenças religiosas na sociedade cubana à margem do controle do Estado” (CARRANZA, 2011, s/n).

O posicionamento de Carranza vai ao encontro da percepção da pesquisadora Velia Cecília Bobes, que destaca que no Período Especial o fenômeno religioso cresceu e as práticas religiosas de cultos sincréticos e cristãos saíram a luz, bem como aumentou a assistência das atividades católicas. Para ela, há “o crescimento da fé que pode resultar de uma situação social de incerteza e de queda dos parâmetros cognitivos de uma visão de mundo orientada pelo marxismo e o socialismo que tem entrado em crise nessa época” (BOBES, 2000, p.185).

Vale destacar também que os acordos do Partido Comunista de Cuba que eliminaram a discriminação religiosa, pelo menos formalmente, trouxeram à luz pública um comportamento religioso que existiu durante muito tempo no espaço privado. A respeito da efetivação das religiões no espaço público e da maior participação popular, para a pesquisadora Brenda Carranza:

Com o desaparecimento do mundo socialista e o recrudescimento do embargo estadunidense, as instituições religiosas em Cuba retomaram com força sua dimensão socio-caritativa, subsidiando o Estado na tarefa de abastecer comida e outros bens fundamentais. Nesses anos foi fundada a Cáritas-Cuba. No desespero, ao acudir em massa às igrejas, a população ativou publicamente seu capital simbólico tradicional, ressurgindo devoções como as de São Lázaro, Santa Bárbara e São Judas Tadeu. As intensas peregrinações aos santuários colocaram no epicentro das manifestações populares um dos cernes da cubanidade: a “Virgen de la Caridad del Cobre” (CARRANZA, 2011)

Aurélio Alonso sintetiza bem as causas do fenômeno do Reavivamento Religioso, síntese que de alguma maneira abarca todos os fatores mencionados pelos

demais pesquisadores já expostos acima. Para ele, “o renascimento da religiosidade ou o seu retorno a superfície da vida social”, está relacionado a três fatores:

1. No acervo cultural da população cubana existiu sempre uma religiosidade latente, como já foi assinalado, inibida nas últimas décadas por uma escala de valores que privilegiava o ateísmo.
2. a eliminação formal, entre 1991 e 1992, do padrão discriminatório aplicado ao crente no sistema político, com um inquestionável efeito na população com sentimentos religiosos, de alívio da tensão entre fé religiosa e comprometimento sociopolítico.
3. A dimensão extra-econômica da crise sofrida: crise de paradigma, crise de valores, crise existencial, a qual ativa o recurso ao sobrenatural (ALONSO, 1997, p.96).

A pesquisadora Carmem Villegas também concorda com os fatores elencados por Alonso, e considera que “em tempos difíceis, a busca do espiritual se intensifica”, como pode ser visto no início dos noventa, quando, por exemplo, “os cultos populares de origem africana afloraram com uma força e uma densidade de adeptos imprevista”, uma vez que, o “que fora um ‘segredo vergonhoso’ em Cuba republicana, e se convertera em uma parte secundária, por assim dizer, da vida de incontáveis crentes e iniciados, comprometidos com o esforço revolucionário, se converteu em um fenômeno público e em plena expansão na última década do século XX” (VILLEGAS, 2002, p.14).

Os pesquisadores (CALZADILLA, 2000b; CRUZ, 2005; MASSÓN, 2006; BERGES, 1997; BOLÍVAR, 2007) listam um conjunto de indicadores, qualitativos e quantitativos, que demonstram o incremento religioso em Cuba ao final da década de 80 e ao longo da década de 90. Segundo os pesquisadores, pode-se mencionar: o aumento da assistência a cerimônias religiosas, um crescimento de membros de igrejas cristãs, uma maior quantidade de locais de cultos, um crescimento de número de batizados, outros serviços são mais solicitados, cifras mais altas de participantes em festividades mais concorridas, uma maior utilização de signos religiosos visíveis, uma presença mais notável do religioso na arte, uma alta significação da religião no crente (CALZADILLA, 2000b, p.3).

Para as pesquisadoras Ofélia Cruz e Ana Pintado, “do mesmo modo o protestantismo se nutriu com novos membros, casas culto, serviços, maior incidência comunitária e novas correntes” (CRUZ, 2005), onde, no tocante a retomada dos

membros, na segunda metade dos anos 80 “começa a evidenciar-se nos históricos uma certa recuperação” (BERGES, 1997, p.6). Para Calzadilla, no campo protestante se observa com mais clareza em termos quantitativos o Reavivamento Religioso (CALZADILLA, 2000b, p.9).

Ainda com relação ao protestantismo, tem-se nesse período aumentado o número de participação dos protestantes históricos, como aqueles que haviam mantido latentes seu sentimento religioso, e aparecido um número daqueles denominados de “Renovação” (BERGES, 1997, p.6).

A propósito das religiões afrocubanas, houve um fortalecimento da institucionalização das mesmas que até então não tinham caráter tão formalizado. Ademais, elas expandiram-se para outros setores sociais, além daqueles em que já eram fortes e iniciaram um processo de expansão também internacional.

O processo de institucionalização das religiões afrocubanas pode ser visto na formação de organizações e instituições, como a criação da Sociedade Cultural Yoruba, a constituição da Organização de Unidade Abakuá e a Sociedade Ifá Iranlowo (CALZADILLA, 2003, p.16).

Seguindo a tônica do momento, do Reavivamento Religioso, marcado pelo crescimento das religiões dado pela crise do período ou pela saída das religiões do espaço privado, há inclusive um crescimento também do espiritismo.

Calzadilla aponta “dois indicadores do incremento espiritista. Um é o que se tem produzido uma maior relação de espíritas cubanos com agrupações similares no estrangeiro, tanto pela entrada de literatura, como convites a espiritistas cubanos para participação em eventos internacionais. O outro é a tendência manifesta em alguns médiuns da constituição de estruturas centrais que agrupem a distintas organizações (2000b, p.12).

O processo de Reavivamento Religioso alcançou também a religiosidade popular, isso pode ser constatado exemplarmente em fenômenos próprios à mesma, como a visitação a Tumba da Milagrosa, e a visitação ao santuário do Rincón para devoção a São Lázaro.

A propósito do aspecto político institucional da retomada religiosa, sobretudo no que diz respeito ao “reavivamento e o convívio da Igreja com a Revolução” Aurelio Alonso menciona que “o desenvolvimento do posicionamento da Igreja na década de

1980, refletido no documento final do Encontro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), de 1986, tinha sido já um indicativo da recuperação da presença católica” (ALONSO, 2011).

No entanto, vale destacar que na “atualização e regresso” da Igreja Católica, ocorrido após o processo de retificação, esta não pode repetir sua atuação e força do começo da república neocolonial, “porque agora, com a exclusividade do sistema público de educação e a expropriação dos estabelecimentos privados em 1961, o Estado revolucionário despojava a Igreja do principal instrumento de influência” (IDEM, 2011).

A respeito das mudanças políticas ocorridas no Período Especial com a reativação religiosa, em 1991 foi realizado o IV Congresso do Partido Comunista Cubano que entre as decisões adotadas estabeleceu a modificação do estatuto permitindo a aceitação de crentes em suas fileiras, além de uma maior abertura religiosa que foi possibilitada na Reforma Constitucional de 1992, que por sua vez explicitou o caráter laico do Estado e a “desaprovação das discriminações por razões religiosas” (CALZADILLA, 2003, p.17).

Na reforma constitucional de 1992 no artigo 42 do Capítulo VI, constava que "a discriminação por raça, cor de pele, origem nacional, crenças religiosas e qualquer outra lesiva a dignidade humana está proscribida e sancionada por lei". Complementando-a, no Artigo 43 se estabelece que os cidadãos com crenças religiosas são iguais em direito para galgar “segundo méritos e capacidades, a todos os cargos e empregos do Estado, da administração pública e da prestação de serviços” (CALZADILLA, 2004).

A reforma constitucional modificaria ainda “os artigos 41 e 42, os quais originariamente omitiam a proscrição por motivos religiosos, e o artigo 54, referido a liberdade de consciência, e se proporia, a partir daqui, não comprometer o Estado cubano com o ateísmo (ALONSO, 1997, p.62).

A respeito da reforma no Artigo 54 da Constituição de 1976, nela foi eliminada na Constituição de 1992 a parte que constava que o “Estado socialista baseia sua atividade e educa o povo na concepção científica materialista do universo”. Além dessa, entre outras mudanças observa-se que se na Constituição de 1976 se “expressa que o Estado reconhece e garante a liberdade de consciência”, na Constituição de 1992, indica-se que o Estado “reconhece, respeita e garante a liberdade de consciência e de

religião, e o direito de cada um professar qualquer crença religiosa e a praticar, dentro do respeito a lei, o culto de sua preferência”. A Constituição de 1992 reitera que o Estado respeita, reconhece e garante o direito de mudar de crenças religiosas ou de não ter nenhuma (CALZADILLA, 2004).

No decorrer da década de 90 com a consolidação da aceitação formal por parte do Partido Comunista de Cuba das expressões religiosas, aumentou a participação das igrejas em projetos sociais e houve a entrada na Assembléia Nacional de deputados que eram dirigentes evangélicos.

Além disso, como já demonstrado, nesse período houve também um crescimento institucional das igrejas e as efetivações da sua relação com o Estado, onde a década de 90 teve a visita do Papa João Paulo II em 1998, precedida pela ida em 1996 de Fidel Castro ao Vaticano, como um acontecimento que se inseriu dentro dessa atmosfera (ALONSO, 2011).

A respeito da viagem de João Paulo II, ocorrida entre os dias 21 e 25 de janeiro, muitas foram as expectativas sobre as consequências dela, já que alguns observadores esperavam resultados como os obtidos na visita deste a Polônia. Para François Houtart:

A visita do Papa a Cuba não significou uma transformação fundamental na dinâmica das relações entre a Igreja Católica e o Estado, porém se inscreveu na lógica da década, onde, de um lado, a Igreja buscava um espaço ampliado e; por outro, o regime político buscava reconhecimento internacional e apoio interno na difícil circunstância do período especial (HOUTART, 2000, p.12).

Na ocasião da visita de João Paulo II trabalharam juntos, “talvez pela primeira vez, em coordenação e com o mesmo propósito” (ALONSO, 2011) a Igreja e o Estado cubano. Com a visita do Papa, o Vaticano procura uma “possibilidade de cooperação” entre Estado e Igreja Católica.

6.6 - As relações contemporâneas entre religiões, igrejas e Estado (início ano 2000)

Segundo o historiador Richard Gott, uma das intenções do Vaticano ao se aproximar do Estado cubano no final da década de 1990, foi a de procurar reverter o crescimento do protestantismo em Cuba (GOTT, 2006, p.344). No entanto, se nos anos posteriores a visita do Papa dados demonstraram um crescimento até institucional da

Igreja Católica com o aparecimento de novas dioceses, celebrações de missas e procissões em lugares públicos, além do aumento de publicações religiosas¹¹³ (CALZADILLA, 2003), para Richard Gott, “o crescimento do fervor religioso na década de 1990, em Cuba como na América Latina, vinha dos protestantes e não dos católicos. Seitas evangélicas cresciam na ilha. Possivelmente um milhão de protestantes estavam ativos no país nos anos 1990, com cerca de 900 igrejas brotando em todo o território”, quando havia nesse momento 650 igrejas católicas (GOTT, 2006, 344). Outros estudiosos (CALZADILLA, 2000b, ALONSO, 2006 in: MASSÓN, 2006) apontam ainda que o maior crescimento entre os protestantes se dá com relação ao pentecostalismo.

No entanto, enquanto para Calzadilla o protestantismo em Cuba não alcança os níveis da América latina, na Ilha pode-se “falar em pentecostalização do protestantismo cubano, mas não de protestização da sociedade cubana” (2000b, p.9). Para a especialista Juana Berges com relação ao crescimento do protestantismo, ele é atestado por pesquisas que mencionam que indicadores como o surgimento de novos templos e a necessidade do aumento do número de congregações, são algumas das manifestações desse crescimento (BERGES, 1997, p.15).

Um dos fatores do crescimento do protestantismo pode ser visto na fala da pastora batista da igreja O Salvador Gisela Pérez Muñiz, que relata que “existe [depois da década de 90] um ambiente de menos tensão. Já existem pessoas que dizem na rua: ‘te vejo domingo na igreja’, que antes tinham temor de fazer” (MASSÓN, 2006, p.103). A propósito das relações atuais entre Estado e igrejas protestantes, a pesquisadora Caridad Massón indica um amplo desenvolvimento, baseado em uma colaboração mútua.

Segundo o historiador Richard Gott, por mais que se tenha aumentado o número de protestantes em Cuba e recuperado a importância institucional da Igreja Católica, “outros competidores estavam [estão] presentes em Cuba para reivindicar os corações e mentes do povo. O número somado de protestantes e católicos era bem inferior ao daqueles que praticavam várias formas de religião afro-cubana – estimado em mais de 5 milhões” (GOTT, 2006, p.344).

¹¹³ Para Carlos Alberto Barão, nesse momento “o socialismo cubano se prepara[va] para absorver, em caráter estratégico, um novo tipo de relações com os religiosos, e nomeadamente como a Igreja Católica e o Vaticano, dentro de parâmetros que possibilitem a continuidade do objetivos da Etapa de Retificação (1986-1991) (BARÃO, 1998).

Segundo Gott, se o catolicismo não fizera entradas significativas entre a comunidade negra, “a Santeria, o Palo Monte e o Abakuá ainda eram as manifestações espirituais mais importantes” deste segmento (GOTT, 2006, p.345).

No final do século XX e início do século XXI pesquisadores indicam uma expansão significativa das religiões de origem africana (VILLEGAS, 2002, p.14; CARRANZA, 2011), saindo elas do espaço exclusivamente privado. Para Brenda Carranza “dados confirmam um deslocamento: se antigamente muitas das soluções da Regra de Ocha [ou Santeria] eram procuradas na calada da noite, os jovens se permitem a exteriorização pública e a aceitação da religiosidade sincrética como face da cubanidade”(CARRANZA, 2011). Ainda segundo Brenda Carranza:

Nas últimas décadas muitos foram os fatores que permitiram a *santeria* sair do limbo e da discriminação. Destacam-se, entre outros, o incremento da exploração turística em torno da plasticidade estética de suas práticas rituais que passou a ser valorizada na dimensão artístico-cultural — fator essencial a despertar o interesse do estrangeiro na “descoberta” da cultura afrocubana, e, conseqüentemente, gerando divisas e aquecendo a economia formal e informal. Outro elemento que contribui nessa ascensão é a tentativa de esboçar etnograficamente a ortodoxia da *Regla de Ocha*, o que incrementou o interesse de pesquisadores cubanos e estrangeiros por estudos sobre a *santeria*. Simultaneamente, debate-se, nos centros intelectuais, se a *santeria* pode ou não formar parte do conceito de identidade cultural (2011).

No âmbito político, “o ideal comunitário de integração religiosa de confissão Yorubá aproximou seu discurso do projeto identitário do Governo que, em pleno Período Especial consolidou políticas de resgate das raízes africanas, incluiu suas manifestações culturais e alastrou suas expressões religiosas como expressões de cubania” (IDEM, 2011).

A ascensão das religiões Yorubá no espaço cubano está relacionada a um movimento global de revitalização destas religiões que “procura a autenticidade das tradições, o que permite a santeria cubana entrar na égide transnacional de afirmação identitária da religião dos orixás” (CARRANZA, 2011). Além disso,

O incentivo a incorporá-la na esfera artístico-cultural, ultrapassando a redução a folclore, revela a tendência a ser reconhecida como parte integrante do legado cultural não cristão da cubanidade, sobretudo por sua especificidade estética. Sedimenta-se a possibilidade das religiões

afrocubanas serem reconhecidas com estatuto de sistema religioso autônomo que constrói sua cosmovisão em interação simbólica com o catolicismo (CARRANZA, 2011).

Assim, hoje “nessa construção histórico-política, a santeria, adquire expressão de identidade, autoestima e prestígio social para aqueles que se autodeclaram santeros, e concomitante se constitui num fator de relação pragmática com o Governo” onde a santeria sabe da sua capacidade de gerar divisas turísticas e de atrair a comunidade científica internacional e artística, sob a chamada “especificidade cultural cubana” (IDEM, 2011).

Deste modo, devido aos fatores acima mencionados e ao reconhecimento da santeria internacionalmente, ela tem conseguido reivindicar seu estatuto de religião, e conseqüentemente procurar um diálogo com o Estado de um modo mais legítimo, ganhando espaço também em uma suposta correlação de forças com a Igreja Católica em um embate sobre a reivindicação de uma delas ser preferencialmente reconhecida pelo Estado. Deste modo, “dito de outra maneira, se mais de meio século antes a Igreja católica era identificada com a expressão religiosa nacional, hoje essa reivindicação parece se deslocar, de forma geral, para a santeria” (CARRANZA, 2011).

Pelo lado da Igreja Católica, a “tarefa teológica e pastoral não é fácil. Se a interação com as ‘religiões sincréticas’ sempre foi um dilema para a Igreja, atualmente tensiona-se mais devido ao novo componente de estatuto de cidadania cultural. Onde, reconhecer as religiões afrocubanas como sendo totalmente “outra” religião não é só um exercício de alteridade, mas um direito social adquirido” (IDEM, 2011).

Portanto, hoje há uma nova dinâmica na correlação de forças entre catolicismo e religiões afrocubanas, no seio da sociedade e do Estado. O Estado, por sua vez se permite a um maior diálogo com as religiões afrocubanas, em parte devido aos benefícios gerados por essas religiões a ele, e uma maior aproximação com a Igreja Católica, que colabora significativamente com o Estado e com a sociedade cubana através das suas práticas assistências e como mediadora reconhecida.

Assim, no século XXI há um aprofundamento das relações entre Igreja Católica e Estado que possibilita maior abertura e cooperação entre essas instituições. O fato que talvez marque a consolidação do diálogo em 2010 pode ser a libertação de 130 presos

políticos, alguns da chamada “Primavera Negra de 2003”. Libertação nascida de uma mediação da Igreja na figura do Cardeal Ortega¹¹⁴.

Atualmente, em uma atmosfera de regularização na relação entre Estado e Igreja Católica, sendo que esta assume nesse momento um papel de mediadora e interlocutora reconhecida pelo governo, a mesma busca agora a regularização da sua expansão e legitimação na sociedade cubana. Observa-se isso na ampliação das ordens religiosas, no aumento dos templos, na atividade significativa das obras e instituições de caridade. Estas que foram fundamentais no crítico Período Especial em Cuba, como a manutenção por parte da Igreja de um hospital psiquiátrico, além dos vários centros de atenção a idosos. Dentro desse movimento, a visita do Papa Bento XVI foi significativa no que diz respeito a consolidação do estreitamento das relações.

Tanto que um ano antes dela Raul Castro em um “gesto de boa-vontade” relacionado a vinda de Bento XVI, falou em indultar 3000 presos. Uma semana após, no encerramento da procissão da Virgem Caridade do Cobre o Cardeal Ortega rezou para que as reformas anunciadas por Raúl Castro fossem bem sucedidas.

Dessa relação que parece buscar uma abertura ao diálogo, de convívio e de cooperação se deu a visita do Papa Bento XVI a Cuba. Que por sua vez foi recebido com muita expectativa, não só pela Igreja Cubana, mas também pelo governo. Já que tal visita não deixou de ter também uma relação com a procura de estabilidade para as mudanças iniciadas, sobretudo econômicas, pelo governo de Raul Castro e ainda pela busca de reconhecimento internacional e legitimidade, em um momento em que as críticas sofridas pelo regime de não respeito aos direitos humanos e políticos ganhavam uma enorme força dada as discussões causadas pela chamada “Primavera Árabe”.

¹¹⁴ O cardeal Jaime Ortega mesmo tendo mediado essa libertação recebeu críticas por ser conivente com o governo, quanto a isso: “*Folha* - O processo de mediação entre o sr. e o governo cubano com relação aos presos políticos terminou? Como responde aos críticos da negociação?

Jaime Ortega - Nunca compreendi porque criticaram. É a primeira gestão que se dá em questões desse gênero talvez em muito tempo e tornou possível que eles fossem libertados. Para além deles [maridos das Damas de Branco, o chamado "grupo dos 75"], ao todo saíram quase 130 presos que poderiam ter causas muito relacionadas com a política. Não se encerraram as negociações. O governo disse: se apresenta algum caso, vocês me comunicam. Aqui se apresentam muitos casos de presos que não caem já na categoria de presos simplesmente por lutas civis, presos que se chamam pacíficos no sentido que fizeram protestos pacíficos, mas pessoas que cometeram algum tipo de crime, que feriram alguém, que pode ter um sentido político, mas que está marcado por sabotagens, por ações violentas e que feriram pessoas. Nesses casos, eles sabiam desde o início que não seriam incluídos. Não se apresentou nenhum outro. Por isso me chama atenção que governos estrangeiros seguem dizendo: liberem a todos os prisioneiros políticos. Mas não se apresenta essa lista de presos políticos dessa categoria realmente civil, pacífica, de condenações como aquelas que deram início a esse processo que se pode chamar de mediação”. Entrevista Cardeal Jaime Ortega a Folha de S.P.

A expectativa com que foi recebido o Papa podia ser vista nas notícias dadas pelos principais periódicos estatais (como o Granma e a Juventud Rebelde) que chegaram a falar de aprofundamento das relações e afetos populares¹¹⁵, além das já conhecidas matérias que destacam as críticas de qualquer visitante ao bloqueio imposto pelos Estados Unidos.

Na chegada do Papa ao aeroporto o discurso de Raul Castro ilustrou o posicionamento cubano atual com relação a Igreja, onde, sem esquecer de mencionar os ícones da simbologia da Revolução, como Che Guevara, Raul mencionou também palavras de José Martí, que vão ao encontro de uma concepção cristã do homem, além de mencionar Cintío Vitier como um intelectual cristão. Falou do bloqueio a Cuba e de algumas conquistas da Revolução, fez referência a Virgem Caridade do Cobre e citou que a relação entre a Igreja Católica e Estado cubano tem se desenvolvido durante 60 anos em um clima de respeito. Ressaltou ainda o fato da Constituição cubana consagrar o respeito a crença. Finalizou assegurando que “nuestro gobierno y la Iglesia Católica, Apostólica y Romana en Cuba mantenemos buenas relaciones”.

Do lado do Papa, seu discurso de chegada expressou “as profundas raízes cristãs existentes em Cuba”, e teve em comum ao discurso de Raul, a referência a visita de João Paulo II e a menção a Jose Martí e a Virgem. Em outros discursos proferidos em Cuba Bento XVI foi mais enfático ao falar de liberdade e de direitos.

Sobre o entendimento entre Estado e Igreja Católica em Cuba nesta década, abrem-se algumas possibilidades e questionamentos, que vão desde a de uma relação explícita de cooperação ou de “coincidências consensuais no projeto social” até de um entendimento “baseado em uma combinação de respeito e tolerância entre Estado e a instituição civil que com mais sistematicidade problematizou (por não dizer obstaculizou) um acoplamento ordenado do sistema” (ALONSO, 2011).

O pesquisador Aurelio Alonso estabelece esta relação em termos do que ele chama de “normalidade acidentada”, onde ele considera que:

deveríamos falar de uma normalidade acidentada. Ainda que de nenhuma maneira caracterizada pelo imobilismo: a multiplicação de canais de entendimento entre o catolicismo e as complicadas dinâmicas socioeconômicas do sistema são evidentes. E explicam a

¹¹⁵ Juventud Rebelde (23/03/2012 e 16/03/2012).

aceitação por parte do governo, em 2010, do papel de mediador do cardeal (representando a Igreja) para que manifestações de oposição fossem toleradas, e também para que se produzisse uma solução na libertação de presos processados por ações de oposição ativa violando a legalidade vigente. No Informe central com o qual foi inaugurado o VI Congresso do PCC, Raúl Castro aludiu a essa mediação afirmando: ‘efetuamos isto no marco de um diálogo de respeito mútuo, lealdade e transparência com a alta hierarquia da Igreja Católica... (ALONSO, 2011).

Hoje há uma atmosfera de aceitação da Igreja Católica por parte do governo, até por conta do papel de mediadora, como já foi citado acima. O principal representante da Igreja em Cuba e conseqüentemente o principal mediador, Cardeal Jaime Ortega, ao ser perguntado sobre as relações entre a Igreja e o governo cubano respondeu da seguinte maneira:

Começou a melhorar na década de 80. Pouco a pouco, lentamente, foram sendo abandonados os esquemas muito soviéticos, mas que perduraram praticamente até os nossos dias. Mas sempre dando passos à frente, sem nenhum recuo. A visita do papa João Paulo 2º [em 1998] conseguiu fazer o mundo ver que existia uma igreja em Cuba que poderia reunir, comunicar, convocar, que era viva. A visita deixou uma nova atitude, uma nova percepção de que somos um povo onde há revolucionários, crentes, crentes-revolucionários. Na questão do mercado de trabalho, os católicos sempre tiveram postos de segunda ordem e depois foram ocupando outros lugares, cátedras universitárias, cargos mais proeminentes. É muito interessante o que declarou o presidente Raúl Castro na última sessão da Assembléia Nacional: "Por que não poderia ser ministro alguém que não seja militante do partido?". Há uma espécie de projeção futura de abertura, e já não é um campo somente econômico, mas também em outros campos (entrevista Cardeal Jaime Ortega F.SP 23/02/2012).

Vale destacar que a medida que a Igreja vai conquistando espaço político em Cuba e tendo uma maior voz, vão surgindo impasses com relação aos seus dogmas. Por exemplo, se o Papa Bento XVI deixou claro ser inegociável para a Igreja a aceitação da união de pessoas do mesmo sexo, o uso da camisinha e o aborto, sem contar a dificuldade que a Igreja tem de aceitar as religiões de origem afrocubanas¹¹⁶ e a disputa por espaço com as igrejas evangélicas. Em “Cuba o aborto é legal desde antes da revolução, o divórcio é um dos poucos trâmites rápidos, as relações sexuais fora do

¹¹⁶ “Por sua parte as religiões de origem africanas receberam um tratamento pouco feliz no discurso de João Paulo II, quando expressou que “não podem ser consideradas religiões propriamente ditas, mas como um conjunto de tradições e crenças” e que não podem situar-se ao mesmo nível da católica, ainda que aceitou que “são merecedores de respeito” (Medina, 1998, 14).

matrimônio são massivas, a Saúde Pública promove o uso da camisinha, as operações de sexo são gratuitas e Mariela – a filha do presidente – encabeça a luta por direitos da comunidade LGBT”¹¹⁷ (RAVESBERG, 2012). As religiões afrocubanas crescem significativamente e possuem hoje um status de religião nacional dentro da sociedade e do Estado cubano. As igrejas protestantes, sobretudo as pentecostais, crescem expressivamente.

Segundo Ari Pedro Oro, se na América Latina dados quantitativos mostram a proeminência da Igreja Católica na região, das populações católicas da América Latina, o país com o menor número de católicos é Cuba, sendo também o país que detém o mais alto índice de indivíduos que se declaram sem-religião ou não religiosos (ORO, 2007).

Todavia, autores contrários a informações de que a população cubana não é religiosa indicam que o “povo cubano é um povo majoritariamente religioso”¹¹⁸ [...] porém não majoritariamente católico” (CÉSPEDES, 1999), já que vive uma religiosidade sem adesão a uma instituição determinada. Onde a Igreja Católica tem “alguma ressonância, porém não é uma voz definidora” (IDEM, 1999).

Além disso, em que pese a afirmação de que a Igreja Católica não tem uma voz definidora, em uma sociedade que tem uma religiosidade tida como difusa (CALZADILLA, 2000) e espontânea de práticas não sistemáticas (BERGES, 1997), alguns autores indicam que atualmente a Igreja tem resgatado sua “influência institucional e, ao mesmo tempo, um lugar significativo da demografia religiosa cubana” (Alonso, 2011).

Há também pesquisadores que indicam que o catolicismo continua tendo expressividade entre a população cubana, devido ao fato de ter em sua base uma religiosidade popular que se mistura com a religiosidade sincrética presente no campo religioso cubano, onde no “universo de manifestações religiosas no âmbito popular, que

¹¹⁷ Lembrando que Mariela é criticada por um setor homossexual por monopolizar as discussões que os envolvem em Cuba.

¹¹⁸ Para Aurélio Alonso, a sociedade cubana é religiosa, porém não católica, onde se pode dizer que sua religiosidade é mestiça, como sua composição étnica fundamental e sua configuração cultural também mestiça, onde se pode diferenciar “com nitidez na atualidade (e na história) três conjuntos religiosos prevalentes”: o católico, o protestante, com um crescimento atual mais intenso que o catolicismo, e o afrocubano “representado por três manifestações principais: a Regla de Osha-Ifa (ou santeria), a mais difundida, a Regla Conga (ou palo-monte) e as sociedades Abakuá. Estes cultos não são excludentes entre si (se pode ser santero, palero e abakuá ao mesmo tempo), nem excluem a pertença paralela a outras religiões” (ALONSO, 1997, p.84-85)

desvela uma incessante necessidade das pessoas de se ‘consultarem’, sempre que possível, com vários sistemas religiosos, para criar critérios próprios e interpretar os acontecimentos do momento presente” (CARRANZA, 2011, p.2). A respeito dessa religiosidade popular, para Brenda Carranza:

Às vezes a religiosidade popular é denominada indistintamente de piedade popular, fé popular e religião sincrética. Independente da nomeação, o que caracteriza a noção é sua autonomia diante de referências institucionais como dogmas e normas, com organização e liberdade criativa para incorporar fragmentariamente diversas crenças. Muitos dos crentes da religiosidade popular em Cuba nunca pisaram em um templo, entretanto, autoproclamam-se católicos e ofendem-se se questionada sua identidade (CARRANZA, 2011).

Para a pesquisadora Ofélia Perez Cruz, “o mundo dos devotos populares, não é em absoluto autônomo da instituição católica, como tampouco esses fiéis são dependentes do clero”, pois para ela, “na relativa independência que hierarquia e praticantes assumem, se necessitam e legitimam mutuamente” (CRUZ, 2005, p.6). Segundo a pesquisadora trata-se de uma relação dialética entre a instituição católica e o mundo devocional popular, “em uma dinâmica interação simbólica de sínteses, que incorpora o velho sob novas formas e que em constante transformação, cria sentidos diferentes aos que deram origem” (Cruz, 2005, p.6).

Aurélio Alonso menciona que embora seja uma ficção a primazia católica na religiosidade cubana,

como é sabido, no plano popular as crenças mais difundidas são as nascidas da convergência histórica do culto católico e dos africanos vinculados a culturas Yourubá e Bantú, junto aos espiritismos e manifestações primárias de religiosidade que em rigor não podem tipificar-se como tributárias dessas raízes. A sincretização que dá origem a uma religiosidade popular autoctona surgiu e se arraigou a margem das instituições eclesiásticas, e inclusive sob sua reprovação severa (1997, p.62).

Para Brenda Carranza, “do ponto de vista funcional, a religiosidade popular irriga as matrizes socio-culturais da sociedade cubana” (CARRANZA, 2011).

O posicionamento de Jorge Ramirez Calzadilla vai ao encontro do ponto de vista da pesquisadora Brenda Carranza, no entanto, ele acrescenta que o caráter de religiosidade popular de Cuba faz com que na Ilha não prevaleça uma expressão religiosa sobre outras, e que essa característica enfraqueça a religião na participação do

Estado, uma vez que a “população cubana é majoritariamente crente, mas de uma religiosidade conceitualizada como popular, que interveio sempre na relativa capacidade de mobilização sócio-política das instituições e grupos religiosos” (CALZADILLA, 2004, p.4).

Assim sendo, os traços acima demonstram que o campo religioso cubano apresenta-se muito diverso, com a presença fundante das religiões católica, afrocubanas, espíritas e protestantes, sem contar que ele ainda tem desde igrejas como a Ortodoxa e de mulçumanos, até o Vodú e os movimentos new age, que em alguns casos foram inseridos em práticas e ritos religiosos por alguns santeros e espíritas (BERRIOS, 2006).

Segundo Brenda Carranza, hoje, “mais de 70 nomeações religiosas inscritas nos órgãos oficiais — incluem-se também grupos dos Novos Movimentos Religiosos (New Age) - formam parte desse fascinante leque religioso, que transborda as tradicionais instituições cristãs e as religiões de origem africana”, onde “Investigadores do Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de La Habana (CIPS), reconhecem que, embora essas manifestações minoritárias não marquem tendências, sinalizam configurações multirreligiosas na sociedade, sobretudo na juventude”(CARRANZA, 2011).

Para Calzadilla, a multiplicidade e heterogeneidade que sempre foi marca do campo religioso cubano, além do fato de Cuba ter possuído uma religiosidade do tipo difusa com uma baixa institucionalização, institucionalização esta que tem aumentado apenas nas últimas décadas, determinou a pouca participação institucional das religiões no governo e na política cubana.

A pesquisadora Velia Cecília Bobes observa que o fato das religiões não terem incidido significativamente nos acontecimentos nacionais está relacionado também a heterogeneidade de formas religiosas estabelecidas historicamente, formas que alcançam diferentes graus de elaboração e institucionalização (catolicismo, protestantismo, cultos afrocubanos, espiritismo) (BOBES, 2000, p.79).

Segundo Velia Cecilia Bobes, há na cultura política cubana uma tradição do martírio, do peso da insurgência (revoluções) e “contrastando a isso, e diferente de outros países da América Latina, a religião não tem sido um elemento importante para a

explicação dos comportamentos políticos cubanos. Não tem havido no país guerras religiosas nem movimentos políticos importantes com esta orientação” (IBIDEM, p.78).

A pesquisadora Perez Cruz fala que a religião na sociedade cubana não tem estado no centro da vida social e política do país, sendo que o forte pensamento anticlerical caracteriza o pensamento nacional (CRUZ, 2005, p.5-7) e que por isso “inclusive não se fundou nenhum partido de orientação democrata cristã (BOBES, 2000, p.78).

O pesquisador Jorge Ramírez Calzadilla, afirma que “a direção política do país segue um curso eminentemente laico conservando as linhas de uma projeção secular, ainda que não antireligiosa (...) [bem como] convocatórias a unidade em torno do socialismo e a soberania, reafirmação do caráter laico do Estado,[e] conservação do ensino laico (...) (CALZADILLA, 2000b). Assim sendo, segundo ele:

Os acontecimentos nacionais seguem tendo uma convocatória e um caráter antes de tudo laico. O processo de secularização, iniciado desde antes da inauguração social republicana, faz já mais de um século com diferentes graus de intensidade segundo conjunturas, se tem conservado com mais eficácia enquanto traço fundamental da sociedade (CALZADILLA, 2000b, p.17).

Com relação a laicidade atual do Estado cubano, se a América Latina é considerada uma região majoritariamente cristã, onde a maioria dos seus países fazem referência à invocação de Deus nos preâmbulos das Constituições, Cuba é uma das exceções (ORO, 2007).

Além disso, se nas relações entre Estado e religião na América Latina alguns países possuem regimes de Igrejas de Estado (onde o Estado na sua Constituição mantém um vínculo com a Igreja Católica, como na Argentina, Bolívia e Costa Rica) e outros possuem regimes de separação Igreja e Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica (Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai) Cuba se encontra inserida em um regime de Separação Igreja-Estado, onde se garante a liberdade de cultos, assim como a igualdade entre as religiões (IDEM, 2007).

Deste modo, na Constituição de 2002 no Artigo 8 consta que “o Estado reconhece, respeita e garante a liberdade religiosa”, onde “na república de Cuba, as

instituições religiosas estão separadas do Estado. As distintas crenças e religiões gozam de igual consideração (Constituição da República de Cuba).

No Artigo 55 se estabelece que “o Estado reconhece, respeita e garante a liberdade de consciência e de religião, reconhece, respeita e garante tanto a liberdade de cada cidadão de mudar de crenças religiosas ou não ter nenhuma, e a professar, dentro do respeito a lei, o culto religioso de sua preferência. A lei regula as relações do Estado com as instituições religiosas” (Constituição da República de Cuba).

Assim sendo, pelo menos formalmente o Estado cubano permanece sendo laico. Pesquisadores indicam que mesmo as mudanças ocorridas após o “reavivamento religioso” não foram suficientes para tensionar a laicidade do Estado¹¹⁹. Isto posto, bem como a exposição da trajetória da relação Estado e religião, desde a fundação do Estado, e a constituição do campo religioso, fica concluída a finalidade desse capítulo, que é a de fornecer subsídios para a reflexão heurística das Religiões da Política para o caso cubano

¹¹⁹ A insuficiência se deu porque alguns autores indicam que ao longo da história de Cuba, desde que se iniciou na Ilha a definição de uma consciência nacional (no século XIX) “são influentes correntes antidogmáticas, livrepensadoras, deitas, anticlericais e em menor medida ateístas” (CALZADILLA, 2004) que, como foi tentado mostrar no decorrer desse capítulo, influenciaram de algum modo na formação laica do Estado cubano, sem contar o fato de que devido característica do regime político cubano unipartidário, que concentra parte das suas atribuições políticas nas organizações de massa, que segundo alguns autores são também geridas pelo Estado, há um enfraquecimento da sociedade civil (BOBES, 2000; ZALDÍVAR, 2011; CHAGUACEDA, 2012) que impossibilita que ela possa ainda hoje modificar substancialmente as estruturas do Estado, nesse caso tensionar a laicidade dele. Além disso, como já foi afirmado, autores indicam também que o tipo de campo religioso cubano e sua religiosidade (heterogêneo, difusa, espontâneo, pouco institucionalizada, que embora esteja se modificando, mas ainda não é o suficiente) contribuíram para a pouca participação das religiões nos acontecimentos nacionais (CALZADILLA, 2004, BOBES, 2000) sem contar que se em alguns países as igrejas fundantes colaboraram na formação do Estado, em Cuba mesmo a Igreja Católica sendo a religião exclusiva na colonização, ela por ter possuído uma ação pastoral questionável (BOBES, 2000) e uma baixa participação na vida da maioria da população mais pobre (MEDINA, 1998), se preocupando pouco com suas raízes sociais (HOUTART, 2000) não pode ter sido considerada uma religião que influenciou no tipo de Estado construído em Cuba (CALZADILLA, 2003).

Capítulo 7- Reflexão heurística dos conceitos para o caso cubano

Antes das reflexões sobre o caso cubano tomando como parâmetro a Religião da Política (Religião Civil e Religião Política), torna-se fundamental destacar que esses conceitos, conseqüentemente a utilização heurística deles, só podem ser compreendidos no marco de uma determinada interpretação da secularização, aquela que indica como uma das conseqüências desse processo a transferência do sagrado da esfera religiosa para a esfera política. Ademais, tem-se que compreender que esta interpretação se vincula forçosamente a uma perspectiva funcionalista da religião.

O próprio Sironneau, um dos grandes estudiosos do tema, afirma que as religiões políticas são apenas “equivalentes funcionais das grandes religiões” (SIRONNEAU, 1985, p.271), pois para ele se do ponto de vista funcional as “religiões políticas são religiões análogas às antigas religiões”, do ponto de vista fenomenológico não o são, pois, além de responderem mal às questões “da morte e da sobrevivência”, nas religiões políticas “o significado visado não é mais a plenitude do tempo (a Eternidade, o Nirvana), mas um pálido substitutivo histórico. Não estão abertas¹²⁰, como as antigas religiões, sobre o Grande Tempo (das origens ou da Parousia)” (IBIDEM, p.271)

No entanto, esta demarcação de Sironneau indica a adesão a uma perspectiva funcionalista da religião que foi e é muito questionada, tendo passado por isso por severas críticas.

Entre as críticas sofridas existem aquelas indicadas no primeiro capítulo, das chamadas perspectivas substantivas e fenomenológicas que se opõe aos conceitos de Religião da Política por que elas se propõem a ser religiões sem dar conta da essência da religião, do além, do *pós-mortem* e da existência de Deus.

Além dessas, existem aquelas críticas que contrariam a perspectiva funcionalista, que observa a necessidade de um núcleo “sagrado” para integração social na modernidade. Outras críticas consideram que relativo ao conceito de Religião da Política há ausências de pesquisas empíricas. Existem também críticas que se referem a utilização imprecisa de procedimentos comprobatórios analógicos.

¹²⁰ Para Sironneau “estão fechadas (no sentido bergsoniano) sobre o tempo histórico e profano, que é o tempo da morte: nenhuma outra esperança para a consciência individual senão a de uma hipotética sobrevivência na memória coletiva do povo, da nação, da raça, da classe ou da humanidade” (SIRONNEAU, 1985, p.271).

7.1 - As objeções e as possibilidades da noção de Religião da Política para o caso cubano

7.2 - A crítica substantivista e fenomenológicas ao conceito de Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) e suas limitações teóricas

A respeito das oposições substantivistas e fenomenológicas, essas perspectivas filosófico-teológicas alegam que as Religiões da Política, assim como as demais religiões seculares, não são religiões do ponto de vista substantivo/fenomenológico por não responderem as questões da morte, do sobrenatural, da essência do religioso, e da ausência de Deus¹²¹. Elas apontam uma “originalidade irreduzível” própria da religião, já que “as definições substantivas da religião visam a essência desta” (PIETTE, 1990, p.207-209).

No arcabouço das críticas aos conceitos de Religião Civil e Política, existem críticas que os denomina como pseudo-religiões ou formas modernas de idolatria. Temos inclusive casos como o do teólogo Jürgen Moltmann que considerava a religião política não apenas como um conceito para ser discutido, mas como um perigo existente que deveria ser combatido. Existem ainda autores que os definem como idolatria coletiva, como Sturzo, que considera que esses movimentos denominados de religião civil e política tendo intenção religiosas eficazes são pervertidas por adorar falsos deuses, sendo chamadas por isso de religiões de aluguel e anti-religiões. Esses pontos de vistas contrários aos conceitos em questão consideram que nos dois casos “não lidamos com a religião ‘verdadeira’, mas apenas com um uso político de metáforas, símbolos e rituais de um tipo religioso, a fim de alcançar objetivos utilitaristas” (GENTILE, 2005b, p. 4,11,15)

A respeito das críticas que defendem a existência de uma “essência do religioso”, essa tese é do parecer que considera que defender uma “essência do

¹²¹ Embora não faça parte da nossa perspectiva é interessante lembrarmos a afirmação de Durkheim que diz que “a crença em Deus transcendente não se encontra em todas as religiões”, como por exemplo, o Budismo e o Jainismo (LAZAR, 1994, p.152). Sobre isso, Piette avalia que o Budismo pode ser pensado, assim como outras religiões, “como uma resposta ao problema da morte graças a um além da existência terrestre”. “É nesta perspectiva [substantivista] que J. Freund considera que as religiões tem ‘todas em comum a crença em um além. É evidente, continua ele, que nestas condições Deus não é o fundamento das religiões, mas a fé dos seres humanos em uma sobrevivência, em um além’. A partir dessa definição Sironneau recusa o estatuto de verdadeira religião as ideologias políticas, nazistas e comunistas que escapam à morte” (PIETTE, 1990, p.208).

fenômeno religioso é postular aprioristicamente a realidade do objeto antes que a pesquisa venha a constituí-lo e construí-lo” (CARMURÇA citando FILOROMANO e PRANDI, 2008, p.39).

Assim sendo, essa tese orienta-se por um ponto de vista segundo o qual para “as Ciências Sociais [que é a forma de inserção da pesquisa dentro da discussão sobre religião], um fenômeno que só pode ser apreendido através tanto das mediações teóricas quanto das mediações da realidade (históricas, sociais, culturais, psicológicas)”, (CAMURÇA, 2008, p.39), onde o objeto “religião só pode ser construído, emergir/irromper através de um método e teoria própria (ou articulado interdisciplinarmente) e de suas instâncias de validação (Ciências Sociais, História, Psicologia) e dentro de contextos de realidade (psique, historicidade, sócio-cultural)” (IBIDEM, 39).

Ademais, essa pesquisa aproxima-se da perspectiva defendida por Emilio Gentile que considera que “...a tarefa do historiador [talvez possa-se acrescentar aqui do cientista social da religião] não é dar uma resposta à pergunta sobre a veracidade de um sistema de crença, mas para responder a questões reais da historiografia- porque uma crença surge, de que forma acredita-se nela, como seus axiomas podem influenciar a sociedade e de que forma elas desaparecem” (GENTILE, 2005, p.16).

Além disso, Gentile observa que as limitações dessas perspectivas críticas ao conceito de Religião da Política estão relacionadas aos critérios epistemológicos utilizados por elas, uma vez que leva em conta apenas os atributos “teológicos” da religião, quando poderiam levar em conta outras qualidades, como a sua capacidade de promover coesão.

7.3 - Possibilidades e limites do modelo homológico e sua crítica ao modelo analógico

Estabelecendo uma crítica a algumas conceitualizações de Religião da Política de alguns autores observados até aqui, o pesquisador Albert Piette indica a existência de uma deficiência nas análises de raciocínio analógico desses autores de acordo “com a qual uma atividade secular torna-se uma religião por simples equivalência funcional e

de acordo com uma definição mais ampla e sem alcance discriminativo da religião, ou por aproximação com as categorias do sagrado, Todo outro, etc” (PIETTE, p.1993, p.4).

Na crítica que faz as analogias, Piette opta por uma análise que ele chama de homológica, “que situa a análise ao nível teórico, à investigação das relações e correspondências concretas entre duas atividades, uma religiosa e outra secular” (IDEM, 1990, p.219). Dentro desta perspectiva, Albert Piette desenvolve o conceito de Religiosidades Seculares, onde vê a hipótese de perceber estas religiosidades como a presença, “em uma atividade secular de traços das religiões existentes” (1993, p.5).

Piette indica que as religiosidades seculares são religiões potenciais, inseridas no intervalo, entre as atividades religiosas e seculares, em um processo de oscilação entre as duas dimensões. Elas além de imitarem os traços característicos se regulam em relação às religiões estabelecidas e, por isso, resultam de processos sincréticos ou “bricolados”.

No processo sincrético, o traço religioso constitui um recurso epistemológico, temático, teórico e ritual, com uma função sobretudo cognitiva, legitimadora, distintiva e mobilizadora. Ela resta uma última forma possível de sincretismo: com efeito, uma montagem de traços característicos do religioso, escolhidos e praticados em diferentes atividades seculares, de tal sorte que existe uma religião secular bricolada (PIETTE, 1993, p.123).

Piette observa então diferentes dinâmicas das expressões do que ele chama de religiosidades políticas, que vão desde uma “imbricação das autoridades políticas e religiosas, uma tendo uma carga de controle organizacional sobre a outra”, à uma expressão que cria “um espaço diferenciado em relação ao Estado e a Igreja de acordo com uma simbólica religiosa e cívica específica”, até uma que constitui um universo alternativo de sentido, mas que desenvolve uma sacralização própria do político, tomando emprestado sentido das religiões existentes.

Piette menciona que ao nível de sacralidade os processos sincréticos se apresentam nas seguintes situações: na presença de uma estrutura religiosa temática adicionada a um conteúdo laico, na utilização de um rótulo religioso associado ou transferido de uma forma religiosa sobre um conteúdo laico, no empréstimo de uma forma religiosa organizacional transferida a um conteúdo laico, na anexação de um conteúdo religioso tradicional aos valores políticos e por fim, a absolutização/sacralização de um valor político (PIETTE, 1993, p.40).

Na perspectiva de Piette, esse tipo de análise “ideal-típica”, isto é, a religião como “tipo concreto” de atividade, assim como o político, “cujo conjunto de atributos essenciais constitui um critério unívoco de discriminação, procurando recuperar ao máximo a realidade”, (IDEM, 1990, p.219) permite uma investigação com maior legitimidade epistemológica. Deste modo, no seu trabalho esse autor traça uma tipificação de religião (cristianismo¹²²) e uma tipificação da política, estabelece uma comparação e observa a dinâmica existente entre elas, seja de passagem, empréstimo ou imitação.

Em se tratando de Cuba, após o exame dos meios de reprodução das representações (partido, imprensa, educação e o ritual político público) e das próprias representações, não se encontra nenhuma referência a Deus ou a qualquer religião. Não há na experiência cubana elementos de um suposto sincretismo ou bricolagem com as religiões tradicionais.

Não foi encontrado, nos enunciados do governo, nenhum tipo de empréstimo dos signos religiosos. Os valores políticos propagados pelo Partido são pautados nos comportamentos dos “Heróis” cubanos e na narrativa de uma “população tradicionalmente trabalhadora e revolucionária”. Em nenhum dos casos houve algum tipo de associação a figuras ou símbolos religiosos. Não foi constatado na “observação de campo” do Ato do dia da Rebelião Nacional – 26 de Julho, nenhum traço de empréstimos de elementos religiosos imitativos, tampouco a mobilização de algum elemento religioso tradicional.

Nesse sentido, o único traço de uma suposta associação entre os comportamentos dos heróis cubanos a elementos religiosos foi estabelecido por Fidel Castro, mas em fragmentos de entrevistas particulares (como as que ele deu para Ignacio Ramonet e para Frei Betto) e por Raúl na “fala” de recebimento do Papa Bento XVI. Nas representações analisadas e nos documentos institucionais não há marcas que indiquem que o governo cubano faça tal associação.

Importante mencionar que esse trabalho privilegiou a perspectiva institucional, isso significa que não se pode afirmar que crentes religiosos cubanos compartilhantes das representações do Partido Comunista de Cuba e crédulos nos heróis cubanos não

¹²² A opção pela comparação com o cristianismo se dá, segundo o autor, porque ele procura compreender como o “habitus religioso ocidental se fragmentou e infiltrou parcialmente nas atividades ditas seculares”. (PIETTE, 1990).

possam fazer essas associações e intercambiar os signos. Tanto nas experiências que essa tese se aproximou dos indivíduos cubanos e os ouviu, quanto nas pesquisas sobre o campo religioso, não foram encontrados tais associações ou aproximações.

A respeito da sugestão de Piette de se estabelecer uma tipificação da religião e uma tipificação da política para comparação, vale destacar que a própria caracterização da religiosidade cubana aponta para uma religiosidade que sempre fora pouco institucionalizada, e que apenas nos últimos anos tem experimentado um processo de publicização dos seus ritos e comportamentos.

Vale destacar que o próprio Albert Piette prevê a existência de experiências em que um Estado procurando, pelo menos no início do seu projeto, uma ruptura com as antigas tradições católico-institucionalizadas, busque mobilizar recursos simbólicos que nada tem a ver com as atividades religiosas já existentes, como parece ser o caso cubano. De acordo com Piette, a experiência soviética foi um exemplo em que “a religião marxista e o poder leninista na URSS criam [criavam] uma situação diferente: guerra aberta entre o poder no local da Igreja (com intensidades variáveis), recusa radical do conteúdo e das formas simbólicas das religiões tradicionais” (PIETTE, 1993, p.28).

Nesses casos, Piette sugeria que fossem observadas três questões: “como se estrutura a sacralidade do poder comunista? Sobre qual forma de transcendência esta sacralidade laica pode derivar? Há lugar para um sincretismo laico-cristão?” (IBIDEM, p.28).

No entanto, se a perspectiva aberta por Albert Piette torna-se uma alternativa, não só pela crítica que ele faz ao “arriscado” uso do “método analógico” da Religião Secular, mas pela alternativa metodológica sugerida por ele (homológica), ela possui limitações e sofre severas críticas, uma vez que sua “solução” homológica obriga o seu modelo a ter como base sempre as religiões já constituídas.

Ademais, a maior crítica sofrida por Piette está relacionada ao fato do autor sugerir uma observação de sacralidade, fazendo também Piette da categoria do sagrado o seu centro de interesse e por isso, acabando por se aproximar do raciocínio dos demais autores que operam com a ideia de “sacralizações modernas”(GARCIA, 2005, p.187).

7.4 - A aplicação do conceito de Religião Civil (de Bellah) e o caso de Cuba

Os apontamentos acima dão alguns caminhos para a reflexão do caso cubano sob a óptica da Religião Civil, de Robert Bellah. Este autor escreve sobre a experiência dos Estados Unidos e destaca a dimensão religiosa pública como um dos principais traços dessa experiência, bem como indica a importância da religião na fundação dos Estados Unidos.

Estabelecendo como parâmetro a Religião Civil de Robert Bellah, essa tese afirma que não há uma Religião Civil em Cuba. Isto porque se a perspectiva de Bellah destaca na sua noção de Religião Civil que há certos elementos comuns de orientação religiosa compartilhada na esfera pública, capaz de servir como elemento ordenador. Observou-se que em Cuba, baseado na “trabalho de campo” no Ato do 26 de Julho em Ciego de Ávila, nos enunciados do Estado na educação, na imprensa e nas pesquisas sobre religião na Ilha, não opera uma dimensão religiosa “tradicional” compartilhada pelos indivíduos no espaço público a fim de servir como ordenadora de uma coletividade.

Assim, se para Bellah a singularidade norte-americana seria possuir “elementos comuns de orientação religiosa compartilhados pela maioria dos americanos que desempenharam um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas”, a respeito de Cuba, as pesquisas presentes no capítulo 6 dessa tese sobre o desenvolvimento da religião cubana indicam que as instituições de Cuba não foram edificadas contendo elementos religiosos, pelo contrário os pesquisadores apontam uma relação não determinista entre religião e Estado. A estrutura educacional cubana, assim como o Ato político observado e a imprensa cubana, não demonstram indícios de que foram e são instituições “permeadas” de algum modo por estruturas religiosas “tradicionalis¹²³”.

Ademais, se a dimensão religiosa pública tal como menciona Bellah é “expressa em um conjunto de crenças, símbolos e rituais” que em muitos momentos, como ele destaca, mobiliza o “nome” de Deus. A narrativa cubana, seus símbolos e rituais não o fazem, não foi encontrada nenhuma referência a Deus nos enunciados cubanos, tampouco a qualquer religião específica. Se a soberania da nação norte-americana é atribuída, pelo menos em última instância, a Deus, os enunciados cubanos atribuem a soberania cubana a “identidade” do povo cubano “revolucionário”, aos mambises, na

¹²³ Refere-se aqui as religiões denominacionais institucionalizadas existentes em Cuba.

importância das guerras independentistas, em Martí e na Revolução de 1959 seus atributos essenciais.

Assim sendo, se a narrativa norte-americana possui uma base transcendente e a fundação do Estado está imprescindivelmente vinculada à religião, como destaca Bellah, pesquisas sobre Cuba indicam que a religião não foi fator determinante na edificação do Estado cubano (CALZADILLA, 2000), além disso, a experiência de “re-fundação” do Estado cubano com a Revolução de 1959 foi uma experiência de “re-fundação” sem elementos religiosos “tradicionais”. Pelo contrário, em seu início houve uma ruptura com as religiões tradicionais.

Com relação a base transcendente na constituição dos valores formativos, entre os valores enunciados e destacados pela narrativa cubana não se encontra nenhum baseado em algum suporte transcendente ou religioso.

Para o caso de se estabelecer como parâmetro de Religião Civil as definições de outros pesquisadores como Gentile, Wimberley, Rivière e Catroga, é necessário tomá-las em contrates com o conceito de Religião Política. Esta necessidade surge porque uma interpretação das reflexões desses autores leva à ideia de que os conceitos, de Religião Civil e Religião Política, possuem distinções de acordo com o modo como se deu, nas experiências políticas em que eles foram aplicados, a relação entre autoridade e liberdade, a relação entre indivíduo e Estado e a relação entre Estado e religião (GENTILE, 2005b).

Claude Rivière, por exemplo, menciona que há uma distinção entre Religião Civil e Religião Política, que destaca que “os regimes autoritários que fazem do político uma religião (Religião Política), e os regimes democráticos que utilizam as religiões como elemento de sustentação do político (Religião Civil)” (1988, p.144). Um exemplo desta diferenciação, segundo Rivière, foi estabelecido por R.C. Winberley onde:

[a] distinção entre religião política e civil, realizada por R.C.Wimberley, seria delineada através de três traços principais: 1- nas religiões políticas, o elemento religioso estaria contido na sacralização da ordem política existente; nas religiões civis, ele seria proveniente de um laço entre essa ordem e um poder transcendente, na base das crenças religiosas variadas professadas por essa sociedade; 2- nas religiões políticas, o poder afirmaria sua autoridade, não apenas no domínio político, mas em toda a vida social; nas religiões civis, o poder limitar-se-ia ao domínio político; 3- nas religiões políticas, existiria um sistema específico de valor e de normas; nas religiões

civis, seu conteúdo teria tal nível de generalidade que não entraria em conflito nem com as religiões, nem com as normas políticas. (RIVIÈRE, 1989, p.144).

No caminho da distinção entre os dois conceitos, sobretudo no tocante aos regimes políticos (democráticos ou totalitários) em que eles emergem, Gentile menciona uma caracterização significativa. Para ele, enquanto a:

Religião civil é uma forma de sacralização de uma entidade política coletiva que não se identifica com a ideologia de um movimento político em particular, afirma a separação entre Igreja e Estado, e, apesar de postular a existência de um ser sobrenatural deisticamente concebido, convive com tradicionais instituições religiosas sem se identificar com qualquer uma confissão religiosa particular, apresentando-se como um credo comum cívico acima dos partidos e confissões. [Que] reconhece uma ampla autonomia tanto para o indivíduo quanto para a coletividade santificada, e geralmente apela para consenso espontâneo para observar os mandamentos da ética pública e a liturgia coletiva.

A religião política,

é uma forma de sacralização da política de caráter exclusivo e integralista. Ele rejeita a coexistência com outras ideologias e movimentos políticos, nega a autonomia do indivíduo no que diz respeito ao coletivo, prescreve a observância obrigatória dos seus mandamentos e participação em seu culto político, e santifica a violência como um braço legítimo da luta contra os inimigos, e como instrumento de regeneração. Ele adota uma atitude hostil em relação a religiões tradicionais institucionalizadas, procurando eliminá-las, ou procurando estabelecer com elas uma relação de coexistência simbiótica, no sentido de que a religião política procura incorporar a religião tradicional dentro de seu próprio sistema de crenças e mitos, atribuindo-lhe um papel subordinado e auxiliar.

Assim sendo, em síntese, a Religião Civil das sociedades demoliberais (termo utilizado pelo pesquisador Fernando Catroga) “não se identifica com qualquer movimento político e partidário particular, ao mesmo tempo que procura respeitar a autonomia do indivíduo dentro da sociedade”, além de consentir “iniciativas próprias da sociedade civil, numa coexistência pacífica com várias ideologias” (CATROGA, 2006, p.138) e com as religiões tradicionais. Sua ação tem como objetivo “a interiorização, o menos coativa possível, de um credo mínimo que visa firmar as relações sociais e o consenso” (IBIDEM, p.138).

Já a Religião Política busca sacralizar uma ideologia, reivindica a posse absoluta da verdade e não aceita conviver com outras ideologias, possuindo uma relação com as religiões tradicionais pouco pacíficas, onde: “aquela, ou procura eliminar estas últimas, ou, mediante acordos tácitos com elas, almeja integrá-las no seu próprio sistema de crenças e de mitos, reservando-lhes uma função meramente subordinada e auxiliar” (CATROGA, p.139).

Observadas as distinções acima, compreende-se que a Religião Civil seria proveniente de um laço entre o poder e um dispositivo transcendente de crenças variadas, onde o poder político estaria limitado ao domínio político. Seu conteúdo, devido ao nível de generalidade, não conflitaria com as normas religiosas nem com outros conteúdos políticos, se configuraria por sacralizar uma entidade política que não se identifica com um movimento político particular apresentando um credo comum cívico acima dos partidos. Ademais, a Religião Civil reconhece uma autonomia para a coletividade, consente iniciativas próprias da sociedade civil, bem como promove uma coexistência pacífica com várias religiões e ideologias.

A respeito da experiência cubana, baseado nas estruturas aqui examinadas (partido, imprensa, educação, ritual político público) e nos enunciados emitidos por essas estruturas, talvez o poder cubano não esteja limitado ao domínio político-público, uma vez que muitas deliberações do Partido cubano buscam determinar comportamentos do domínio privado, como aponta a pesquisadora Velia Bobes (2000). Além disso, devido ao exercício do governo cubano em controlar os meios de reprodução das representações sobre Cuba, seu conteúdo é bem delimitado, exibindo e organizando um conjunto de valores que não permitem nenhum tipo de confrontação ou alternativa no espaço público, sob risco do questionador ser “penalizado”. Assim, a estrutura cubana não permite, pelo menos oficialmente no espaço público, a aceitação de valores que se oponham aos oficiais e conseqüentemente, não permite conteúdos políticos alternativos, até mesmos conteúdos não políticos, que possam concorrer com os valores oficiais.

Ademais, a autoridade política cubana identifica-se com um movimento político particular e monopolizador dos meios de reprodução das representações. As religiões podem se manifestar desde que não contradigam os “enunciados” da narrativa cubana.

Levando em consideração os indicativos acima, formulados a partir do exame das estruturas dos meios de reprodução das representações e dos enunciados emitidos por elas, pode-se considerar que a experiência cubana não se enquadra nos parâmetros

da Religião Civil de Robert Bellah, e se distancia dos parâmetros da Religião Civil mencionada pelos autores supracitados, tendo características que talvez a aproxime da perspectiva de Religião Política mencionada acima por esses mesmos autores.

7.5 - A aplicabilidade do conceito de Religião Política ao modelo comunista em geral e ao caso cubano em particular

A respeito das definições de Religião Política supracitadas, pode-se constatar que os autores indicam que nas experiências políticas em quem elas existem, o poder afirma sua autoridade em todos os âmbitos da vida social, há um sistema específico de valor e normas, o poder político rejeita a coexistência com outras ideologias e movimentos políticos, nega a autonomia do indivíduo no que diz respeito ao coletivo, santifica a violência como um braço legítimo, e em alguns casos é hostil as religiões tradicionais ou busca integrá-las no seu próprio sistema.

Ao interpretar a experiência cubana, pode-se constatar que o poder cubano procura articular sua autoridade em espaços que extrapolam o domínio público, seu sistema de valor é específico com signos próprios e possui dificuldades de coexistência com outros sistemas de valores (por exemplo, identificando pejorativamente de individualista aquele que não compartilha com a “lógica” coletivista) e com outros movimentos políticos, faz da violência contra as ameaças externas e contra as ameaças internas um procedimento legítimo¹²⁴, já que a narrativa da pátria ameaçada pelos Estados Unidos é frequentemente mobilizada e a penalização aos “dissidentes”, chamados de “contra-revolucionários”, é vista como apropriada.

Ademais, mesmo que o Estado cubano já tenha superado o comportamento do período soviético de hostilidade para com as religiões tradicionais, ainda hoje, conforme pesquisas indicadas no capítulo 6, as religiões possuem pouca “voz” na participação diretamente política e permanece a proibição à educação religiosa. Embora o Estado coexista com as religiões tradicionais de um modo que as “aproveita” como instrumento de legitimação do regime, como pode ser visto no papel de mediadora assumido hoje pela Igreja Católica ou em eventos religiosos publicados nos jornais em que as religiões apóiam causas favoráveis ao regime. Exemplo desse último ponto pode ser constatado

¹²⁴ Em um discurso de Raúl Castro no VI Congresso do PCC, ele destaca que o “povo” tem o direito de defender a sua Revolução.

nas matérias do Juventud Rebelde onde grupos espíritas manifestaram seu apoio aos “Cinco Heróis” cubanos presos nos Estados Unidos.

No entanto, o atributo mais enfatizado entre todos os autores que trabalham com a noção de Religião Política é o da sacralização da política. Wimberley fala de “sacralização da ordem política”, Emilio Gentile de “sacralização da política de caráter exclusivo e integralista” e Fernando Catroga menciona que a “Religião Política busca sacralizar uma ideologia”. Jean-Pierre Sironneau, um dos principais teóricos do conceito de Religião Política, menciona que “longe de estar definitivamente dessacralizada a atividade política torna-se suporte de uma nova experiência do sagrado” (1985, p.264).

Segundo Sironneau, há uma sacralização do poder nos Estados Modernos, que pode ser observada no fato desses Estados manterem o monopólio da violência legítima e terem ampliado a extensão das suas funções¹²⁵. Além disto, o aparecimento do Estado-Nação, do surgimento da sociedade de massas onde a “personalização do poder, junto a potência do Estado moderno, é um importante fator de sacralização” (SIRONNEAU, 1985, p.254).

De acordo com o filósofo, a política moderna é o terreno privilegiado do desenvolvimento do sagrado nas sociedades seculares. A esse respeito,

É nela de fato (...), que nossos contemporâneos têm tendência a orientar uma parte de suas aspirações e de suas paixões religiosas para a política, em transformar as ideologias políticas em mitologias e em considerar como figuras heróico-divinas nomes de líderes políticos ou ditadores; a política moderna abunda de fato personagens “sagrados”, figuras terríveis (tremendum) porque, na posse de toda potência do Estado moderno (técnica, militar, psicológica), eles tem uma enorme capacidade de dominar e de destruir, mas ao mesmo tempo consolar (fascinans) porque, para o homem arrancado pela raiz, posto nos grandes conjuntos industriais e urbanos, eles representam uma Providência capaz de por proteção e segurança; é a política a forma dos ídolos de nosso tempo [...] Nela que ele detecta mais facilmente as expressões tradicionais da religião, aquela do mito e do rito, da comunicação e da fé; é ela que assume a mesma função de legitimação da ordem social que caberia a religião (SIRONNEAU in: GENTILE, 2005b, 54).

Para Sironneau, a absolutização do político possibilitou uma transferência para esta esfera de procedimentos e anseios que faziam parte da esfera religiosa, onde “há

¹²⁵ Novas funções do Estado nas Sociedades Industriais, conforme Sironneau, função de educação, função de cultura e lazer, função econômica, função social, função jurídica, função administrativa, função de gestão de transportes públicos, função de defesa nacional e da ordem interna. (SIRONNEAU, 1982, 253).

transferências de aspirações (fé), de representações (mitos), de comportamentos (ritos) da esfera religiosa para a esfera política” (SIRONNEAU, 1985, p.272).

Assim sendo, Sironneau se aproxima da perspectiva que interpreta a “sacralização” dos movimentos não religiosos ou do Estado como uma espécie de necessidade de supressão de dívida de sentido aberta na modernidade.

Com relação à sacralização da política, para o estudioso dos conceitos aqui tratados, Emilio Gentile¹²⁶, ela surge em um momento em que,

Com a afirmação, na época moderna, da superioridade da soberania nacional, a laicização da cultura, a perda da hegemonia espiritual da Igreja sobre o Estado e da sociedade e, de fato, com a separação da Igreja e do Estado, mas também o triunfo do princípio da soberania popular e o nascimento da política de massa, a relação entre esfera religiosa e esfera política, o poder do sagrado, evolui e entra em uma nova fase que deu nascimento ao fenômeno da sacralização da política (GENTILE, 2005b, p.15).

Segundo Gentile, a sacralização da política “não se refere à mobilização política das religiões tradicionais, mas às modernas ideologias e movimentos políticos que adaptaram hábitos religiosos para fins seculares”, resultando em “uma ‘metamorfose do sagrado’, isto é, no aumento nas sociedades modernas, mesmo as mais avançadas, de novas formas de sacralização, independente de religiões tradicionais, que envolveram a vida pública e política, como é o caso da religião civil e religião política” (2005). Para Gentile:

A sacralização da política se manifesta na forma como o ideal da política foi concebido, vivido e representado por seus seguidores, em seu estilo de vida, bem como em suas atitudes para com os adversários e ideais opostos. Movimentos políticos modernos são transformados em religiões seculares quando: (a) definem o sentido da vida e fins últimos da existência humana; (b) formalizam os mandamentos de uma ética pública, à qual todos os membros destes movimentos devem aderir, e (c) dão importância absoluta para uma dramatização mítica e simbólica em sua interpretação da história e da realidade, criando

¹²⁶ O estudioso dos conceitos Emilio Gentile dedicou seus estudos ao fascismo: De acordo com ele, “nós designamos o fascismo como o protótipo das religiões políticas do século XX. O fascismo foi, com efeito, o primeiro movimento totalitário do século XX que: a) se afirma abertamente como religião política, garantindo através de militantismo individual e coletivo a hegemonia da fé, fabricando explicitamente o apelo, contrariamente as ideologias racionalistas, ao irracional como força de mobilização política; b) transporta ao poder o pensamento mítico, considerado como a única forma de cultura política coletiva adaptada as massas, incapazes, por natureza, de alcançar de alguma forma o autogoverno; c) consagra a figura do chefe carismático como interprete da consciência nacional e pivô do Estado totalitário; d) prescreve um código de preceitos éticos para o cidadão e institui uma liturgia política coletiva visando a celebração e deificação dos Estado e o culto ao chefe (GENTILE, 2005b, p. 89).

assim a sua "história sagrada" própria, consubstanciada na nação, o estado ou o partido, e ligada à existência de um 'povo escolhido', que foram glorificados como a força regeneradora da humanidade (GENTILE, 2005).

Os critérios de Gentile para observar a sacralização da política estão relacionados ao fato dos movimentos políticos adaptarem hábitos religiosos para fins seculares, onde esses movimentos suprimam as aspirações religiosas no âmbito político, utilizando para isso mitologias políticas e figuras heróico-divinas.

Gentile considera que nesses movimentos políticos que tem a função de legitimação social, é possível encontrar as expressões tradicionais da religião. Além disso, para ele os movimentos políticos são religiosos quando definem o sentido da existência e o fim último, formalizam os mandamentos de uma ética pública, criam uma interpretação da história baseada em elementos estatais sagrados. Gentile observa tais traços na experiência comunista-soviética, e nos outros regimes comunistas que se apóiam na mesma estrutura.

De acordo com Gentile, todos os regimes comunistas defendem o monopólio do poder e da verdade graças ao aparelho policial e a intransigente proteção a ortodoxia ideológica, sustentados por uma inquisição e perseguição constantes aos “opositores”. Perseguição feita em nome “das vidas humanas sacrificadas para o triunfo do comunismo” (GENTILE, 2005b, p.216).

Ainda segundo Gentile, todos os regimes comunistas fazem da sacralização da política um meio para atender seu objetivo último: a realização de uma revolução antropológica e a regeneração da população para criar um “homem novo” (IBIDEM, p.217).

Para ele, “todos os regimes comunistas instituem um sistema obrigatório de crenças, de mitos, de ritos e de símbolos que fazem do partido o único e irrevogável detentor do poder, dogmatizando a ideologia como uma verdade absoluta e indiscutível, glorificando a pátria socialista e impondo um código de mandamentos que dirigem o menor aspecto da existência” (2005b, p.216).

A posição de Gentile em muito se assemelha a de Sironneau. Sironneau também observa que o comunismo satisfaz desejos cognitivos e afetivos dos indivíduos inseridos em determinados tempo e espaço históricos e que é possível encontrar na “experiência comunista, as 4 dimensões características de toda experiência religiosa, aquela do rito, aquela do mito, aquela da comunhão e aquela da fé” (Sironneau, 1982, p.357).

Sironneau destaca a importância do mito e da estrutura milenarista como fator de sacralização. Ele identifica a existência do mito nos sistemas políticos modernos.

Para a compreensão da perenidade do mito na sociedade atual, Sironneau sugere distinguir no mesmo a forma ou o modo de expressão (atributo que certamente tem se modificado ao longo do tempo), as funções¹²⁷ e as estruturas, onde por estruturas entende ele “uma organização estável de símbolos ou de temas (SIRONNEAU, 1985, p.263).

Para Sironneau, a “estrutura, mais que as funções e a forma, assegura a perenidade-persistência do mito. [Pensa ele] que é possível descobrir uma mesma estrutura mítica num mito religioso tradicional, numa ideologia política mais ou menos racionalizada (...)” (IBIDEM, p.263). A respeito da estruturas:

por exemplo, inúmeros mitos, em diversos contextos culturais, apresentam uma estrutura milenarista: no início existiu um estado perfeito do homem e da sociedade (éden primitivo, idade do ouro, pureza original). Depois aconteceu a queda (num estado de derrelição, dejeção, pecado, alienação, escravidão). Mas tal estado não é definitivo, acontecerá uma ruptura brutal (pelo advento de um deus, de um ancestral, de um messias) e, pela insurreição e revolução (luta violenta), o estado de dejeção chegará a seu termo, instaurando-se um novo estado próximo e afim à pureza original (o reino do milênio, ou a terra sem mal, ou a terra prometida) (SIRONNEAU, 1985, p.263).

Com relação a estrutura milenarista, de acordo com Sironneau, “um movimento milenarista pode também fazer emergir, nas representações que o inspiram, inegáveis elementos míticos”. Para ele

Um movimento milenarista é definido pelos seguintes traços: a promessa de uma salvação terrestre e coletiva; promessas e objetivos de caráter ilimitado (outro mundo, outra sociedade, outro tipo de homem); a necessidade de uma ruptura violenta, de uma catástrofe ou de um cataclisma considerado como o decisivo combate que instaurará um mundo transfigurado; uma desproporção máxima entre os fins visados e os meios disponíveis, traço que demarca o milenarismo e a luta política (SIRONNEAU, 1985, p.263).

¹²⁷ São elas: “função cognitiva: diferente da explicação racional, mas incontestável”; função sociológica: “de legitimação da ordem social”; função psicológica: “enquanto expressa os conflitos inconscientes”; função ontológica: “arraigar a condição humana –ordem cósmica e social- num arquétipo transcendente - no sagrado-” (SIRONNEAU, 1985, p.263).

Sironneau, na pesquisa que situa o comunismo leninista-stalinista como uma experiência religiosa, além da dimensão ideológica e mítica, considera fundamental para classificar a experiência comunista como religiosa as dimensões rituais e comunitárias e a fé comunista (SIRONNEAU, 1982, p.357).

Se tratando da dimensão mítica do comunismo leninista-stalinista Sironneau considera que ela foi edificada sobre três bases míticas: “o sub-solo mítico do comunismo pré-marxista, o sub-solo mítico-religioso do pensamento de Marx, as estruturas míticas do leninismo e do stalinismo” (IBIDEM, p.360). A respeito do sub-solo mítico pré-marxista, Sironneau observa-o como tipicamente milenarista, onde opera uma narrativa que atribui uma maldição sobre os ricos e a exigência da sua destruição, uma narrativa que anuncia uma nova sociedade e a ruptura com a sociedade existente; bem como uma que ensaia a realização de um reino melhor através de pequenas comunidades (SIRONNEAU, 1982, p.361).

A propósito do sub-solo mítico-religioso do pensamento de Marx, Sironneau em seu estudo aponta as relações de Marx e Engels com o comunismo “religioso” ou utópico; o alcance do ateísmo de Marx e Engels; a presença de elementos míticos religiosos no marxismo. Sironneau indica como elementos míticos que podem ser tirados do pensamento de Marx: o marxismo como milenarismo, o marxismo como prometeísmo (IBIDEM, p.369).

Já com relação as estruturas míticas do leninismo e do stalinismo, Sironneau observa que “o comunismo stalinista foi construído a partir do marxismo interpretado por Lenin, e nesse sentido integrou os elementos proféticos” (SIRONNEAU, 1982, p.384). Baseado nisso, Sironneau estabelece três pistas para a compreensão da mitologia leninista-stalinista: a tradição milenarista russa (tradição que ele diz ser revolucionária e fortemente marcada por uma tradição messiânica e milenarista), os temas escatológicos e as metamorfoses do “Messias proletário: o proletariado-Partido”.

A respeito dos chamados temas escatológicos da mitologia leninista-stalinista, de acordo com Sironneau, observa-se uma narrativa que evidencia o surgimento do reino comunista, onde “a inevitabilidade do reino comunista se funda sobre a crença e a transcendência de leis históricas, crença racionalmente justificável pela característica científica dessas leis” (IBIDEM, p.392). Além disso, para Sironneau, a URSS é vista como a pátria do socialismo em uma lógica que opera o prometeísmo técnico, e o local

do nascimento da eminente Revolução Mundial, sem contar a lógica que opera do maniqueísmo stalinista e a crença na eminência da Revolução Mundial.

Com relação as metamorfoses do “Messias proletariado: o proletariado-partido”, Sironneau compreende que na narrativa leninista-stalinista pode-se observar que o chamado proletariado tem um papel de transformador, embora só o possa ser através do Partido. Isso se dá porque nessa narrativa o Partido representa o proletariado mais que o próprio proletariado, que é um instrumento privilegiado da Revolução. Além disso, o Partido tende a tornar-se o depositário exclusivo da verdade revolucionária. De acordo com Sironneau, as consequências desse processo são: o partido como lugar do saber e do poder, o partido como expressão ideológica do proletariado (o “Partido como Salvador e Messias”) e a sacralização do partido fundada sobre o papel messiânico do mesmo, que é o depositário único de sentido do universo e da história (SIRONNEAU, 1982, p.414-415).

A respeito do Partido, Sironneau observa que em se tratando da estrutura comunista, pode-se compreendê-lo como uma sociedade religiosa, onde especificamente três formas religiosas podem ser comparadas à organização do Partido: a seita, a organização clerical e a sociedade secreta. Com relação à seita, o Partido pode ser comparado porque igual a ela pratica a seletividade dos indivíduos na adesão, desenvolve uma intensidade de relações superiores às travadas em outros agrupamentos políticos, suscita comportamentos rigorosos e disciplinados, funda-se sobre uma convicção absoluta de seus membros, reivindica uma ruptura total com o passado (IBIDEM p.420).

Com relação a comparação do Partido com a organização clerical, observa-se em comum o fato da entrada assemelhar-se a um batismo, o fato do Partido possuir uma espécie de catecismo, através do qual o indivíduo deve ser preparado. Fazer parte dessas instituições requer sempre uma preparação especial, que depois se constituirá em uma promoção social, intelectual e espiritual (SIRONNEAU, 1982, p.421). Já a propósito da comparação do Partido com as sociedades secretas, a aproximação se deve a um certo número de traços comuns, como: 1- a posição hierárquica em função do grau de iniciação, onde o poder é distribuído de acordo com a participação; 2- a divisão dualista do mundo entre os iniciados pertencentes e os não participantes; 3- o papel

desempenhado pelo ritual que incorpora os indivíduos e une os membros dos grupos; 4- o papel desempenhado pelo segredo (IBIDEM, p. 423).

A respeito do último elemento, a regra do segredo, o antropólogo Rubem César Fernandes, em um trabalho em que ele busca um raciocínio da caracterização do stalinismo como religião, também observa esta regra, onde os envolvidos com o partido discutiam as decisões em segredo e só externavam as decisões com certezas unânimes ou com debates fictícios, como um traço dessa religiosidade (FERNANDES, 1977, p.65). Nesse processo, para Rubem César:

O formalismo do ritual (“verdadeiro” é o aprovado em plenário) carece por si mesmo de substância. Para que ganhe o poder de convicção é preciso que seja dramatizado e vitorioso nas situações de conflito (FERNANDES, 1977, p.66).

Entre os procedimentos de Sironneau para a compreensão de uma religião política ele “redige uma tipologia dos fenômenos milenaristas e esclarece de que maneira, sob cinco aspectos, as religiões políticas a ela se incorporam: 1/objetivo: transformar a sociedade inteira; 2/meio: violento; 3/mensagem: de ordem política e social; 4/orientação: o futuro; 5/ grupo visado: os oprimidos (RIVIÈRE, 1988, p.161).

Ademais, de acordo com Sironneau o contexto para o surgimento das Religiões Políticas possui especificidades, onde ele “chega até mesmo a perceber uma situação de engendramento absolutamente análoga à do messianismo”:

1/uma sociedade em desequilíbrio, perturbada em seu funcionamento ou agredida pelo exterior; 2/ frustrações muito fortes, geradoras de angústia; 3/ a existência de uma estrutura mítica milenar comportando os temas da regeneração e da salvação; 4/ a presença de um líder carismático.

Assim como Aron e Gentile, Sironneau também observa que um dos traços da experiência religiosa comunista leninista-stalinista se dá na realização da fé comunista. Talvez o elemento de mais difícil avaliação, uma vez que suas referências de observação mais eficazes possam ser subjetivas. Além disso, Sironneau compreende que nem toda a forma de adesão ao comunismo implica a uma referência de tipo religioso.

Sironneau chama de fé comunista uma adesão total do indivíduo ao que ele crê ser a realidade e a verdade absoluta (SIRONNEAU, 1982, p.454). Para ele a fé

comunista foi religiosa no sentido que ela foi totalizante, ou seja, ela tomou conta de um conjunto de faculdades e da personalidade de um grande número de homens que compartilharam uma crença comum a uma verdade absoluta que era detida pelo Partido. De acordo com Sironneau, “a analogia com a fé religiosa transparece através das seguintes características”: a fé vivida como engajamento total; a fé vivida como rasura da razão; a fé vivida como esperança inerradicável; a ruptura da crença como um drama (IBIDEM, p.455).

De acordo com Sironneau, outros elementos que aproximam a estrutura comunista leninista-stalinista de uma experiência religiosa diz respeito a dimensão ritual e comunal comunista. Para ele, “a ritualização e a comunhão são inseparáveis do culto do partido, o culto a Stalin, as grandes cerimônias coletivas” (1982, p.418).

É de fundamental importância no regime soviético os rituais, pequenos e grandes, no funcionamento da estrutura comunista leninista-stalinista, como demonstra Sironneau. O também estudioso do conceito de Religião Política Claude Rivière menciona que “percebe-se que toda vida do soviético, tanto na família quanto nas aldeias, e não apenas durante as grandes festas de tradição militar e revolucionária, está instruída pelo político e traduzida de maneira próxima aos ofícios religiosos”(RIVIÈRE, 1988, p.98). Há a presença de ritos que colaboram na socialização e na delimitação da esfera privada, com ritos políticos intercalados a ritos familiares e estudantis.

Ritos que mesmo não sendo diretamente relacionados ao Partido, por estarem relacionados a lógica narrativa também são imprescindíveis, como a louvação do trabalho manual, que se comemora no primeiro de Maio em uma grande liturgia.

Os grandes ritos servem principalmente para o reforço do Partido e no caso da URSS, do culto que se fazia ao líder máximo Stálin. A esse respeito, Sironneau menciona o modelo basicamente constante das grandes liturgias soviéticas:

No decorrer das cerimônias para a glória de Stálin, foi desvelado o essencial do ritual comunista: por um lado era realizadas reuniões de todo tipo, com proliferação dos discursos usuais, repetição de slogans, entrega de medalhas; por outro lado grandes reuniões de massa utilizavam símbolos (bandeira vermelha, foice e martelo, estrelas), retratos gigantescos e flâmulas; sucediam-se os desfiles, de jovens e de adultos, de homens e de mulheres, de trabalhadores de diversos corpos de ofícios, de soldados e de esportistas, o conjunto acompanhado por música, cantos, impecáveis movimentos de grupo,

paradas gigantescas, uniformes rutilantes ou imensas projeções luminosas (SIRONNEAU, 1982, p.449).

À guisa de comparação, como foi exibido no capítulo 5, o regime cubano também tem na ritualização das suas atividades políticas cotidianas com procedimentos determinados pelo Partido Comunista de Cuba, um dos seus principais elementos. Além disso, o regime aparelha sua macro organização, demarcando os eventos anuais que mobilizam os enunciados do regime. O Ato do 26 de Julho se enquadra dentro dessa atividade.

Como pode ser visto na observação de campo exibida no capítulo 5, houve uma mobilização de símbolos (como a bandeira do Movimento 26 de Julho e as imagens de Fidel Castro e José Martí), a entrega de Diplomas e Bandeiras de emulação as províncias destaques, a exibição de apresentações musicais e de dança com grupos tradicionais demarcando a peculiaridade regional, e a apresentação dos ex-combatentes como os “grandes continuadores de uma tradição e colaboradores para a liberdade cubana”.

O mais importante desse processo, no tocante ao objetivo dessa tese, foi que o Estado/Partido aparelhou toda a estrutura do Ato (rito) e houve a todo momento uma convergência entre a narrativa do Partido Comunista de Cuba com a história pátria que foi observada nos currículos escolares e nas narrativas da imprensa.

Na experiência “etnografada”, a ritualística cubana procurou mobilizar toda a cidade, colocando nas portas das casas cartazes incentivando a ida das pessoas ao Ato. Pessoas que foram “compelidas” no mínimo informalmente a comparecerem devido a necessidade de se mostrarem em público em eventos desse tipo, conforme pode-se pensar do comportamento de alguns participantes.

O Ato presidido pelo Primeiro Secretário do Partido Raúl Castro, foi realizado em local “apropriado”, na Praça Máximo Gómez Baez que compõe a narrativa do Partido, e contou com os vários elementos da simbologia cubana: imagens de Che Guevara, de Martí, de Fidel e de Raúl Castro. Ademais, houve a participação de ex-combatentes de outras localidades e ex-combatentes pertencentes a localidade que foi realizado o Ato, demarcando o caráter universal e particular ao mesmo tempo do regime.

Os discursos efetuados no Ato também mobilizaram a simbologia cubana e acionaram a narrativa do Estado cubano demarcando uma associação entre José Martí e Fidel Castro, bem como enfatizaram a pátria constatemente ameaçada. Embora tenha havido falas que mencionaram a imprescindibilidade do caráter socialista do Estado cubano. Afora esse elemento, o que se percebe é um destaque muito maior aos símbolos nacionalistas do que a narrativa comunista-marxista. Esse parece que tem sido um traço do discurso cubano, traço que fora fortalecido desde o fim da presença dos soviéticos.

Se o ritual é um elemento da experiência religiosa para Sironneau, o regime cubano mesmo com diferenças significativas com relação ao regime soviético, lança mão desse artifício para a validação do seu regime e de seu Partido.

No tocante a utilização do argumento da absolutização do partido único como critério de uma Religião Política, vale destacar, como pode ser observado no capítulo 2, que após o processo chamado de institucionalização aos moldes soviéticos, o governo de Castro reproduziu gradualmente em Cuba a ortodoxia stalinista. Um traço dessa reprodução pode ser observado na Constituição formada nesse período (1976), onde com a colaboração soviética gerou-se “uma estruturação hierárquica da institucionalidade política na qual o papel do partido superava a todas as organizações, institutos estatais e forças armadas; todas elas se subordinavam a aquela” (Bobes, 2000, p.123).

A respeito da absolutização do Partido, na Constituição cubana ele é colocado como aquele que “organiza e orienta os esforços para a construção e avanço da sociedade comunista”. Ele é a instituição que esteve presente em todos os momentos dos embates para libertação de Cuba. Pertencer ao Partido é privilégio daqueles que possuem “condições morais e políticas” e que seguem os valores martianos e dos heróis cubanos (NELIA GARCIA, 2005, p.44). Pertencer ao Partido Comunista de Cuba é de algum modo se colocar como construtor da Revolução e se inserir em uma instituição fundamental em um sistema em que as pessoas necessitam de instituições que as “introduzam” em várias estruturas sociais.

Além disso, como pode-se observar no capítulo 3, vale destacar que para fazer parte do Partido Comunista de Cuba deve-se passar por etapas de “preparação” que podem ir desde a entrada das crianças nos Pioneiros, organização amparada pelo

governo e associada as escolas cubanas que recebem crianças e adolescentes (do 1º a 9º grau), ao desempenho dos jovens na UJC.

A propósito do Partido Comunista de Cuba, mesmo que após o período soviético tenha havido uma transformação no discurso cubano no sentido de recorrer ao nacionalismo, o seu lugar permanece de destaque. Isto pode ser constatado na Constituição após o período soviético que continuou estabelecendo o Partido como martiano e marxista-leninista e força dirigente da sociedade e do Estado.

Com a reativação do discurso nacionalista após a ruptura com a URSS, um dos mecanismos mobilizados pelo governo cubano para garantir a legitimidade do Partido foi a permanência da narrativa de que o PCC era continuação do Partido Revolucionário Cubano fundado em 1892 por José Martí.

A respeito de José Martí, se conforme Sironneau há nas Religiões Políticas a necessidade de culto a um elemento, ele é a figura tomada para “culto” no regime cubano. No entanto, o culto a José Martí é intercalado ao de Fidel Castro e a “Revolução”. Pois, como consta no Estatuto do PCC, constituído do “ideário revolucionário radical de José Martí”, a “ideologia da Revolução Cubana encontra sua mais alta expressão no pensamento e ação do companheiro Fidel Castro Ruz” (Estatuto do Partido Comunista de Cuba).

O personalismo em torno de Fidel Castro foi construído associativamente ao de José Martí uma vez que Fidel é sempre posto como continuador excelente das aspirações de Martí, em um culto na maioria das vezes sutil que intercala ambas as figuras e onde Fidel é uma espécie de porta-voz de José Martí. Esse traço pode ser observado nas associações feitas constatadas nos planos de aula, nos enunciados da imprensa e nos enunciados do Ato “etnografado”. De *outdoors* às falas dos vários participantes do Ato pode-se observar uma identificação entre José Martí e Fidel Castro.

A respeito exclusivamente de Martí, ele é identificado nos jornais como o “amigo” das crianças, como uma figura universal e como um defensor de questões relacionadas ao meio-ambiente.

A respeito de Raúl Castro, o sutil culto a ele é feito quando seu nome é associado aos ex-combatentes e quando se enfatiza que ele foi um dos principais componentes da Revolução. Nesse processo, sua personalidade é evidenciada como um indivíduo que fora desde a época da Revolução exigente e disciplinado. A ênfase nessas

características de Raúl permanecem sendo um dos principais elementos destacados. Atualmente elas foram associadas a uma identidade de um homem moderno, que através da sua personalidade pode ser capaz de efetuar as mudanças necessárias em Cuba, unindo a tradição revolucionária, na qual se encontra inscrito, à modernidade exigida, com toda a disciplina que esse processo pode necessitar.

O culto a personalidade de José Martí e de Fidel Castro, juntamente com os dos demais heróis cubanos, estruturam os valores cubanos desejados pelo Partido e tem na escola pública do Estado um dos seus espaços privilegiados na expansão destes valores.

Na educação cubana “martiana”, como ela é denominada, seus educadores são colocados como continuadores da Revolução. A educação cubana é classificada como uma educação voltada para os chamados sentimentos patrióticos e para os valores que, como já fora mostrado, enfatiza os atributos dos heróis e onde matérias específicas sobre os heróis buscam reforçar a “formação de valores”. Tanto que, conforme consta no capítulo 3, nos objetivos gerais no ensino primário é atribuição da escola contribuir na formação integral do aluno e isso passa por possibilitar a “interiorização dos conhecimentos e orientações valorativas que se refletem gradualmente em seus sentimentos, formas de pensar e comportamentos, de acordo com o sistema de valores e ideais da Revolução” (MONTERO, 2008, p.26). A esse respeito, um fragmento, já inserido no capítulo 3, de um Plano de aula pode ser ilustrativo:

Em primeiro grau se tem selecionado alguns dos fatos mais significativos e as figuras mais relevantes das etapas fundamentais da luta pela liberdade de nosso país, José Martí, Antonio Maceo, Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos e Fidel Castro Ruz, vinculados ao tratamento das efemérides fundamentais. Neste sentido a matéria contribui para a formação de sentimentos patrióticos, de amor e respeito pelos heróis da pátria, de satisfação e orgulho de ser cubano e revolucionário. Se considera que na matéria existe a possibilidade de atender nas crianças a formação das valorações e o reconhecimento das condutas corretas relacionadas fundamentalmente com o processo de formação de hábitos e adoção de padrões morais corretos (Plano de Aulas O Mundo em que Vivemos do Ministério da Educação de Cuba).

Embora em outros momentos da história cubana, quando se procurou instituir o Homem-Novo¹²⁸, o regime cubano tenha se colocado energicamente contra valores que

¹²⁸ Sobretudo no período em que Che Guevara foi um dos líderes do governo cubano a proposta do Homem-Novo era o grande norte valorativo. Para ele, segundo Michael Lowi, “a tarefa suprema e última

não se enquadrassem nos valores determinados para a formação desse Homem-Novo, atualmente o regime ainda estabelece “valores” que devem ser seguidos e que correspondem a “identidade dos heróis cubanos que são reflexos da população”. Ser como Che ainda faz parte do ideário educacional infantil.

Nesse sentido, os valores atualmente reforçados ainda se aproximam do Homem-Novo, “arquetipo que compendiava as virtudes públicas e as privadas-orientado pelo sacrifício, entrega ao trabalho, a austeridade, o envolvimento nos assuntos públicos como dever e o altruísmo” (BOBES, 2000, p.263).

Há nessa narrativa de valorização “mitológica-milenarista” uma construção da identidade cubana, sendo que ela se identifica com o caráter dos seus líderes (Martí, Maceo, Fidel). Ademais, o “povo cubano” é “inventado” e “exposto” como um povo “revolucionário”, que possui um governo revolucionário em um Partido Revolucionário. Esses traços podem ser vistos em um Plano de Aulas do ensino básico (OMQV), que orienta que “no tratamento das efemérides se deve lograr que os alunos se familiarizem com a noção de que a liberdade e a felicidade que hoje temos é resultado da luta do nosso povo”(…) que faz parte de uma tradição que têm José Martí, Antonio Maceo, Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos e Fidel Castro como componentes.

Consoante com a indicação acima, no Estatuto do PCC pode-se ler que “o Partido Comunista de Cuba encarna as heróicas tradições revolucionárias do povo cubano, mantidas muito elevada pelas gerações de lutadores contra o colonialismo espanhol e neo-colonialismo imperialista dos Estados Unidos, e constitui um fiel continuador do Partido Revolucionário Cubano fundado por José Martí para a luta pela independência nacional (...)” (Estatuto do Partido Comunista de Cuba). A respeito da “construção” da identidade do povo cubano, de acordo com Fernando Luís González Mitjás há,

um mito fundador da população e nação cubana que supostamente teria norteado toda sua história e obviamente estaria presente neste momento histórico que corresponde ao processo revolucionário. A meu ver, esta essência que é plantada no imaginário coletivo da ilha possui dois núcleos centrais: o humano e o político. O núcleo humano acredita o povo cubano como um povo sempre austero, justo,

da revolução era criar um homem novo, um homem comunista, negação dialética do indivíduo da sociedade capitalista, transformado em homem-mercadoria alienado, ou capaz de se tornar, graças ao maquinismo imperialista, um animal carniceiro, um ‘homem-lobo’ em uma ‘sociedade de lobos’ (LOWI, 1999, p.42).

esforçado, trabalhador, honrado e outras qualidades semelhantes. Por outro lado o núcleo político concebe a população cubana como naturalmente patriótica, independente, revolucionária e anti-imperialista. Juntos, estes núcleos acabam por criar o que podemos chamar aqui de "identidade revolucionária" do povo cubano. Uma identidade social amplamente coerente com o governo e o sistema social que está sendo imposto, e principalmente congruente com aquilo que se espera de uma população que esteja disposta a fazer o que se lhe peça a fim de conservar e lutar por defender esse novo sistema em formação (MITJÁNS, 2009, p.216).

Vale destacar que, o regime cubano tem dificuldade em aceitar a convivência com outros valores que não os coletivistas propagados pelo Partido. Nesse processo ele caracteriza condutas distintas dos "seus valores" como individualistas e egoístas, chegando aos extremos de denominar os discordantes de "contra-revolucionários" e "gusanos". Nesse sentido, pode ser possível uma aproximação com o conceito de Religião Política, se não na aceção de se falar em absolutização dos valores, pelo menos no sentido, mencionado pelos pesquisadores, de que regimes de religião política têm dificuldades de se relacionar valores distintos aos propagados pelos seus.

A nível discursivo, pode-se interpretar a estrutura da narrativa do regime cubano tomando como referência Sironneau (1982) e a narrativa soviética classificada por ele como uma mitologia milenarista, uma vez que ele compreende que opera nas "enunciações" comunista leninista-stalinista uma estrutura milenarista. De acordo com ela, no início existiu um estado perfeito da sociedade que decaiu e que se levantará após uma ruptura brutal com as estruturas escravizantes pela insurreição e revolução (violenta) de um Messias que instaurará uma sociedade melhor (SIRONNEAU, 1985, p.263).

Em uma interpretação dos enunciados do governo cubano, pode-se observar uma narrativa onde os aborígenes cubanos, assim como os demais povos de outros países, sofreram e sofrem com o surgimento do Imperialismo, que também escravizara os demais povos vindos para Cuba. Observa-se também que os "grandes homens" cubanos e o povo cubano sempre lutaram contra o Imperialismo, iniciando a Revolução nas "guerras mambises" em 1868-1898, passando depois pelas Lutas Revolucionárias (1953-1958) e culminando na Revolução de 1959. Esta Revolução está em andamento e aprimoramento lutando ainda contra o Imperialismo, conforme pode ser observado nos

Conteúdos da Educação Secundária Básica décimo grau, décimo primeiro e décimo segundo grau.

O discurso cubano que estabelece uma “Narrativa da Revolução” conforme indicado acima é tão significativo que matérias que mobilizam esse tipo de “enunciados” são as matérias de maior recorrência nos jornais, juntamente com as matérias que fazem referência a José Martí.

Dentro da atividade de se desenvolver uma narrativa que ligue todas as disputas antiimperialistas em Cuba pelo seu “trabalhador e revolucionário” povo, são “acionados” novos heróis como os “Cinco” (espiões). Nos jornais cubanos, matérias que destacam as injustiças cometidas contra os Cinco Heróis são significativamente recorrentes, bem como elementos sobre eles que aparecem nos Planos de Aula e estiveram presentes nos discursos do Ato do 26 de Julho. O ato de criar uma relação necessária entre diferentes períodos históricos e de enquadrar e interpretar fatos recentes a luz dessa estrutura é um procedimento que se aproxima ao procedimento religioso¹²⁹.

Na narrativa cubana “milénarista”, onde os destaques são dados a José Martí, aos “mambises”, a Castro e a Revolução, ela, a “Revolução”, também é cultuada, vista como um “fim” histórico iniciado com os “mambises” e José Martí, canalizada por Fidel Castro e executada graças a população cubana, que por sua vez é identificada ao patriotismo e como revolucionária. A integração entre Fidel Castro e a Revolução é tão grande que Fidel menciona em entrevista que nunca tivera sofrido um atentado, uma vez que ele argumenta que os atentados sofridos foram contra a Revolução e não contra ele.

A Revolução é vista como um fim histórico com etapas distintas, onde o discurso sobre a Revolução inter-relaciona as várias etapas. Atualmente, tem-se enfatizado o discurso que destaca a necessidade de “converter os erros em vitórias”. Na fala do regime, para a efetuação desse processo, a Revolução conta com o apoio do “bravo povo revolucionário cubano”, como foi enfatizado no discurso lido de Hugo Chávez no Ato do 26 de julho, e como ficou subentendido no discurso de José Ramon Machado Ventura, no mesmo ato. Discurso finalizado por Machado, com uma citação de Fidel Castro, onde afirma que defender o socialismo: é também a arte de realizar o impossível: construir e levar a cabo a Revolução dos humildes, pelos humildes para os humildes, e defendê-la durante meio século da mais poderosa potência que jamais

¹²⁹ Pelo menos na perspectiva de Danièle Hervieu-Léger (LAZAR, 1994,p.159; CAMURÇA, 2003).

existiu” (Discurso do ex-Segundo Secretário do Comitê Central do PCC e ex-Primeiro Vice-presidente dos Conselhos de Estado e de Ministro no Ato do 26 de Julho, em 2011).

Colocadas todas as reflexões comparativas acima, e tomando de modo heurístico como parâmetro para as noções de Religião Política dos autores mencionados, pode-se afirmar semelhanças significativas entre a estrutura cubana e os critérios estabelecidos pelos conceitualizadores da Religião Política.

Observou-se similaridades com relação a estrutura de governo (de partido único que procura possuir o monopólio dos meios de reprodução das representações e das demais instituições existentes), e com relação ao tipo de relação estabelecida com outras ideologias e valores. A nível discursivo, por partilhar semelhanças com o modelo marxista-leninista, embora existam diferenças de conteúdo quando comparado ao caso da URSS, estruturalmente pode-se constatar traços que indiquem que a narrativa do regime cubano se assemelha ao tipo de narrativa mencionada por Sironneau como milenarista. A dinâmica do Partido e o lugar dele na estrutura social cubana também aponta para algumas semelhanças, mais de forma do que de conteúdo, da mencionada sacralização de Sironneau ¹³⁰.

Levando-se em consideração os parâmetros de Sironneau, e de Gentile, que determinam o tipo de sacralização da política que leva a uma Religião Política, pode-se concluir que a experiência cubana possui traços de uma Religião Política. No entanto, vale novamente destacar que essa conceitualização só é possível dentro de uma determinada interpretação da secularização e vinculada a uma perspectiva funcionalista da religião, e que por isso também sofre questionamentos e objeções.

7.6 - Questionamentos que relativizam a visão funcionalista totalizante do conceito de Religião Política

Como já foi mencionado, o âmbito das Religiões da Política (Religião Civil e Religião Política) é a nação, a base teórica é a compreensão durkheimiana da necessidade de uma autoridade moral e de um centro sagrado (GARCIA, 2005, p.130) e

¹³⁰ Uma vez que o regime cubano com a ruptura com relação aos soviéticos passou a destacar seus atributos nacionalistas, deixando em segundo plano os elementos do comunismo marxista-leninista. Ademais, se há uma base milenarista para qualquer narrativa cubana, ela é oriunda do pensamento guevarista - marxista.

do retorno do religioso (PIETTE, 1990, p.207). Os continuadores de Durkheim que trabalham com estes conceitos em questão possuem uma interpretação funcionalista, bem como observam uma sacralização da política.

No entanto, autores como Birnbaum criticam “a pretensão dos funcionalistas de que a sociedade descansa em um consenso moral sobre normas e valores de caráter sagrado que asseguram a integração social” (GARCIA, 2005, p.201/202). Stephen Lukes critica os neo-durkheimianos, como Bellah¹³¹, “por sua noção excessivamente simplista da integração social” (RIVIÈRE, 1988, p.172). Turner também questiona a debilidade das “teorias da religião civil que atribuem a existência de rituais públicos funções integradoras para o sistema social” (GARCIA, 2005, p.204-205).

Na direção dessas apreciações, o crítico a Bellah e ao conceito de Religião Civil R. Fenn “sustenta que não só a religião civil é desnecessária no mundo moderno, mas que também é incapaz de cumprir a função societal como mecanismo que prove a integração social”. Fenn critica a perspectiva de Bellah que observa os Estados Unidos como um todo cultural assim como Durkheim compreendeu a sociedade francesa como “um todo real com existência própria”. O pesquisador, “pelo contrário, assumindo o legado weberiano, R. Fenn sustenta que as sociedades modernas se caracterizam pelo politeísmo e o conflito entre os valores¹³²” (IBIDEM, p.201-202).

A perspectiva dos autores baseados em Weber não reconhece uma necessidade de um núcleo para a integração social nos Estados modernos, uma vez que, do ponto de vista weberiano,

o processo de racionalização dá lugar a um mundo em que a integração social já não é fruto de um consenso sobre valores e normas de caráter religioso. Na modernidade a coordenação das ações sociais pode ser a consequência da dominação política e da coação econômica de um capitalismo que já não necessita de nenhum suporte cultural ou religioso, pois descansa em fundamentos mecânicos. A integração social não necessita, portanto, de um centro sagrado compartilhado (GARCIA, 2005, p.496).

¹³¹ A respeito especificamente de Bellah o pesquisador Bruno Reinhardt faz uma crítica a Bellah no que diz respeito as suas fontes de reflexão, ele observa que “(...) a religião civil opera como uma gramática, cuja finalidade última seria instituir e delimitar o campo das práticas e enunciações autorizadas. Esse aspecto é subvalorizado pela abordagem de Bellah, excessivamente focada em eventos cerimoniais e, portanto, fortemente oficial e mesmo funcionalmente articulada ao problema da ordem ...” (REINHARDT, 2011, p.19).

¹³² Segundo Fenn, “a religião civil não é mais do que a ficção cultural das classes dominantes, que, decidindo falar em nome dos valores da sociedade, estão elaborando uma retórica para favorecer seus interesses particulares. A crítica ao conceito de religião civil toma assim um tom ideológico, ao ser acusados de conservadorismo aqueles que os defendem” (GARCIA, 2005, p.201-202).

Nessa perspectiva, não há sacralização da política no sentido durkheimiano, e a utilização da noção de sagrado pelos teóricos da Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) só pode ser aproveitada como um termo analógico onde seu uso é criticado por ser utilizado apenas por aproximação. No ponto de vista dos críticos aos funcionalistas, as pesquisas sobre os ritos e símbolos políticos não possuem procedimentos adequados para estabelecerem afirmações acerca da função ou efeitos de integração social.

Em que pese a imprescindibilidade desses debates, essa tese não possui elementos que possam contribuir para eles. No máximo ela indica indiretamente pequenos apontamentos que podem servir como subsídios de reflexão, como as pesquisas que observam que em um dos momentos mais críticos e calamitosos de Cuba, o Período Especial, houve uma efervescência e desenvolvimento significativo da procura e das atividades religiosas. Isto talvez signifique que a narrativa política cubana não foi capaz de suprir uma carência humana, em um momento de extrema angústia, que talvez as religiões *tout court* tenham suprido.

Além desse apontamento, um outro relacionado a perspectiva do “duplo-cubano” de Bobes (2000) também pode ser sugestivo. Isto se dá porque esse “duplo” por um lado relativiza a pretensão de uma absolutização dos valores, reforçando os argumentos de uma perspectiva weberiana, por outro indica um certo controle e reconhecimento do Estado no espaço público, sendo que esse controle pode se aproximar ao ponto de vista de autores como Nicolás Guigou. Ele e outros afins entendem a Religião Civil como “luta de classificação, luta simbólica, com seu correlato político e econômico, [que] expressa-se, por meio de representações e práticas que tem justamente como objetivo possuir o monopólio de enunciar e representar a totalidade imaginada da nação, ou seja, uma comunidade imaginada” (GUIGOU, 2000, p.6). Onde:

se há algo de sacralidade neste processo não é porque há na sociedade uma dimensão sempre emergente do sagrado, mas porque deve-se basear no fato de que a mencionada religião tendia, - de forma contraditória e ambivalente- a se postular ao mesmo tempo como representação emblemática de uma totalidade de indivíduos e de ser significativa para todos eles. Sob este ato de imposição (mesmo tratando de uma maioria revolucionária), a nação torna-se, assim, não somente uma associação político-territorial, mas uma comunidade espiritual (GUIGOU, 2000, p.6).

Como o objetivo dessa tese foi o de procurar observar o caráter heurístico dos conceitos, bem como observar se o regime tinha o monopólio dos meios que reproduzem as representações, essa tarefa se dá por concluída.

Se as objeções acima relativizam e questionam a existência de religiões políticas ou civis, ficou evidente nessa tese o papel da “invenção das tradições” como organizador do Estado, bem como o modo como essa invenção foi construída e em torno de quais enunciados.

CONCLUSÃO

Amparada por pesquisas que indicam que o desenvolvimento da dinâmica política cubana após 1959 resultou em uma identificação do Estado com o Partido Comunista de Cuba (capítulo II), essa tese buscou investigar como esse Estado/Partido controla alguns meios de reprodução das representações. Para tal, acionando dispositivos simbólicos utilizados para organizar uma coletividade em torno da “pátria” cubana e dos mecanismos que a sustentam e a compõe. Os meios de reprodução examinados foram: o sistema educativo, a imprensa escrita de massa e a ritualística político-pública cubana, especialmente através de uma observação de campo do Ato do Dia da Rebelião Nacional (26 de Julho). Estes meios ainda são considerados fundamentais no processo de construção das representações e simbologias de qualquer Estado contemporâneo.

Inicialmente, os exames dos meios de reprodução tiveram um duplo objetivo, 1º: o de explicitar que o Estado/PCC dirige os meios de reprodução acima mencionados; 2º: analisar os “enunciados” e as “narrativas” mobilizadas por esses meios na construção das representações. A imprescindibilidade da realização desses empreendimentos se deu porque essa tese buscou refletir heurísticamente sobre a possibilidade de uma Religião da Política para o caso cubano, bem como procurou compreender o processo de “invenção da tradição” cubana e as representações simbólicas que foram capazes de instituir, reforçar e operar na manutenção da organização política cubana (Estado/Partido), seguindo a linha dos aportes utilizados nessa tese (KERTZER, 1998; CAMURÇA, 2008).

Foi possível constatar, após os exames acima mencionados, que o PCC mobiliza nos meios de reprodução das representações uma narrativa em que ele se coloca como continuador do Partido Revolucionário Cubano fundado em 1892 pelo “apóstolo” da independência cubana José Martí. Nesse processo, o PCC cubano diz encarnar as “tradições heróicas do povo cubano” e diz ser a instituição necessária para a sobrevivência da pátria em perigo, constantemente ameaçada, segundo ele, pelos Estados Unidos. Com relação a presença dos EUA nesse “discurso”, enfatiza-se que o Bloqueio Econômico efetuado por ele é responsável por grande parte dos problemas econômicos e sociais de Cuba.

Os jornais cubanos, por exemplo, que sempre publicam destacadamente visitas de governantes de outros países a Cuba, realçam as declarações dos visitantes quando essas criticam o Bloqueio. As críticas ao Bloqueio e aos Estados Unidos ainda são tão significativas, que nas raras aparições na imprensa cubana de “falas religiosas”, elas são usadas para exibir a oposição das igrejas ao Bloqueio Econômico, e para salientar os malefícios trazidos por este. As raríssimas matérias e “discursos religiosos” na imprensa são utilizados para legitimar e mostrar o apoio dos religiosos às causas defendidas pelo regime cubano.

Após os exames supramencionados, constatou-se também a contínua exaltação das qualidades dos “heróis” cubanos (Martí, Maceo, Che, Fidel), dos “valores” da Revolução e da importância da criação de valores morais baseados nos atos e personalidades dos “heróis” cubanos. A necessidade do ensino desses “valores” também foi exaltada. A sistematização do “ensino dessas exaltações” está, inclusive, entre os “objetivos e fins” da Educação Primária cubana e em outros documentos educacionais de Cuba. Ademais, ensinar os alunos a terem um comportamento adequado diante dos símbolos cubanos e um conhecimento da história pátria está entre os objetivos do Modelo de Educação Primária de Cuba e em alguns documentos da Educação Secundária.

Tratando-se da estrutura da educação cubana, exclusivamente pública, desde a sua edificação ela possui um funcionamento submetido ao controle do Estado e é ela, como não podia deixar de ser, uma das principais “reverberadoras” das representações construídas pelo governo. Tais traços existem desde o início da Revolução, com ações como a realização da Campanha de Alfabetização (1961) - que possuía uma “metodologia” que buscava alfabetizar dentro de um programa de “formação dos valores revolucionários” e através da exemplificação “dos comportamentos dos heróis cubanos”.

Outro traço da educação em Cuba que reforça os qualificativos acima citados está relacionado ao fato de Cuba possuir uma administração pública que controla rigidamente todo o processo educacional, atuando na formação dos professores à fiscalização da implementação do currículo nacional obrigatório.

O controle do Estado/Partido dos meios de reprodução se dá também com relação a imprensa escrita de massa, perceptível não só quando a Constituição

estabelece a proibição “do direito a propriedade privada dos meios de comunicação” ou quando se observa estampado na capa do Granma que ele é o Órgão Oficial do Comitê Central do PCC. Mas também quando constata-se imposições organizacionais aos jornalistas em um sistema que opera sob a supervisão do Departamento de Orientação Revolucionária do PCC, e quando analisa-se que os critérios de seleção e de construção das notícias respondem a uma ordem determinada pelo Estado/Partido. Dentro desse processo, as matérias mais recorrentes são aquelas que exaltam José Martí, privilegiam os parceiros de Cuba, como Hugo Chávez e Nicolás Maduro, e constroem uma discursividade onde os atos do passado (como as ações dos mambises) e do presente (como a prisão dos Cinco agentes cubanos pelos EUA) são inseridos dentro de uma mesma narrativa, que coloca todos os fatos como continuidades da Revolução.

A respeito da “Revolução”, ela é um dos “enunciados” mais acionados pelos meios cubanos, vista como um fim histórico, iniciada com os mambises e Martí, realizada por Fidel e executada graças a “forte e trabalhadora” população cubana. À população cubana é criada uma identidade que a qualifica como trabalhadora, austera, naturalmente patriótica, revolucionária, anti-imperialista e guerreira.

O acionamento dos elementos simbólicos autóctones acima mencionados faz parte da parte da reativação das referências nacionalistas ocorrida em Cuba, em contraposição aos elementos soviéticos mobilizados até a queda da URSS. No Ato (rito) foi facilmente perceptível o destaque aos símbolos nacionalistas e aos atributos especificamente locais, embora as raras alusões a Lênin, por exemplo, ainda existam.

No Ato, além da observação da mobilização dos elementos supracitados, e da constatação de que o PCC tinha o controle exclusivo sobre a organização desse rito político, pode-se observar que entre os “discursos” acionados, exibiu-se destacadamente, mesmo que com menos destaque que os nomes de Martí e Fidel, a figura de Raúl Castro. Raúl é exposto como ex-combatente fundamental do 26 de Julho e de Sierra Maestra e como um dos principais componentes da Revolução. Tanto no Ato, quanto em outros espaços, construiu-se uma “imagem” de Raúl como um indivíduo que desde à época da Revolução fora exigente e disciplinado e que potencializou essas características no governo.

Diante do exame dos meios de reprodução das representações e das próprias representações chegou-se à compreensão de que opera em Cuba, pelo menos

institucionalmente, uma dinâmica em que o Estado/Partido controla o sistema educacional, que é exclusivamente público e que tem seus planos e programas decididos e executados centralizadamente. Chegou-se ainda a constatação de uma centralização também dos meios de comunicação, pelo menos os impressos, e dos ritos político-públicos. Uma centralização que determina quais símbolos, “discursos” e narrativas (entre elas uma que “reinventa” o passado), serão mobilizados no processo de “invenção de uma tradição” e de uma simbologia do poder em Cuba.

Conquanto, para além do exercício de compreender como pode ter sido “inventada” a “tradição cubana” e analisar quais elementos a compõe, essa tese procurou refletir de modo heurístico sobre a estrutura cubana sob a óptica dos conceitos de Religião da Política (Religião Civil ou Religião Política). Isto foi necessário porque o modo como o Estado/Partido articulou alguns símbolos e “construiu” a “tradição cubana”, procurando monopolizar e centralizar essa construção, levou alguns participantes e pesquisadores da estrutura cubana a afirmar que ocorre na dinâmica política de Cuba um processo que se assemelha ao comportamento religioso, com direito a sacralizações.

Devido a necessidade de refletir sobre o “comportamento religioso” e a “sacralização” da política cubana através de critérios e conceitos apropriados, delimitou-se os conceitos de Religião da Política (Religião Civil e Religião Política) lançando mão de pesquisadores que trabalharam com os conceitos em diferentes experiências políticas.

Entre esses pesquisadores pode-se mencionar um dos principais pensadores da Religião Civil nos Estados Unidos Robert Bellah, e Emilio Gentile e Jean-Pierre Sironneau que pesquisaram sobre Religião Política na Itália Fascista e na URSS, respectivamente.

Os conceitos acima mencionados, que só têm validade quando compreendidos dentro de uma determinada interpretação da secularização que observa a transferência do sagrado da esfera religiosa para a esfera política, só ganham força inseridos em uma perspectiva funcionalista. Ademais, eles foram diferenciados (Religião Civil e Religião Política) tomando como critério o modo como se deu, nas experiências políticas em que ele foram aplicados, a relação entre autoridade e liberdade, a relação entre indivíduo e

Estado, bem como pela maneira com que o Estado se relacionou com as religiões tradicionais (Gentile, 2005b, p.15).

Devido inclusive a esse último critério de diferenciação, esta tese trouxe um capítulo sobre religião e Estado em Cuba a fim de constatar como se deu e como se dá na Ilha a relação do Estado com as religiões tradicionais.

A respeito da noção de Religião Civil, ela está relacionada a existência de uma “dimensão religiosa pública”, que seria proveniente de um laço entre o poder e um dispositivo transcendente de crenças variadas. Nela haveria uma “sacralização” de uma entidade pública que não se identifica com um movimento particular apresentando um credo comum cívico acima dos partidos e onde o poder político estaria limitado ao domínio público e seu conteúdo político devido a sua generalidade não conflitaria com outros conteúdos políticos.

Observou-se que os atributos necessários à uma religião civil não são compatíveis com a experiência cubana. Não são compatíveis porque Cuba possui um partido único que estabelece normas e valores para o espaço público que além de serem os únicos existentes nos meios de reprodução das representações cubanas, não podem ser questionados ou confrontados. Além disso, o poder cubano não está limitado ao espaço público, deliberando em algumas determinações de domínio privado. O governo cubano não permite conteúdos políticos alternativos e as religiões só possuem espaços para se manifestarem publicamente desde que não confrontem ou concorram com os valores oficiais. Ademais, não há nenhum elemento religioso nos conteúdos simbólicos cubanos, nenhuma analogia religiosa na imprensa, nos documentos educacionais, nem houve algum no rito cubano observado. A associação dos valores cubanos defendidos com os valores religiosos é muito rara e não foi constatada nas representações examinadas, mas em escassas falas de Fidel e Raúl Castro sobre o socialismo.

Mesmo na construção da imagem de José Martí, várias vezes alcunhado como “apóstolo”, não se encontrou associação significativa das qualidades deste às qualidades religiosas ou a elementos religiosos. A respeito de Martí, o destaque na construção da sua “imagem” se dá na sua associação a temas científicos, educacionais e ambientais. Onde Martí aparece como uma espécie de precursor dessas últimas questões e da independência cubana.

Além disso, se a Religião Civil dos Estados Unidos de Robert Bellah está relacionada ao fato dos EUA possuir uma narrativa que destaca uma base transcendente para a fundação do Estado, imprescindivelmente vinculada às religiões tradicionais, no caso cubano a religião não foi fator institucional determinante na edificação do Estado (CALZADILLA, 2000) e a experiência de “re-fundação” das organizações estatais cubanas (após 1959) e das representações relacionadas a elas não conteve a presença dos elementos religiosos tradicionais, tampouco uma narrativa transcendente ou o auxílio das religiões.

Com relação a possibilidade da existência de uma Religião Política, ela está relacionada a afirmação de autoridade nos âmbitos públicos e privados, a um sistema específico de valor e normas, onde o poder político rejeita a coexistência com outros conteúdos e movimentos políticos. Além disso, em uma Religião Política há um monopólio na articulação da narrativa histórica e dos símbolos do Estado, uma estrutura política que privilegia o personalismo e há um “discurso” onde o indivíduo tem sua autonomia negada no que diz respeito ao coletivo, bem como a violência torna-se um elemento legítimo.

A respeito da “Religião Política” selecionada para comparação com o caso cubano, a experiência soviética leninista-stalinista estudada por Sironneau, ela além dos atributos supramencionados necessários, possuiu um culto personalista, principalmente a Stálin, e uma “estrutura” mítico-milenarista, de acordo com o pesquisador Jean-Pierre Sironneau.

A propósito do caso cubano, observou-se que o poder cubano procurou articular sua autoridade em domínios que por vezes extrapolaram o espaço público, seu sistema de valor é específico e não permite confrontações e alternativas, já fez da utilização da ação violenta um procedimento legítimo. O PCC centraliza os meios de reprodução das representações, nesse processo cria uma narrativa que monopoliza e destaca o papel de alguns indivíduos (“heróis”) nos êxitos do Estado cubano. Além disso, o governo mobiliza elementos simbólicos que associam os valores ideais e os comportamentos admiráveis e extraordinários a personagens específicos, como no caso de José Martí e Fidel Castro, e em menor medida de Raúl Castro.

Ademais, mesmo que o personalismo cubano, sobretudo o que já existiu com relação a Fidel, não possa ser equiparado ao stalinista e tenha sido declaradamente

repudiado pelo próprio Fidel, o que se observa é um personalismo oriundo de uma fusão entre Fidel Castro, José Martí, e os valores ideais propagados pela Revolução. A alegação de Fidel Castro de que nunca sofrera um atentado, mas que a Revolução tem sofrido atentados expõe o processo de associação entre ambos. Com relação a esse tipo de recurso, na “imagem” de Fidel Castro, outrora construída, realizada através de uma associação dele com José Martí, Fidel fora colocado/colocou-se como uma espécie de porta-voz de Martí e continuador de um processo iniciado por este, a Revolução.

A respeito da narrativa em torno da Revolução, a afirmação de que ela possui uma estrutura milenarista exigiria um estudo independente. No mínimo pode-se observar que esta narrativa procura ordenar fatos aleatórios dentro de um processo histórico ligando-os em torno do mesmo significado, relacionando passado, presente e futuro, possuindo um fim desejado que dá sentido a todo o processo histórico cubano. Processo histórico iniciado com os aborígenes que foram desrespeitados, pelo imperialismo, que tem sua ruína por conta da interferência do Imperialismo e sua “regeneração” com a Revolução e o combate ao imperialismo.

No sentido acima mencionado, dentro de uma compreensão específica do processo de secularização e no bojo de uma perspectiva funcionalista, pode-se afirmar que a experiência cubana se aproxima significativamente da noção de uma religião política trabalhada por Sironneau, com diferenças com relação a religião política marxista leninista-stalinista soviética, uma vez que em Cuba o “discurso” nacionalista sobrepuja as referências marxistas.

É certo que perspectivas que se opõe à compreensão do processo de secularização acionado pelos estudiosos dos conceitos aqui trabalhados, bem como aquelas que não compartilham com a ideia da necessidade de um núcleo para a integração nos Estados modernos e consideram inadequadas metodologicamente as pesquisas funcionalistas, não reconhecem a afirmação da existência de uma religião política. No entanto, essa pesquisa mesmo reconhecendo a validade dessas oposições não procurou se contrapor a essas perspectivas, uma vez que seu procedimento foi heurístico, isto é, comparativo.

Ademais, vale destacar que a afirmação do monopólio da reprodução das representações não significa a afirmação da homogeneidade na recepção dessas representações. No máximo significa dizer que no espaço público o Estado/Partido

procura organizar uma coletividade com preceitos, normas, valores e símbolos exclusivos. Procura nesse ordenamento possuir o monopólio sobre as narrativas relacionadas ao Estado e a História pátria, reinventando constantemente o passado.

Como outras pesquisas já indicaram (Bobes, 2000), e observações dessa tese rastream pistas (ver: Capítulo 5), o caminho de tentar perceber os comportamentos dos indivíduos na sociedade cubana, bem como a forma como esses apreendem as representações, talvez não possa ser feito em termos antinômicos e dualistas. Ou seja, favoráveis ao governo ou não favoráveis, crédulos nas representações ou não crédulos nas representações. Tal atividade provavelmente se revelaria infecunda, mesmo que exista hoje em Cuba um repertório de comportamentos e recepções alternativos aos estatais, como exibiu Bobes (2000; 2010).

Talvez seja mais adequado observar que os valores e as representações que orientam os comportamentos, sejam eles os valores e representações estatais ou os alternativos aos estatais, estão a disposição e são acionados em momentos e espaços propícios, instituindo lógicas distintas (estatal/alternativa ao estatal) em espaços distintos (espaço público/espaço privado; espaço formal/espaço informal), que se misturam, se acomodam, se ajustam e se completam, restando saber o quanto e até quando os valores e as representações estatais organizarão hegemonicamente o espaço público e formal.

Talvez até já existam por parte dos sujeitos o acionamento aos valores e representações alternativos aos estatais no espaço público, uma vez que houve mudanças mesmo na participação estatal nesse espaço, já que pesquisas indicam que o Estado cubano não é mais capaz de suprir todas as expectativas e demandas da população não só em termos de políticas públicas, mas de ordenação de comportamento. No entanto, isso não necessariamente exclui a função dos valores e representações estatais na ordenação da coletividade cubana, função que pode ser preenchida com novos elementos e representações estatais adaptadas as recentes necessidades. Pesquisas (Bobes, 2010) indicam que o discurso, por exemplo, em torno da justiça social cubana tem se modificado ao longo do tempo.

No tocante as representações, o que se observa atualmente é uma construção que procura dar conta das mudanças hodiernas sem abrir mão do passado, sendo a representação erigida em torno de Raúl emblemática nesse sentido. Pois, se por um lado

a “imagem” dele é atrelada a Revolução e ao fato dele ter sido em ex-combatente na construção da mesma, por outro, ela é associada a exigência e disciplina. Tais características reforçam a idéia de Raúl como um governante, capaz de unir a tradição revolucionária às mudanças e atualizações exigidas pelos novos tempos. Dentro desse processo desde a vestimenta utilizada por Raúl Castro, até o seu comportamento e sua postura em atos e aparições públicas parecem afirmar a nova representação.

Em se tratando das modificações sistemáticas, por mais que se acusem o governo de não promover transformações estruturais, algumas medidas podem ser um indicativo das recentes “alterações”, como a limitação dos mandatos e a escolha de um novo vice-presidente considerado jovem, que não é da geração que lutou na Revolução de 1959, e que teve uma ascensão ao poder marcada por uma trajetória que se iniciou nos primeiros degraus do aparelho partidário (na militância da Unión de Jóvenes Comunistas).

Além disso, se a sociedade cubana transformou-se com as mudanças econômicas advindas da dualidade monetária, da expansão do turismo, das modificações formais da relação entre o Estado e religiões, que resultaram no aumento da institucionalização religiosa em Cuba e na publicização do comportamento religioso. Outras mudanças seguirão com as recentes determinações governamentais como a diminuição das restrições para a saída de cubanos do país, a autorização do mercado atacadista de bens e serviços, a permissão de compra e venda de imóveis e veículos e a transferência de atividades estatais para o setor não estatal.

Os críticos do governo cubano recusam-se a aceitar o termo mudança, alegam que existem apenas reformas com o objetivo de manter o *status quo*. Um outro tipo de críticos fala em fim do socialismo em Cuba. O governo cubano refere-se a ajustes necessários, para correção dos erros e deficiências e para respostas as exigências dos “novos tempos”, além de reiterar a importância da “atualização do modelo econômico a fim de garantir o caráter irreversível do socialismo em Cuba” (conforme discurso de Raúl Castro nas conclusões do VI Congresso do Partido Comunista de Cuba).

Ajustar seus procedimentos e suas representações de acordo com as circunstâncias externas sempre foi um dos traços do comportamento político cubano. Diante disso, reflexões relacionadas a compreensão da dinâmica das acomodações ocorridas, da velocidade dessas acomodações e do modo como nelas o novo e o

tradicional se reajustam, bem como a capacidade que possui o produto desse rearranjo de fazer sentido e de ordenação, tornam-se fundamentais nas posteriores pesquisas sobre Cuba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Aurelio. **Iglesia e política en Cuba revolucionaria**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1997.
- _____. “A Igreja Católica, a política e a sociedade”. **Estudos Avançados**: São Paulo: USP. Vol.25, no. 72.
- _____. Prólogo in: MASSÓN, Caridad. **La Revolución cubana em la vida de pastores y creyentes evangélicos**. La Habana, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2ª Ed.
- ALTMANN, Werner. **O pensamento político e religioso de José Martí**. Cadernos IHU, São Leopoldo, a.2, n.3, 2004.
- ARENAS, Reinaldo. **Antes que anoiteça**. Trad. Irène Cubric. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- ARON, Raymond. **L’avenir dès religions séculières**. Commentaire, 1985.
- AYERBE, Luis Fernando. **A Revolução Cubana**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BACZKO, Bronislaw. Stálin: a fabricação de um carisma. In: **Religião e Sociedade**, 9, 1983.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation, Class Ambiguous Identities**. London: Verso, 1991.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Munis. **De Martí a Fidel: A revolução cubana e a América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BARÃO, Carlos Alberto. **A visita do Papa e o novo lugar da religião na Revolução cubana após a etapa de retificação (1986-1991)**. VIII Encontro Regional de História, ANPUH, 1998.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Relações entre laicidade e religião, considerações sobre uma tensão permanente. In: **Numen**: revista de pesquisa e estudo de religião, Juiz de Fora, v.16, n.1, p.629-652, 2013.

_____. Considerações sobre o rumo da ética e da religiosidade em um mundo flutuante. In: **Teoria e Cultura**. Juiz de Fora: Editora UFJF, v.1. 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2009.

BARREIRA, Irllys. **A construção da política através de ritos citadinos**. Chuvas de Papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BÈJAR, Helena. **Una epoca de frio moral**: la sociologia comunitarista de Robert N. Bellah. In: Reis, p. 77-113. Disponível em <dialnet.unirioja.es/sevlet/fichero_articulo?codigo=760552&orden...> Acesso: 29/04/11

BELLAH. Robert N., Terrenoire Gwen. **La Religion civile en Amérique** (Civil Religion in America). In: Archives dês sciences sociales des religions. n. 35, 1973. pp. 7-22. (<http://www.persee.fr>)

_____. **Comunitarismo ou Liberalismo?** Brasil e Estados Unidos em debate. In: SOUZA, Jessé de. (Org.) O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **A nova consciência religiosa e a crise da modernidade**. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, n.13, vol.2, 1986.

BENITEZ, José. **Jornalismo em Cuba**. Trad. Rodrigo León Contrera. São Paulo: Com/art, 1990.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

BERGES, Juana. El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento. In: **CAMINOS**, Ciudad de la Habana, n.6, p. 4-12, abr./jun. 1997.

BERRIOS, Sonia Jimenez. **New age: ?Nueva opción espiritual?** Editorial Ciencias Sociales-CIPS, publicado em CD Caudales, 2006.

BETTO, Frei. **Fidel e a Religião**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

BIDUSSA, David. A religião da política em Israel. **Revista de Estudos Avançados**, São Paulo 22 (62) 2008.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**: para uma teoria geral da política. São Paulo: Editora Paz e Terra Ltda, 2012.

BOBES, Velia Cecilia. **Los Laberintos de la Imaginación**: repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social em Cuba. México: El colégio de México, 2000.

_____. La utilidad de la virtud: un estudio de la ciudadanía en Cuba. In: **Perfiles Latinoamericanos**, n.7. México, 1995.

_____. Cuba: justicia social, gobernanza e imaginário cidadão. In: **Revista Mexicana de Sociologia**, 72, n.4, 2010.

_____. De la revolución a la movilización, confluencias de la sociedad civil y la democracia en América Latina. In: **ABACO- Revista de Cultura Y Ciencias Sociales**, n.62, Espanha, 2009.

_____. Complejidad y sociedad: cambios de identidad y surgimiento de nuevos actores en la sociedad cubana hacia el fin del milenio. In: **Estudios Sociológicos**, XVIII:52,2000.

BOLÍVAR, Natalia. GONZÁLEZ, Carmen. **Corrientes espirituales en Cuba**. La Habana: Editorial José Martí, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 2007.

_____. **Razões Práticas**. Campinas: Papirus, 1996.

BROFMAN, Julia Gus. O cotidiano cubano visto sob duas óticas – análise do jornal Granma e do blog Generación Y. In: **Revista de Estudos pela Liberdade**, n.1, ano 1, abril de 2011.

BROSSAT, Alain. **Le culte de Lénine: le mausolée et les statues**. In: A l'est le mémoire retrouvée. Anette Leo (Ed.) Paris: Éditions la Découverte, 1990, pp.165-197.

BURCHARDT, Hans-Jürgen. Deberían leer en Cuba a Bourdieu? Socialismo, Estructura social y capital social. In: **Análisis Político**, n.34 may/ago 1988, IEPRI, Colômbia.

BURKE, Peter. **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 1994, 2ed.

CALZADILLA, J. Ramírez. **Religión y relaciones sociales**. Havana: Editorial Academia, 2000.

_____. **“Laicismo y libertad de religión em Cuba**. Primera Quincena No.17 Septiembre de 2004. www.cubaalamano.net/sitio/print/article

_____. **Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000): secularización y reavivamento religioso**. Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas. Memorias de la XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, Colegio Mexiquense 2003.

_____. **Religión y cambio social en los noventa cubano**. Reunión de Latin American Studies Association H.R. Miami, 2000.

_____. Identidad Cultural y religiosidad popular. In: **Enfoques**, n.1, 2004.

CAMUNHA, Elaine. **A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação mestrado. Depto Filosofia-USP. 2008.

CAMURÇA, Marcelo. **Liturgias políticas e simbolismo no poder**. In: O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análises. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **A sacralização da política do mundo moderno através dos rituais**. In: Crenças, Sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.

_____. **Ciências sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Os “melhores filhos do povo”**, um estudo do Ritual e do simbólico numa Organização Comunista – O caso do MR8. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1994.

_____. Intellectualidade rebelde e militância política: adesão dos intelectuais ao partido comunista brasileiro (PCB) 1922-1960. In: Locus: **Revista de História**, UFJF, vol4, n.1, 1998, pp.65-80.

_____. **A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger**: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CARNOY, Martin; GOVE, Amber K.; MARSHALL, Jeffery H. **A vantagem acadêmica de Cuba**. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Ediouro, 2009.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo e religiões sincréticas – uma pesquisa em Santiago de Cuba**. Concilium, SMC Press London, 2011|5, pp. 123-133. www.concilium.in

CASANOVA, José. **Religiones Publicas en el mundo moderno**. Madrid: Editorial PCP, 1994.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica. Coimbra: 2006.

_____. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. Coimbra: **Revista da História das Idéias**, vol. 26, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1 artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CÉSAR, Maria Auxiliadora. **Mujer e política social en Cuba: el contrapunto socialista al bienestar capitalista**. La Habana: Mercie Ediciones, 2005.

CÉSPEDES, Carlos M. de García-Menocal. **Cuba, aqui y ahora**. Mirada de um hombre de fe. Énfasis. No. 19, 1999. Disponível: <http://cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=8732>

CHAGUACEDA, Armando. Políticas de participación en Cuba. In: **Literal Magazine**- Desobediencia Civil. Canada, USA, México. vol. 26, 2011.

_____. Sobre la democracia y los partidos políticos: contribución a un debate impostergable. In: **España Laical publicaciones**, 1/2012.

_____; BRANCALEONE, Cassio (orgs). **Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en America Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

CHAVES, Christine Alencar. **Festas da Política: uma etnografia da modernidade no sertão de Buritis- MG**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. TEIXEIRA, Carla Costa. (orgs). **Espaços e Tempos da política**. Rio de Janeiro: Delume-Rumará, NUAP, 2004.

_____. **A marcha nacional dos Sem-Terra: estudo de um ritual político**. In: PEIRANO, Mariza. O dito e o Feito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Edit: Cosac Naify. 2007, 2ª Edição.

COMERFORD, John. **Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas**. In: PEIRANO, Mariza. O dito e o Feito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

COUTO, Mía. **Vozes Anotecidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CRUZ, Ofélia Perez. **La religiosidad popular en la encrucijada**. Re-evangelización católica y pluralismo religioso. In: Anais Congreso Internacional “Manipulacion, sectas, nuevos movimientos religiosos y otros grupos alternativos. Madrid, Espanha, 2005.

_____. PINTADO, Ana Cecilia Perera. **Significacion de las creencias y practicas religiosas en la actualidad cubana (2005)**.

DILLA, Haroldo A.; SORIANO, Armando; FLORES, Margarita. Movimientos comunitários en Cuba: un análisis comparativo. In: **Estudios Sociológicos**, XVII, 51, 1999.

DOMÍNGUEZ, Jorge I. **Cuba en las Américas: ancla y viraje**. 2003.

DURKHEIM, Emile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: Akal, 1982.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

ESTRADA, Juliette I.Fernandéz. **Protestantismo y emigración en Cuba.** Ponencia presentada en el V Encuentro de Estudios Sociorreligiosos, La Habana, Julio-2007.

FABELO PÉREZ, Licette. **La nueva era:** uma etapa en la espiritualidad religiosa cubana. Publicado II Simposio Internacional CIPS, 2009.

FARBER, Samuel. **Cuba Since the Revolution of 1959:** A Critical Assessment, editora: Haymarket Books, 2011.

_____ Controles políticos pelo alto. In: **Sinpermisso**, 2009.

FEITOSA, Emilly Couto. **As assembléias de Poder Popular e as tradições e luta democrática e de participação popular em Cuba.** Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em História Política e Social, UFF, 2011.

FERNANDES, Florestan. **Da guerrilha ao socialismo.** São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FERNANDES, Rubem César. A religiosidade do culto à personalidade. In: **Religião e Sociedade**, 2, 1977, pp.61-77.

FERNÁNDEZ, Albert Noguera. La participación popular en Cuba. Análisis jurídico y propuesta dentro del contexto cubano para su perfeccionamiento. In: **Foro Internacional**, 185, XLVI, 2006, (3).

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião:** o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FILHO, Rubem Barboza. As linguagens da democracia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2008, vol.23, n.67.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCIA, Hayée Leal (org.) La formación de valores Morales a través de la enseñanza de la Historia de Cuba. Editorial Pueblo y Educación, 2007.

GARCIA, José Antonio Santiago. **Secularización y nacionalismo:** un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense. Tese de Doutorado Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, 2005.

GARCIA, Luis Manuel. **Filho da Revolução.** Trad. Denis Mattar. São Paulo: Ed. Landscape. 2007.

GAUCHET, Marcel. **O Desencantamento do Mundo**. Madrid: Editora Trota S.A., Universidade de Granada, 2005.

_____. **A Dívida do Sentido e as Raízes do Estado**. In: CLASTRES, Pierre, et al. –Guerra, Religião, Poder. Trad. de João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980, pp. 51-89.

GENTILE, Emilio. Political Religion: a concept and its critics – a critical survey. In: **Totalitarian Movements and Political Religions**. vol.6, n.1, 19-32, June 2005.

_____. **Les Religions de la Politique**: entre démocraties et totalitarismes. France: Éditions du Seuil, 2005b.

_____. FELICE, Renzo de. **A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo**. São Paulo: Ícone, 1988.

GEERTZ, Clifford. **Centros, reis e carisma**: reflexões sobre o simbolismo no poder. O saber local. Petrópolis: Vozes, 1998.

GIRARDI, G. **Cuba después del derrumbe del comunismo**. Residuo del pasado o germe de un futuro nuevo? Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1994.

GIRARDET, Raoul. **Para uma introdução ao imaginário político**, In: Mitos e mitologias Políticas. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GÓMEZ, Grisel; GUERRA, Jesús Fuentes. **Cultos afrocubanos**: um estudo etnolingüístico. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2009.

GONZÁLEZ, Alfredo Prieto. Homília para una plaza. **Sinpermisso**, abril de 2012. <http://www.sinpermisso.info/textos/index.php?id=4835>.

GOTT, Richard. **Cuba, uma nova história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRIERO, Silas (org.) **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

GUIGOU, Nicolás. **A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai**. Disponível em: < <http://www.antropologiasocial.org.uy/> > Acesso: 27/04/11

GUTIÉRREZ, Pedro Juan. **Trilogia Suja de Havana**. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEGEL. **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, 18/1, 1997.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1974.

HOBBS, Eric; RANGER, Terence. (orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

HORACIO, Heiberle Hirsberg. **Religião Civil de Rousseau a Bellah e Catroga**: para uma análise da trajetória do conceito. Juiz de Fora: Anais do II Seminário de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFJF, 2010.

HOUTART, François. **Religion, subjetividad y mercado em Cuba**: orientaciones metodológicas. In: Mercado y religión. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

_____. “Prólogo- Religión y relaciones sociales”. In: Jorge Ramírez Calzadilla. **Religión y relaciones sociales**. Havana: Editorial Academia, 2000.

JASPERS, Karl. **Iniciação Filosófica**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

KAWAUCHE, Thomaz. **Da religião natural à religião civil em Rousseau**. Natal: Principios, v.15, n.23, jan/jun. 2008, p.117-133.

KERTZER, David. **The Power of Rites**. Ritual, Politics and Power. New Haven: Yale University Press, 1988.

_____. **Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales**. L’Homme, 32/121, 1988.

_____. Política e Ritual: a festa comunista na Itália. In: **Religião e Sociedade**, 9, 1983.

LABORIE, Pierre. **1940-1944: os franceses do pensar-duplo**. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs). A construção social dos regimes autoritários: Europa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, vol.1.

LATTEL, Brian. **Cuba sem Fidel: o regime cubano e seu próximo líder**. Trad. Jorge F. Soares. São Paulo: Editora Novo Conceito, 2008.

LAZAR, Marc. **Communisme ET religion**. In: Rigueur et Passion: mélanges offerts en hommage à Annie Kriegel. Paris: CERF, 1994.

LEITE, Márcia Pereira. **A cidadania como religião civil de Rousseau a Bellah**. Vassouras: VIII Encontro Regional de História, 1998.

LEMES, José Vitor; MAGALHÃES, Raul. Max Weber e a racionalidade: religião, política e ciência. In: **Teoria e Cultura: revista de pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF**, v.3, n.1 e.2, 2009, p.79-92.

LIMA, Karine Valente. **A sacralização do dever político: um estudo sobre o conceito de religião civil**. Juiz de Fora: Dissertação de Mestrado-PPCIR-UFJF, 2008.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

LÓPEZ GARCIA, Delia Luisa. **Guía para comprender el sistema político cubano actual**. In: Núcleo de Estudos Cubanos, UNB, ano V, n.19. Agosto, 2005.

LÖWY, Michael. **O pensamento de Che Guevara**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

LUZ, Lia; MORIGI, Waldir José. Blogosfera cubana: um novo espaço público para a construção de uma sociedade plural e cidadã. In: **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v.17, n.2, maio/agosto 2010.

MAIER, Hans. **Totalitarianism and Political Religions**. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

MARQUES-PEREIRA, Jaime; THÉRET, Bruno. Dualidade monetária e soberania em Cuba. In: **Revista Soc. Bras.de Economia**, RJ, n.13, p.76-100, dez.2013

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Louis Bonaparte**: Marx – Engels. Obras escolhidas. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1982, Tomo I.

MASSÓN, Caridad. **La revolución cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos**. La Habana: Ediciones La Memoria, 2006.

MATA, Sérgio da. Passado e Presente da Religião Civil. **Varia História**, Belo Horizonte, nº 23, Jul/00, p.180-204. Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/varia/admin/pdfs/23p180.pdf

MARCO Morel; BARROS, Mariana Monteiro de. **Palavra, Imagem e Poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

MEDEROS, Lenier González. **Por un consenso para la democracia**. La Habana: Espaço Laical publicaciones, 2012.

MEDINA, René Cardenas. **El espacio social de la religión en Cuba y la visita de Juan Pablo II**. CIPS, 1998. bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20120822041814/carde.pdf URL

MELO, José Marques de. **Teoria do jornalismo**. São Paulo: Paulus, 2006.

MENDES, Gláucia da Silva. **A naturalização do atraso: os noticiários do El Universal e do Globo sobre o governo Hugo Chávez e as projeções identitárias sobre a América Latina**. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, UFJF, 2009.

MESA-LARGO. Carmelo. **Dialéctica de la Revolución Cubana: del idealismo carismático al pragmatismo institucionalista**. Madrid: Editorial Playor, 1979.

MITJÁNS, Fernando L. Gonzalez. Entre o estado revolucionário e o exílio: invenção e re-construção da memória do povo cubano. In: **Revista Brasileira do Caribe**, Brasília, Vol. X, nº19. Jul-Dez 2009, p. 209-239.

MONTERO, Pilar Rico (org.). **El modelo de la escuela primaria cubana: una propuesta desanrolladora de educación, enseñansa y aprendizaje**. Editorial Pueblo Y Educación, 2008.

MORAIS, Fernando. **Os últimos soldados da Guerra Fria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____ **A Ilha: um repórter brasileiro no país de Fidel Castro**. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Rousseau: da servidão a liberdade**. In: Os clássicos da política. WEFFORT, Francisco. São Paulo, Ática, 2001.

NÚÑEZ DE LA PAZ, N. I. **El anquilosamiento del proceso revolucionario cubano: Una interpretación socio-teológica del cotidiano enfatizando en el filme Fresa y Chocolate**. 124 p. Dissertação de mestrado. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo. 2004.

ORO, Ari Pedro. URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. In: **Horizontes Antrop.** P.A, ano 13, n.27, jan/jun 2007.

OZACKI, Enrique Oltuski; LLOMPART, Héctor Rodríguez; TORRES-CUEVA, Eduardo. **Memorias de la Revolución.** La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2007.

PAINE, Thomas. **Senso Comum.** Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril S/A Cultural. 1985.

PALMEIRA, Moacir & HEREDIA, Beatriz. **Política Ambígua.** In: O Mal à Brasileira. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

PANDOLFI, Dulce. (org.) **Repensando o Estado Novo.** Rio de Janeiro: FGV, 1999.

PÉREZ, Jorge Lezcano. **O sistema político cubano.** Rio de Janeiro, 2001.

PERONI, Vera Maria Vidal. **A campanha de alfabetização em Cuba.** Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia/Ed.34, 2003.

_____. **Reencantamento e dessecularização:** a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, 49:99-117, 1997a.

_____. **Sociologia da Religião:** área impuramente acadêmica. In: O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). v.2. MICELI, Sérgio (org.) São Paulo, Sumaré-ANPOCS-CAPES, 1999.

PIETTE, Albert. **La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain.** *Nouvelles Idoles, Nouveaux cultes.* Paris: Éditions L’Harmattan, 1990.

_____. **Les religiosités séculières.** Paris: Universitaires de France, 1993.

PINTADO, Ana Celia Perera. **Oleadas migratórias, religion e identidad cubana.** *Convergencia*, mayo-agosto 2003, n.32. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.

PISIER, Évelyne. **Montesquieu e Rousseau,** dois batedores da democracia. In: *Democracia.* Robert Darton e Olivier Duhamel. São Paulo: Editora Record, 2001.

PORTIER, Philippe. **Democracia e Religião no pensamento de Habermas**. In: Numen: revista de pesquisa e estudo de religião, Juiz de Fora, v.16, n.1, p.611-622, 2013.

_____. A regulação estatal das crenças nos países da Europa Ocidental. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 31 (2): 11-28, 2011.

QUINTERO LÓPEZ, Margarita. A educação em Cuba: seus fundamentos e desafios. In: **Revista de Estudos Avançados-USP**, 25 (72), 2011.

RAMONET, Ignacio. **Fidel Castro**, biografia a duas vozes. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

RAVSBERG, Fernando. Cuba, la iglesia y los derechos. **Sinpermiso**, abril - 2012. <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4835>.

REINHARDT, Bruno. Reiterando o pacto: História, teologias políticas cristãs e a Religião Civil Americana em uma era de multiculturalismo e Império. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 31 (2): 29-54, 2011.

REIS, Daniel Aarão. **A Revolução e o socialismo em Cuba**: ditadura revolucionária e construção do consenso. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs). A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, vol.2.

_____. **Stalin, stalinismo e sociedade soviética**. Literatura & História. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs). A construção social dos regimes autoritários: Europa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, vol.1.

RÉMOND, René. **Do Político**. In: RÉMOND, René. Por Uma História Política. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

RIVIÈRE, Claude. **As liturgias políticas**. Rio de Janeiro: Imago Editora Limitada, 1988.

RIVIÈRE, Claude. **Le politique sacralisé**. In: Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Paris: Éditions L'Harmattan, 1990.

RODRÍGUEZ, Justo Alberto Chávez. A educação em Cuba entre 1959 e 2010. In: **Revista de Estudos Avançados-USP**, 25 (72) 2011.

ROCHA, Hélio Mendonça. **O Discurso sobre saúde na imprensa cubana**: uma análise do discurso dos jornais Granma e Cubasi e da revista digital Cubahora. Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social da UFJF, 2013.

ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs). **A construção social dos regimes autoritários**: Europa; Brasil e América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, vol.1 e 2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou princípios do direitopolítico**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SADER, Emir. **Cuba: um socialismo em construção**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

SÁNCHEZ, Yoani. **De Cuba com carinho**. Trad. Benivaldo Araújo e Carlos Donato Petrolini Jr. São Paulo: Ed. Contexto, 2009.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Por que é que Cuba se tornou num problema difícil para a Esquerda?** Oficina do CES, Publicação Seriada do Centro de Estudos Sociais, n.322, março de 2009, Portugal.

SEGRERA, Francisco López. **Cuba cairá?** Trad. Ricardo Anibal R. Petrópolis: 1995.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. **Sécularisation et religions politiques**. Paris/New York: La Haye, 1982.

_____. Retorno do Mito e imaginário sócio-político e organizacional. **Revista da Faculdade de Educação**, 1985.

_____. Quando a Sociologia encontra o imaginário. In: **Revista Iris**, n.2, 1986, 61-79.

SOUZA, Jessé de. (Org.) **O Malandro e o Protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

SOUZA, Norma Pinheiro. Manual de normalização para apresentação de teses, dissertações e trabalhos acadêmicos. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. Revista: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994.

TEIXEIRA, Evilázio Borge. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da Religião** – enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes: 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril S/A Cultural. 1985.

USARSKI, Frank (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

VENANCIO, Rafael Duarte Oliveira. **Jornalismo e linha editorial**: construção das notícias na imprensa partidária e comercial. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

VERDERY, Katherine. **Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”?** In: Um mapa da questão nacional. BALAKRISHAN, Gopel (org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

VIANNA, Luiz Werneck. **A revolução passiva**. Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora: Revan, 2004.

VILLAÇA, Mariana Martins. **Cinema Cubano**: Revolução e política cultural. São Paulo: Alameda, 2010.

VILLEGAS, Carmen González Diaz de. Cultos populares no institucionalizados de origen africano en Cuba. **Estudios de Asia y Africa** XXXVII:1,2002.

VOEGELIN, Eric. **As Religiões Políticas**. Lisboa: Vega, 2002.

WASSERMAN, Claudia. **Historiografia sobre a Revolução Cubana no Brasil**. In: Universidad del Atlantico, Historia Caribe, Barranquilla (Col.) n.12, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, v.1 e 2, 2004.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: 2004.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editorres, 5ª Ed. 1982.

WEY, Beatriz. **A imprensa escrita de Cuba e a criação do Imaginário Nacional**. In: CHAIA, Miguel; CHAIA, Vera. Mídia e Política (orgs). São Paulo: EDUC, 2000.

ZALDÍVAR, Julio César Guanche. A democracia em Cuba. In: Revista de **Estudos Avançados**, USP, 25 (71), 2011.

ZANCHETA JUNIOR, Juvenal. **Imprensa escrita e telejornal**. São Paulo: UNESP, 2004.

ZEPEDA, José de Jesus Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 25, n.73, junho 2010.

FONTES

Observação de campo: **Ato Dia da Rebeldia Nacional** – 26 de Julho – Cuba, Ciego de Ávila, 2011.

Observação de campo: Encontro Estadual preparatório para a XIX Convenção Nacional Solidariedade a Cuba, Belo Horizonte, junho 2010. **Conferência VI Congresso do PCC e as Mudanças na Sociedade cubana. Lázaro Mendez, Cônsul Geral de Cuba**

Jornais **Granma e Juventud Rebelde** (Todas as edições do primeiro semestre de 2013 e outras edições mencionadas no corpo da tese).

Jornais **Granma Internacional** – edição maio 2011, junho 2012.

Site oficial visita Bento XVI: <http://benedictocuba.cubaminrex.cu>.

Projeto de escola secundária básica – Ministério da Educação de Cuba, versão de maio de 2006.

Programa de História Contemporânea e História da América, Nível Técnico, escolaridade inicial 9º grau. Vigente A partir do ano 2009-2010- Ministério da Educação de Cuba.

Site **Ministério da Educação- CubaEDuca** – Portal Educativo Cubano – Estrutura, Sistema Educativo, Matérias, histórico, planos e procedimentos Educação Cubana.

Site **Ministério da Educação Superior** - <http://www.mes.edu.cu/>

Sugestões para preparação de classes (História) 5º, 6º, 7º, 8º, 9º, 10º, 11º e 12º graus. Ministério da Educação de Cuba.

Dosificación del Programa de Educación Cívica para Séptimo Grado-Mined

Dosificación de Educación Cívica para Octavo Grado-Mined

Tabloide Educación Cívica para Noveno Grado – Mined

Tabloide de Educación Cívica –**Teleclases** - Curso 2010-2011

Modelo de escola primária cubana: uma proposta desenvolvedora de educação, ensino e aprendizagem. Editorial Pueblo y Educación, 2008.

Plano de Aula OMQV – Primeiro ano - Mined

Documento de trabalho do diretor do preuniversitário curso 2006-2007, versão 2007. Ministério da Educação de Cuba.

Planos de estudos cursos técnicos aprovados pela resolução ministerial n. 112/2009.

Textos sobre História de Cuba para a formação de maestros e professores, editorial pueblo Y educación, 2009.

Quadrinhos: La Batalla del Che; Luis Oscar Duque e Manuel Pérez Alfaro, 2007

Fidel Castro, Textos e Discursos. Emir Sader (org.) Florestan Fernandes (coord.) São Paulo: Editora Ática, 1986.

Fidel Castro. As declarações de Havana. Tariq Ali (apres.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

La escuela como microuniversidad em la formación integral de los Estudiantes de Carreras pedagógicas. Ministério da Educação, Cuba-outubro de 2003.

José Martí – A Idade do Ouro. Trad. Luci T. de Moura, 2007. PDVSA do Brasil.

La formación de valores morales a través de la enseñanza de la Historia de Cuba. Haydée Leal Garcia (org). Editorial Pueblo Y Educación, 2007.

Memórias Cubanas: o Papa e Fidel. **Vídeo-documentário**, 155 min. Dir. Gianni Minà, 2007.

Memórias Cubanas: Um dia com Fidel. **Vídeo-documentário**, 95 min. Dir. Gianni Minà, 2007.

Memórias Cubanas: Cuba: 30 anos depois. **Vídeo-documentário**, 71 min. Dir. Gianni Minà, 2007.

Programa de televisão: Las razones de Cuba. série: Mentiras bem pagas, 31 min. Ciberguerra, 28 min.

Santo Che: **vídeo-documentário**. 90 min. 2001.

5 películas cubanas del momento: Casa Vieja; El ojo del canário; Boletto al Paraiso; Afinidades; Chamaco.

Santiago Álvarez (**colección de documentários de Santiago Álvarez-ICAIC**).

Viva Cuba: dir. Juan Carlos Cremata Malberti; **vídeo**. 80 min. ano: 2005.

Fatos não Palavras! Os direitos humanos em Cuba. Vídeo-documentário, 133min. Dir. Carolina Silvestre, 2007.

Estadão em: <http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,papa-reforca-papel-mediador-da-igreja-na-abertura-politica-de-cuba,853585,0.htm>

Entrevista Cardeal Jaime Ortega - Jornal Folha de São Paulo - 23/02/2012.

Raul Castro Ruz, La vida es um eterno batallar: Oficina de publicaciones del consejo de Estado, La Habana, 2009. **Discurso pronunciado por Raul Castro no segundo período de sessões da VII legislatura da Assembléia Nacional** do Poder Popular, dezembro de 2008.

Entrevista realizada a Raul Castro Ruz pela periodista Talía Gonzalez Pérez.

Discurso realizado por Raul Castro no ato pelo aniversário 50º do triunfo da Revolução.

Lineamentos de la Política Económica e Social del Partido Y la Revolución (aprovado em 18 de abril de 2011) VI Congresso do Partido Comunista de Cuba.

Informe nacional de la República de Cuba al examen Periódico Universal del Consejo de Derechos Humanos (ano.1-2009).

Reglamentos del Partido Comunista de Cuba (1999).

Estatuto do Partido Comunista de Cuba.

Discurso Raúl Castro encerramento VI Congresso do Partido Comunista de Cuba.

Constituição da República de Cuba – 1940.

Constitución de la República de Cuba – 2002- Editora Política, La Habana, 2010.

Documentos VI Congresso do Partido Comunista de Cuba- 16 a 19 abril de 2011:

Informe Central al VI Congreso del Partido Comunista de Cuba (Presentado por Raúl Castro Ruz);

Acuerdo del VI Congreso del Partido sobre la Conferencia Nacional;
Resolución sobre el Informe Central al VI Congreso del PCC ;
Resolución sobre los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución;
Resolución sobre el perfeccionamiento de los órganos del Poder Popular, el Sistema Electoral y la División Político Administrativa;
Discurso de Raúl Castro Ruz en las conclusiones del VI Congreso del Partido Comunista de Cuba.
Projeto Economico para Cuba, VI Congresso do Partido Comunista de Cuba.

ANEXOS

Classificação e contagem das matérias temáticas:

Janeiro: número total de capas examinadas: 28

Recebimento de Visitas Internacionais	7
Opinião gráfica	04
Narrativas da Revolução	9
Referências a Hugo Chávez e a Venezuela	12
Cultura e Entretenimento:	-
Referência Enunciativa a José Martí	10
Eleições	6
Geral Nacional	6
Geral Internacional	1
Os Cinco	3
Educação	2
Reflexões e manifestações Fidel Castro	-
Esporte	-
Saúde	-
Economia	-
Outros	1 (Nota informativa)

Fevereiro: número total de capas examinadas: 23

Recebimento de Visitas Internacionais	7
Opinião gráfica	01
Narrativas da Revolução	3
Referências a Hugo Chávez e a Venezuela	7
Cultura e Entretenimento	5
Referência enunciativa a José Martí	1
Eleições	6
Geral Nacional	2
Geral internacional	-
Os Cinco	4
Educação	4
Reflexões e manifestações Fidel Castro	2
Esporte	1
Saúde	-
Economia	-
Outros	1 “Aplicar el control todo los dias es clave para povenir el delito”.

Março: número total de capas examinadas: 27

Recebimento de Visitas Internacionais	1
Opinião gráfica	-
Narrativas da Revolução	14
Referências a Hugo Chávez e a Venezuela	11
Cultura e Entretenimento:	14
Referência enunciativa a José Martí	-
Eleições	1
Geral Nacional	5
Geral Internacional	1
Os Cinco	3
Educação	2
Reflexões e manifestações Fidel Castro	1
Esporte	2
Saúde/religião	1 rel.
Economia/meio-ambiente	1 m.a.
Outros	1 matéria sobre jogos de videogame que possuem como enredo os combates dos revolucionários (20/03). 1 carta de Evo Morales agradecendo a solidariedade de Fidel Castro (28/03).

Abril: número total de capas examinadas: 22

Recebimento de Visitas Internacionais	3
Opinião Gráfica	1
Narrativas da Revolução	18
Referências a N. Maduro e a Venezuela	13
Cultura e Entretenimento:	4
Referência enunciativa a José Martí	1
Eleições	-
Geral Nacional	5
Geral Internacional	3
Os Cinco	1
Educação	4
Reflexões e manifestações Fidel Castro	1
Esporte	-
Saúde/religião	-
Economia/meio-ambiente	-
Outros	

Mai: número total de capas examinadas: 24

Recebimento de Visitas Internacionais	7
Opinião Gráfica	-
Narrativas da Revolução	10
Referências a N. Maduro e a Venezuela	1
Cultura e Entretenimento	3
Referência enunciativa a José Martí	8
Eleições	-
Geral Nacional	10
Geral Internacional	1
Os Cinco	10
Educação	11
Reflexões e manifestações Fidel Castro	1
Esporte	3
Saúde/religião	2 -1
Economia/meio-ambiente	-
Outros	05/05 texto que destaca os esforços e a preocupação do Partido com a corrupção em Cuba e os procedimentos ilegais. 05/05 enquete entre jovens sobre a UJC. 25/05 matéria sobre a expansão da UJC ao setor

	privado com o título extiende la ujc sus estructuras al sector no estatal. 31/05 a capa desse dia trouxe uma declaração do ministro de relações exteriores sobre o terrorismo que “Cuba tem sofrido há décadas e que os EUA fingem não existir”.
--	--

Junho: número total de capas examinadas: 24

Recebimento de Visitas Internacionais	11
Opinião Gráfica	1
Narrativas da Revolução	12
Referências a N. Maduro e a Venezuela	1
Cultura e Entretenimento:	2
Referência enunciativa a José Martí	1
Eleições	-
Geral Nacional	8
Geral Internacional	3
Os Cinco	7
Educação	8
Reflexões e manifestações Fidel Castro	2
Esporte	3
Saúde/religião	-
Economia/meio-ambiente	1
Outros	02/06 (texto que fala da importância do desenvolvimento do processo revolucionário e da melhoria gradativa que esse pode ter: título “En prever está el arte de salvar”). 16/06 (Convocatória Assembléia Nacional do Poder Popular). 22/02 (Congresso dos C.D.R. onde Fidel Castro, Raul Castro e os Cinco aparecem como delegados de Honra. 25/06 (Texto sobre o dia de luta contra as drogas e a outra metade da capa com texto que destaca as políticas sociais cubanas a favor da infância e da adolescência reconhecido inclusive pela UNICEF em 2013 com o título: Cuba tiene una niñez ejemplo para el mundo”