

# Revista Temas Número 28 enero-marzo 2002

## Identidad y multiculturalidad

*Cornel West*. [Las nuevas políticas culturales de la diferencia](#). No. 28 enero-marzo 2002

*María Koundoura*. [¿Multiculturalismo o multinacionalismo?](#) . No. 28 enero-marzo 2002

*Carolina de la Torre*. [Identidad e identidades](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Rufo Caballero*. [Bailarina en la oscuridad. Una teleología de la resistencia en el entorno social y estético del cubano hoy](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Ernesto Rodríguez Chávez*. [Notas sobre la identidad cubana en su relación con la diáspora](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Luz Merino Acosta, Eliana Cárdenas, Adrián Castellanos, Norma Díaz Rallírez, Enrique Fernández Figueroa, Carlos García Pleyán, Patricia Rodríguez*. [Hacer la ciudad](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Manuel García Verdecia*. [Paradiso: la Imagen y el Caos](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Ovidio D'Angelo*. [Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Víctor Fowler*. [Estrategias para cuerpos tensos: po\(li\)\(é\)ticas del cruce interracial](#). No. 28 enero-marzo 2002

*Lourdes Arencibia Rodríguez*. [En busca de un tiempo de fábulas](#). No. 28 enero-marzo 2002

# Las nuevas políticas culturales de la diferencia

Cornel West

Profesor. Universidad de Harvard.

En los últimos años del siglo xx, hubo un cambio significativo en la sensibilidad y las perspectivas de críticos y artistas. De hecho, me atrevería a decir que se está gestando un nuevo tipo de trabajador cultural, asociado a políticas de la diferencia. Estas nuevas formas de conciencia intelectual permiten vislumbrar una reconcepción de la vocación de crítico y artista, que trata de socavar las divisiones del trabajo prevaletentes en la academia, los museos, los medios masivos de difusión y las redes de galerías, aunque mantienen modos de crítica en ubicua comercialización de la cultura en la aldea global. Los rasgos que distinguen a las nuevas políticas culturales de la diferencia son condenar lo monolítico y lo homogéneo en nombre de la diversidad, la multiplicidad y la heterogeneidad; rechazar lo abstracto, lo general y lo universal, a la luz de lo concreto, lo específico y lo particular; e historiar, contextualizar y pluralizar, poniendo énfasis en lo contingente, lo provisional, lo variable, lo tentativo y lo cambiante. Resulta innecesario decir que estos gestos no son

inéditos en la historia de la crítica o el arte; pero lo que los hace novedosos —junto con las políticas culturales que producen— es cómo y qué constituye la diferencia, el peso y la gravedad que se le otorga en la representación y en la forma en que se realzan asuntos como imperio, clase, raza, género, orientación sexual, edad, nación, naturaleza y región, reconociendo en este momento histórico cierta discontinuidad e interrupción respecto a las formas anteriores de crítica cultural. Para decirlo sin ambages, las nuevas políticas culturales de la diferencia consisten en respuestas creativas a circunstancias precisas del momento presente —especialmente las de los sujetos marginados del Primer mundo—, que descartan las autorrepresentaciones degradadas, articulando en su lugar su propio sentido del flujo de la historia a la luz de los terrores, las ansiedades y los temores contemporáneos respecto a las culturas capitalistas noratlánticas, altamente comercializadas, en escalada xenofóbica contra los negros, los judíos, las mujeres, los gays, las lesbianas y los ancianos. También se localizan áreas vitales de análisis en las culturas ex comunistas, afectadas por crecientes revueltas nacionalistas contra el legado de partidismos

---

Temas agradece la autorización expresa del autor para la edición de este texto, originalmente publicado en inglés.

hegemónicos, y en las diversas culturas de la mayoría de los habitantes del globo, asfixiadas por los carteles internacionales de la comunicación y las represivas élites poscoloniales (a veces en nombre del comunismo, como en Etiopía), o hambreadas por las políticas de austeridad del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que las subordinan al Norte —como el capitalismo de libre mercado en Chile.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia no son opositoras simplemente porque cuestionen la corriente cultural principal respecto a la inclusión, ni porque traten de escandalizar, a la manera vanguardista, las audiencias burguesas convencionales. Más bien son articulaciones bien diferenciadas de personalidades de la cultura (casi siempre privilegiados) que quieren alinearse con los desmoralizados, los desmovilizados, los despolitizados y los desorganizados para conferirles poder y propiciar su acción social y, si fuera posible, alistar la insurgencia colectiva para la expansión de la libertad, la democracia y la individualidad. Esta perspectiva compele a estos artistas y críticos culturales a revelar, como componente integral de su producción, la operación misma del poder en sus contextos inmediatos de trabajo —es decir, la academia, los museos, las galerías, los medios masivos. Sin embargo, tal estrategia también los ata doblemente de manera irremisible: mientras vincula sus actividades a la modernización fundamental de estas instituciones, a menudo siguen siendo financieramente dependientes de ellas (y luego hablan de la creación «independiente»). Para estos críticos de la cultura, el suyo es un gesto simultáneamente progresista y dependiente. Pero sin movimiento social o presión política desde el exterior de estas instituciones —acciones extraparlamentarias y extracurriculares como los movimientos sociales del pasado reciente—, la transformación degenera en meros ajustes o puro estancamiento, y el papel de los «progresistas dependientes», no importa cuán ferviente sea su retórica subversiva, se torna mucho más difícil. No puede haber grandes avances ni progreso social sin alguna forma de crisis en la sociedad, crisis usualmente generada por organizaciones o colectividades que convencen a las personas comunes para que pongan sus cuerpos y sus vidas en peligro. Por supuesto, no hay garantías de que esas presiones arrojen los resultados apetecidos, pero sí existe la garantía de que el status quo se mantendrá o sufrirá una regresión si no se aplica presión alguna.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia encaran tres retos básicos: el intelectual, el existencial y el político. El intelectual, que generalmente se presenta como un debate metodológico en momentos en que las formas academicistas de expresión monopolizan la vida intelectual, es cómo pensar las prácticas de

representación en términos de historia, cultura y sociedad. ¿Cómo se entienden, analizan y representan tales prácticas hoy en día? Se puede intentar responder adecuadamente a esta pregunta solo después de aceptar las percepciones y la falta de visión de los intentos previos por tratar de responderla a la luz de la evolución de la crisis en las diferentes historias, culturas y sociedades. Bosquejaré a grandes rasgos una breve genealogía —una historia que pone énfasis en los orígenes contingentes y en los, a menudo, innobles resultados— con ejemplos de respuestas críticas a esta pregunta. El marco histórico de esta genealogía caracteriza a las ricas pero defectuosas tradiciones eurocéntricas sobre las que se construyen —rebasándolas— las nuevas políticas de la diferencia.

## El reto intelectual

El ambiguo legado de la Era de Europa constituye un punto de partida apropiado. Entre 1492 y 1945, los grandes avances europeos en transporte oceánico, producción agrícola, consolidación estatal, burocratización, industrialización, urbanización y dominio imperial, dieron lugar y forma al mundo moderno. Preciados ideales como la dignidad de las personas (la individualidad) o la responsabilidad de las instituciones ante el pueblo (la democracia) florecieron en el mundo. Esos ideales, refinados en el crisol de la Era de Europa, atizaron poderosas críticas contra las autoridades ilegítimas: la Reforma protestante contra la Iglesia católica romana; la Ilustración contra las iglesias estatales; los movimientos liberales contra los Estados absolutistas y las limitaciones de los gremios feudales; los trabajadores contra la subordinación a las administraciones; las personas de color y los judíos contra los decretos supremacistas de blancos y gentiles; los gays y las lesbianas contra las sanciones homofóbicas. Sin embargo, la discrepancia entre la retórica pura y la realidad vivida, entre los rutilantes principios y las prácticas reales, eran enormes.

Para el último siglo europeo —la última época en que la dominación europea sobre la mayor parte del orbe transcurrió sin ser cuestionada o desafiada de manera sustantiva— parecía que se gestaba un nuevo mundo. Matthew Arnold observaba con dolor, en sus «Estrofas desde la Gran Cartuja», que le parecía estar «deambulando entre dos mundos, uno muerto/ el otro incapaz de nacer».<sup>1</sup> Siguiendo el sentir de Burke respecto a la reforma cautelosa y el temor a la anarquía, Arnold reconocía que el viejo aglutinante —la religión—, que había mantenido unidos tenue, y a menudo fallidamente, a los enfermizos regímenes, ya no podía seguir cumpliendo con su cometido para mediados del siglo

xix. Arnold, como Alexis de Tocqueville en Francia, vio que el estado de ánimo democrático era la moda del futuro. Propuso una nueva concepción secular y humanista de la cultura, que pudiera desempeñar un papel integrador, cimentando y estabilizando una sociedad civil burguesa y un Estado imperial en surgimiento. Su famosa reprobación del materialismo inmovilizador de la aristocracia decadente, el vulgar fariseísmo de sus embrionarias clases medias y la explosividad latente en la clase obrera mayoritaria, fue motivada por el deseo de crear nuevas formas de legitimidad cultural, autoridad y orden en un momento rápidamente cambiante de la Europa del siglo xix. Para Arnold, esta nueva concepción de cultura

busca acabar con las clases; hacer en todas partes lo mejor que se ha pensado y conocido en el mundo actual; hacer que todos vivan en una atmósfera de amabilidad y luz [...] Esta es la idea social, y los hombres cultos son los verdaderos apóstoles de la igualdad. Los grandes hombres cultos son los que tienen pasión por difundir, por hacer que prevalezca, por llevar de un extremo a otro de la sociedad, el mejor conocimiento, las mejores ideas de su tiempo; son los que han trabajado para despojar al conocimiento de todo lo que es duro, grosero, difícil, abstracto, profesional, exclusivo; por humanizarlo, por hacerlo eficaz fuera del grupo de los cultos y doctos, sin que por ello deje de ser el mejor conocimiento y el mejor pensamiento de su tiempo y, por tal razón, una verdadera fuente de amabilidad y luz.<sup>2</sup>

Como intelectual orgánico de una clase media en surgimiento, como inspector de escuelas en una burocracia educacional en expansión, como profesor de poesía en Oxford —el primer laico y el primero en impartir conferencias en inglés y no en latín—, y como participante activo en una floreciente red de revistas, Arnold definió y defendió una nueva cultura secular del discurso crítico. Para él, esta estrategia discursiva estaría empotrada en los aparatos educacionales y en la prensa de las sociedades modernas, que contenían e incorporaban las aterradoras amenazas de una arrogante aristocracia y, especialmente, de una clase obrera «anárquica» mayoritaria. Su ideal de una investigación desinteresada, desapasionada y objetiva regularía la nueva producción cultural secular, y sus justificaciones respecto al empleo del poder estatal para sofocar cualquier amenaza a la supervivencia y seguridad de esta cultura, son ampliamente aceptadas. Arnold hacía notar acertadamente: «nuestro camino no solo hacia la perfección, sino incluso hacia la seguridad, parece ser el de la cultura».<sup>3</sup>

Estas palabras son reveladoras en dos sentidos. Primero, se refieren a «nuestro camino» sin reconocer explícitamente a quién incluye ese «nuestro». Esto es sintomático entre muchos críticos eurocentristas burgueses, cuyos gestos universalizantes excluyen (guardando silencio acerca de ello) o degradan

explícitamente a las mujeres y a las personas de color. Segundo, vinculan la cultura a la seguridad, presumiblemente la seguridad del «nosotros» contra las bárbaras amenazas del «ellos»; es decir, de aquellos considerados diferentes de una manera peyorativa. No hace falta decir que las actitudes negativas de Arnold hacia la clase obrera británica, las mujeres y especialmente los indios y los jamaicanos, en el Imperio, aclaran por qué concibe, en parte, a la cultura como un arma para la «seguridad» europea masculina burguesa.

Para Arnold, lo mejor de la Era de Europa, modelada a partir de una mezcla mitológica de la Atenas de Pericles, la Roma de la República tardía y el temprano imperio, y la Inglaterra isabelina, podía ser promovido solo si existía una filiación que entrelazara las clases medias emergentes, un discurso cultural homogeneizante en las redes educacionales y universitarias, y un Estado lo suficientemente avanzado en sus técnicas de vigilancia como para salvaguardarlas. Los candidatos para participar en y legitimar este gran empeño de renovación y revisión cultural serían los intelectuales dispuestos a despojarse de su estrechez de miras, de su provincianismo y de sus identidades clasistas, para abrazar el parcializado proyecto de clase media de Arnold. «Forasteros, si así podemos llamarlos, personas guiadas sobre todo no por su espíritu de clase, sino por un espíritu humano más general, por el amor a la perfección humana».<sup>4</sup> Sobra decir que esta perspectiva todavía informa muchas de las prácticas académicas y las actitudes culturales seculares hoy en día: los criterios predominantes sobre el canon, la aceptación de procedimientos y autodefiniciones colectivas de los intelectuales. Sin embargo, el proyecto de Arnold fue interrumpido por el colapso de la Europa del xix: la Primera guerra mundial. Esta guerra sin precedentes sacó a la superficie el papel crucial y el violento potencial no de las masas a las que Arnold temía, sino del Estado que él anunciaba. De las cenizas de esa tierra asolada por la carnicería humana, en algunos casos, de las poblaciones civiles europeas, surgió T. S. Eliot como el gran vocero cultural.

El proyecto de Eliot de reconstruir y reconcebir la cultura intelectual europea, regulando las prácticas críticas y artísticas después del colapso interno de la Europa imperial, puede considerarse una respuesta a la aguda pregunta formulada por Paul Valéry en *La crisis del espíritu*, después de la Primera guerra mundial:

¿Se convertirá esta Europa en lo que es en realidad, es decir, un pequeño cabo del continente asiático? ¿O seguirá siendo esta Europa lo que parece ser, es decir, una valiosa parte de toda la tierra, la perla del orbe, el cerebro de un vasto cuerpo?<sup>5</sup>

En el viejo continente de posguerra predominaba la imagen de Eliot de una Europa como un desierto, de una cultura de fragmentos sin un centro aglutinador.

Cualquier idea sobre «la comunidad negra real» y las «imágenes positivas» tiene una carga de valor, y también una social e ideológica. Continuar este debate implica cuestionar la posibilidad de un consenso indiscutible respecto a ellas.

Y aunque sus prácticas poéticas tempranas eran más radicales, abiertas e internacionales que su crítica eurocentrista, Eliot propuso una revisión de la tradición y un regreso a ella, como la única vía para reconquistar el orden cultural y la estabilidad política de Europa. Para él, la historia contemporánea se había convertido —como afirmara el Stephen de James Joyce en *Ulises* (1922)— en «una pesadilla de la cual estaba intentando despertar, [...] un inmenso panorama de futilidad y anarquía», según dijera el propio Eliot en su conocida reseña de la obra maestra de Joyce. Por otra parte, en su influyente ensayo «La tradición y el talento individual», declaraba:

Pero si la única forma de tradición, de legado, consistiera en seguir los pasos de la generación inmediatamente anterior a la nuestra, adhiriéndonos ciega o tímidamente a sus éxitos, la «tradición» no debería ser estimulada. Hemos visto perderse en la arena muchas corrientes semejantes; y la novedad es mejor que la repetición. La tradición es una cuestión de mucha más importancia. No puede ser heredada y, si se la quiere, se la debe alcanzar con enormes esfuerzos.<sup>6</sup>

La fecunda noción de Eliot sobre la tradición es importante porque promueve una sensibilidad historicista en la práctica artística y la reflexión cultural. Tal sensibilidad, regulada —en su caso— por una política reaccionaria, provocó un poderoso asalto contra los cánones literarios existentes —por ejemplo, los poetas románticos fueron desplazados por los metafísicos y simbolistas— e incesantes ataques contra la civilización occidental moderna, como las ideas liberales sobre la democracia, la igualdad y la libertad. Igual que la noción de cultura de Arnold, la idea de la tradición de Eliot era parte de su arsenal intelectual, utilizable en las batallas que se libraban en las culturas y sociedades europeas.

Eliot fundó su tradición en la Iglesia anglicana, a la que se convirtió en 1927; la que le permitía un espacio a su mente moldeada por el catolicismo, su herencia calvinista, su temperamento puritano y el ardiente patriotismo del viejo Sur norteamericano, donde se había criado. Como Arnold, Eliot estaba obsesionado por la idea de la civilización y por el horror a la barbarie —ecos del Kurtz de Joseph Conrad, en «El corazón de la oscuridad»— o más bien a la noción de la decadencia de la civilización europea. Con el advenimiento de la Segunda guerra mundial, la obsesión

de Eliot se convirtió en realidad. Nuevamente, la carnicería humana sin precedentes —cincuenta millones de muertos, incluyendo un indescriptible ataque genocida contra el pueblo judío— que tuvo lugar en toda Europa y en el mundo entero, puso el último clavo al ataúd de la Era de Europa. Después de 1945, era ya un continente devastado y dividido, mutilado por una humillante dependencia y deferencia a los Estados Unidos y a la Unión Soviética.

La segunda coordenada histórica de mi genealogía es el surgimiento de los Estados Unidos como potencia mundial. Este país no estaba preparado para ese estatus. Sin embargo, con la recuperación de la Rusia de Stalin —que tuvo veinte millones de muertos en la guerra—, se sintió obligado a hacer sentir su presencia en todo el mundo. Con el Plan Marshall para fortalecer a Europa contra la influencia de Rusia — y para abrir nuevos mercados a los productos estadounidenses—, la toma de Checoslovaquia por la URSS en 1948, el bloqueo de Berlín ese mismo año, el comienzo de la guerra de Corea en 1950 y el establecimiento, en 1952, de las fuerzas de la OTAN en Europa, pareció claro que no había cómo escapar a las obligaciones de una potencia mundial.

La era que siguió a la Segunda guerra mundial en los Estados Unidos, o las primeras décadas de lo que Henry Luce vislumbraba como «el siglo americano», no fue solo un período de increíble expansión económica, sino de un activo fermento cultural. Según la clásica fórmula de Ford, la producción masiva necesitaba del consumo masivo. Los Estados Unidos, cuya hegemonía en el mundo capitalista nadie desafiaba, dieron por seguro el crecimiento económico. Después de su crasa obsesión anticomunista macartista, comprar todo tipo de artículos se convirtió en el primer acto de virtud cívica para muchos ciudadanos norteamericanos de la época. La creación de una clase media masiva —una clase obrera próspera con una identidad burguesa— fue contrarrestada por el primer surgimiento importante de subculturas de intelectuales que no eran blancos, anglosajones y protestantes (WASP): los llamados «intelectuales de Nueva York», en la crítica; los expresionistas abstractos en la pintura, y los artistas del Be Bop en el jazz. Su surgimiento fue un reto vital a la élite de los WASP, leales a la más vieja y erosionada cultura europea.

El primer golpe significativo fue asestado cuando judíos norteamericanos asimilados llegaron a los más altos escalones de los aparatos culturales: la academia, los museos, las galerías, los medios masivos de difusión. Lionel Trilling es una figura emblemática. Esa entrada de judíos en el discurso crítico antisemita y patriarcal de las exclusivistas instituciones culturales norteamericanas inició el lento, pero seguro, fin de la hegemonía y la homogeneidad de la cultura WASP. El proyecto de Lionel Trilling era apropiarse de Matthew Arnold para sus propios fines políticos y culturales, devanando el viejo consenso de los WASP y construyendo un nuevo consenso académico liberal de posguerra, alrededor de la Guerra fría: la presentación anticomunista del valor de la complejidad, la dificultad, la variedad y la modulación. Además, el boom de posguerra sentó las bases para una intensa profesionalización y especialización de las instituciones de educación superior en plena expansión, especialmente en el terreno de las ciencias naturales, obligados a responder de alguna manera a las exitosas aventuras espaciales rusas. Los estudiosos humanistas se dieron a la búsqueda de nuevas metodologías que pudieran sustentar autoimágenes de rigor y seriedad científicos. Sin embargo, críticos culturales de la talla de C. Wright Mills, W. E. B. DuBois, Richard Hofstadter, Margaret Mead y Dwight MacDonald se oponían tenazmente a ello. La suspicacia respecto a la «academización» del conocimiento se expresa en el bien conocido ensayo de Trilling Sobre la enseñanza de la literatura moderna:

¿No podemos entonces decir que, cuando se trae al aula la literatura moderna, el sujeto a quien se enseña es traicionado por la pedagogía? Tenemos que preguntarnos si, en nuestros días, no es mucho lo que cae bajo la jurisdicción de la academia. Cada vez más, a medida que las universidades se liberalizan, y su benévola mirada imperialista se vuelve hacia lo que se ha dado en llamar la vida misma, crece un sentimiento entre nuestros educandos de que muy poco puede experimentarse a menos que sea validado por alguna disciplina intelectual establecida.<sup>7</sup>

Trilling lamenta el hecho de que la instrucción universitaria a menudo acalla y domestica las obras artísticas radicales y subversivas en objetos «de simple consideración habitual». Este proceso de «la socialización de lo antisocial, o de asimilación cultural de lo anticultural, o de legitimación de lo subversivo» condujo a Trilling a «cuestionar si en nuestra cultura el estudio de la literatura sigue siendo un medio adecuado para desarrollar y refinar la inteligencia». No formula esta pregunta con el ánimo de denigrar y devaluar a la academia, sino más bien en el espíritu de recalcar el posible fracaso de una concepción arnoldiana de cultura para contener lo que él percibe como las alternativas farisaicas y anárquicas cada vez más asequibles a los

estudiantes de la década de los 60; a saber, la cultura de masas y las políticas radicales.

Esta amenaza se asocia parcialmente con la tercera coordenada histórica de mi genealogía: la descolonización del Tercer mundo. Es crucial reconocer la importancia de este proceso histórico mundial si se quiere captar la del fin de la Era de Europa y el surgimiento de los Estados Unidos como potencia mundial. Con la primera derrota de una nación occidental por una no occidental —la victoria de Japón sobre Rusia (1905), las revoluciones en Persia (1905), China (1912), México (1911-12) y mucho más tarde, la independencia de la India (1947) y China (1948) y el triunfo de Ghana (1957)—, lo real de un orbe descolonizado se vislumbró como algo enorme. Nacida de la lucha violenta, de la elevación de la conciencia y de la reconstrucción de las identidades, la descolonización trajo aparejada, simultáneamente, nuevas perspectivas sobre el ya de antiguo supurante lado oculto de la Era de Europa —de la cual la dominación colonial representa los costos del «progreso», el «orden» y la «cultura»—, y la necesidad de nuevas interpretaciones del boom económico en los Estados Unidos, donde negros, mestizos, amarillos, rojos, mujeres, ancianos, gays, lesbianas y blancos de clase obrera viven los mismos costos, como mano de obra barata doméstica, que los de mercados periféricos latinoamericanos y del Pacífico, dominados por los Estados Unidos

Franz Fanon fue quien mejor captó, en *Los condenados de la tierra* (1961), la impetuosa ferocidad y la indignación moral que sirvió de motor al proceso de descolonización:

La descolonización, que se da a la tarea de cambiar el orden del mundo, es obviamente un programa de completo desorden [...]. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas opuestas entre sí por su naturaleza misma que, de hecho, debe su originalidad a una suerte de justificación que resulta y se nutre de la situación en las colonias. Su primer encuentro estuvo marcado por la violencia, y su existencia juntas —es decir, la explotación del nativo por el colono— se llevó a cabo en virtud de un enorme arsenal de bayonetas y cañones [...]. Por lo tanto, en la descolonización está la necesidad de un total cuestionamiento de la situación colonial. Si queremos describirla con exactitud, podríamos hacerlo con estas bien conocidas palabras: «Los últimos serán los primeros, y los primeros, los últimos». La descolonización es la puesta en práctica de esas palabras. La verdad desnuda de la descolonización nos hace evocar las lacerantes balas y los cuchillos ensangrentados que emanan de ella. Porque si los últimos serán los primeros, esto solo ocurrirá tras una sangrienta y decisiva lucha entre los dos protagonistas.<sup>8</sup>

Las enérgicas palabras de Fanon, aunque excesivamente maniqueas, describen los sentimientos y pensamientos sobre el ejército británico de ocupación

y los irlandeses colonizados de Irlanda del Norte, el ejército israelí de ocupación y los sojuzgados palestinos de la ribera occidental y la franja de Gaza, el ejército sudafricano y los oprimidos negros de los ghettos, la policía japonesa y los coreanos radicados en Japón, el ejército ruso y los subordinados armenios y otros pueblos en el sur y el este de la Unión Soviética. Sus palabras también evocan, en parte, el sentir de muchos negros norteamericanos hacia los departamentos de policía en los centros urbanos. En otras palabras, Fanon está articulando el sincero repudio secular a ser degradado y despreciado, odiado y acosado, oprimido y explotado, marginado y deshumanizado a manos de los poderosos países imperiales y xenófobos europeos, norteamericano, ruso y japonés.

En los Estados Unidos, a finales de los años 50, durante los 60 y a principios de los 70, estas sensibilidades descolonizadas atizaron los movimientos por los derechos civiles y el Poder Negro, así como los antiguerreristas, feministas, mestizos, gay y lesbianos. En ese período fuimos testigos del derrumbe de la homogeneidad cultural de los WASP y del colapso del efímero consenso liberal. La inclusión de los afroamericanos, los latinoamericanos, los asiático-americanos, los indígenas y las mujeres en la cultura del discurso crítico dio por resultado intensas polémicas intelectuales y la inevitable polarización ideológica, centrada principalmente en la exclusión, los silencios y la ceguera sobre la homogeneidad cultural de los WASP y en sus concomitantes nociones arnoldianas sobre el canon.

Adicionalmente, estas críticas promovieron tres procesos vitales que afectaron la vida intelectual en el país. Primero fue la apropiación de las teorías de la Europa de posguerra, especialmente los trabajos de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer), de los marxismos franco-italianos (Sartre, Althusser, Lefebvre, Gramsci), de los estructuralismos (Lévi-Strauss, Todorov) y del posestructuralismo (Deleuze, Derrida, Foucault). Esas teorías diversas y diferentes, todas preocupadas por mantener vivos los proyectos radicales, tras el fin de la Era de Europa, tendían a fundir versiones de los modernismos transgresores europeos con la política marxista o posmarxista de izquierda, y unánimemente rehuían el término «posmodernismo». Segundo, hubo una recuperación y una revisión de la historia norteamericana a la luz de las luchas de los obreros, las mujeres, los afroamericanos, los indios, los latinoamericanos, los gays y las lesbianas. Lo tercero fue el impacto de formas de cultura popular como la televisión, el cine, los videos musicales e incluso el deporte, sobre la cultura intelectual. El hip-hop, de base negra, con seguidores entre los jóvenes en el mundo entero, es un magnífico ejemplo.

Después de 1973 —con la crisis de la economía internacional a escala mundial, la caída de la productividad norteamericana, el reto de las naciones de la OPEP al monopolio noratlántico sobre la producción petrolera, la creciente competencia en sectores de alta tecnología de las economías japonesa y germano-occidental, y la sostenida fragilidad de la estructura internacional de la deuda—, los Estados Unidos entraron en un período de pérdida de autoconfianza, combinado con Watergate, y de una economía en contracción. A medida que decaían los niveles de vida de las clases medias, debido a la desbocada inflación, y que la calidad de vida descendía para la mayoría por la escalada del desempleo, el subempleo y el crimen, surgió un potente y fuerte neoconservadurismo religioso y secular. En esta fusión de neonacionalismo, valores culturales tradicionales y políticas de «mercado libre» sirvieron de base a la era Reagan-Bush.

Los ambiguos legados de la Era de Europa, la preeminencia norteamericana y la descolonización siguen atormentando nuestro momento posmoderno, en que asumimos tanto los crímenes contra la humanidad como las contribuciones hechas en beneficio de ella por europeos, norteamericanos, japoneses, soviéticos y tercermundistas. Las penurias de los africanos en el Nuevo mundo son un ejemplo instructivo en este sentido.

Hasta 1914, los imperios marítimos europeos dominaban más de la mitad de la tierra y una tercera parte de los pueblos del mundo —casi 72 millones de kilómetros cuadrados de territorio y más de 560 millones de personas bajo el yugo colonial. Ese control europeo incluía una brutal esclavitud, terrorismo institucional y degradación cultural de la diáspora negra. La muerte de unos 75 millones de africanos durante la secular trata de esclavos trasatlántica es solo un recordatorio, entre otros, del asalto contra la humanidad negra. Las condiciones de servidumbre de esa diáspora en el Nuevo mundo, donde los negros eran considerados simples artículos con valor de uso, carentes de todo estatus legal, posición social y valor público, pueden caracterizarse, como dijera Orlando Patterson, como una alienación de nacimiento. Este estado de dominación perpetua y hereditaria que los africanos de la diáspora adquirían como de nacimiento produjo la problemática moderna de su invisibilidad y anonimato. Las prácticas supremacistas blancas auspiciadas por las prestigiosas autoridades culturales de las iglesias, los medios de prensa y los científicos, promovieron la inferioridad negra y constituyeron el telón de fondo donde se llevaron a cabo las luchas de los negros por su identidad y dignidad (autoconfianza, autorespeto, autoestima) y por recursos económicos.

Un aspecto imposible de evadir es que la búsqueda de validación y reconocimiento de los pueblos de la diáspora negra tuvo lugar en los terrenos ideológico, social y cultural de otros pueblos no negros. Los ataques de los supremacistas blancos contra la inteligencia, la capacidad, la belleza y el carácter de los negros requirieron que estos desplegaran persistentes esfuerzos para mantener a raya la duda, el desdén e incluso el odio contra sí mismos. La apropiación selectiva, la incorporación y la rearticulación de las ideologías, las culturas y las instituciones europeas, junto con un legado africano más o menos limitado a la innovación lingüística en las prácticas retóricas, a las estilizaciones del cuerpo para ocupar un espacio social extraño a ellos —peinados y cortes del cabello, formas de caminar, pararse, gesticular, expresarse— y a los medios para constituir y mantener la camaradería y la comunidad —por ejemplo, antífonas, estilos de llamada y respuesta, repetición rítmica, síncopas riesgosas en modos musicales espectaculares y expresiones retóricas— fueron algunas de las estrategias a las que se apeló.

La problemática de la invisibilidad y el anonimato en la diáspora negra moderna puede ser entendida como la condición de carencia relativa de poder para representarse a sí misma ante sí misma y ante otros, como seres humanos complejos y, por lo tanto, para contrarrestar el bombardeo de estereotipos negativos, degradantes, llevado a cabo por las ideologías de los supremacistas blancos. La reacción negra inicial a sentirse atrapados en esta vorágine de europeización fue resistirse a la representación falsa y caricaturizada de los términos establecidos por las normas y modelos no blancos —que no eran cuestionados— y luchar por la autorrepresentación y el reconocimiento. Todo negro moderno, y especialmente los diseminadores culturales, chocan con este problema de la invisibilidad y el anonimato. La respuesta inicial de la diáspora negra devino una forma de resistencia de contenido moralista y de carácter comunal. Es decir, la lucha por la representación y el reconocimiento ponía énfasis en los juicios morales respecto a las imágenes negras «positivas», por encima de y contra los estereotipos supremacistas blancos. Esas imágenes «re-representaban» comunidades negras monolíticas y homogéneas de manera que pudieran desplazar a las falsas representaciones de esas comunidades. Stuart Hall se ha referido a estas respuestas como intentos por cambiar «las relaciones de las representaciones».

Estos valientes, pero limitados, esfuerzos de los negros por combatir las prácticas culturales racistas, aceptaban acríticamente las convenciones y normas no negras en dos sentidos. Primero, procedían a demostrar, de manera asimilacionista que los negros eran realmente

como los blancos, omitiendo las diferencias —en la historia, en la cultura— entre blancos y negros. La especificidad y particularidad de los negros eran descartadas para obtener la aceptación y la aprobación de los blancos. Segundo, estas respuestas negras descansaban en un impulso homogeneizador: asumían que todos los negros eran realmente parecidos, obliterando así las diferencias —de clase, género, región, orientación sexual— entre ellos mismos. Hay elementos de verdad en ambas afirmaciones, pero las conclusiones resultan injustificadas debido al hecho elemental de que los paradigmas no negros establecían los términos de las respuestas.

La percepción de la primera idea es que negros y blancos son parecidos en cierto sentido importante, es decir, en sus capacidades positivas para la compasión humana, el sacrificio moral, el servicio a otros, la inteligencia y la belleza; o negativamente, en su capacidad para la crueldad. Si embargo, se echa por la borda la humanidad común que comparten cuando la idea está envuelta en una forma asimilacionista, que subordina la particularidad de los negros a una falsa universalidad, es decir, a rúbricas o prototipos no negros. De igual forma, la percepción de la segunda propuesta es que todos los negros están «en el mismo barco» en algún sentido importante; es decir, sujetos al abuso de los supremacistas blancos. Sin embargo, se lleva demasiado lejos esta condición común cuando se la ve de una manera homogeneizadora. Omite el hecho de que el tratamiento racista varía mucho según consideraciones de clase, género, orientación sexual, nación, región, color y edad.

Los aspectos moralistas y comunales de las respuestas iniciales de la diáspora negra a la obliteración social y psíquica no fueron simplemente los opuestos binarios de las imágenes positivo/negativo, bueno/malo que privilegiaron el primer término a la luz de las normas blancas, de manera que los esfuerzos negros siguieron estando inscritos en la misma lógica que los deshumanizaba. El hecho de que estas respuestas eran presentadas por intelectuales negros de clase media, predominantemente hombres y heterosexuales, acosados por la ansiedad, y luchando con su sentido de doble conciencia —a saber, su propia crisis de identidad, entidad y audiencia, atrapadas entre la búsqueda de la aprobación y aceptación de los blancos y el esfuerzo por superar la asociación ya interiorizada de negritud e inferioridad— vino a complicar aún más el asunto. Estas complejas ansiedades de los intelectuales de la comunidad negra moderna motivan los dos argumentos principales que sirven de base al moralismo asimilacionista y al comunalismo homogéneo.

Cualquier idea sobre «la comunidad negra real» y las «imágenes positivas» tiene una carga de valor, y

también una social e ideológica. Continuar este debate implica cuestionar la posibilidad de un consenso indiscutible respecto a ellas. Stuart Hall ha llamado acertadamente a este encuentro «el fin de la inocencia o el fin de la idea inocente del sujeto negro esencial [...] el reconocimiento de que "negro" es esencialmente una categoría política y culturalmente construida». Este reconocimiento, cada vez más extendido entre la intelectualidad de la comunidad negra posmoderna, se facilita en parte por la lenta pero segura disolución de los imperios marítimos de la Era de Europa, y la expansión de nuevas posibilidades políticas y articulaciones culturales entre pueblos otrora colonizados en todo el mundo.

El impulso decisivo hacia el fin de la inocencia negra, aunque prefigurado en diversos niveles en los mejores momentos de W. E. B. DuBois, Anna Cooper, C. L. R. James, James Baldwin, Claudia Jones, el ya fallecido Malcolm X, Frantz Fanon, Amiri Baraka y otros, obliga a los trabajadores culturales de la diáspora negra a enfrentar lo que Hall ha llamado la «política de representación». El objetivo principal no es ahora, simplemente, acceder a la representación para producir imágenes positivas de comunidades homogéneas, aunque la obtención de un más amplio acceso sigue siendo un problema práctico y político. El cuestionamiento de los estereotipos tampoco constituye un objetivo primario, aunque siga siendo un esfuerzo importante, si bien limitado. Siguiendo el modelo de las tradiciones de la comunidad negra en música, atletismo y retórica, los trabajadores culturales negros deben constituir y mantener redes discursivas e institucionales que deconstruyan las estrategias anteriores aplicadas a la formación de la identidad, la demistificación de las relaciones de poder que incorporan sesgos clasistas, patriarcales y homofóbicos, y construir respuestas más polivalentes y multidimensionales, que articulen la complejidad y diversidad de las prácticas negras en el mundo moderno y posmoderno.

Adicionalmente, los trabajadores culturales negros deben investigar e interrogar al otro de la negritud: la blancura. No se puede deconstruir la lógica de oposición binaria de las imágenes de la negritud sin extenderla a la misma condición opuesta de negritud/blancura. Sin embargo, no es suficiente dismantelarla, porque la idea misma de una teoría social deconstructiva es una combinación de términos contradictorios. Hace falta la teoría social para examinar y explicar las formas, históricamente específicas, en que «blancura» es una categoría políticamente construida, parasitaria de la «negritud», gracias a la cual se puede concebir el carácter profundamente híbrido de lo que queremos decir con «raza», «etnicidad» y «nacionalidad». Por ejemplo, los

inmigrantes europeos llegaron a las costas de América percibiéndose a sí mismos como «irlandeses», «sicilianos», «lituanos», etc. Tuvieron que aprender que eran, sobre todo, «blancos», a partir del discurso norteamericano de blancura —valorada positivamente— y de negritud con una carga negativa. Este proceso mediante el cual las gentes se definen a sí mismas física, social, sexual, e incluso políticamente, en términos de blancura o negritud, tiene mucho peso no solo en las nociones construidas de raza y etnicidad, sino también en la manera en que entendemos el carácter cambiante de las nacionalidades en los Estados Unidos. Y dada la norteamericanización del mundo, especialmente en la esfera de la cultura de masas, tales indagaciones, estimuladas por las nuevas políticas culturales de la diferencia, plantean cuestiones críticas de «hibridez», «estatus de exiliado» e «identidad» a escala internacional. Obviamente, estas indagaciones deben atravesar también por las de «hombre/mujer», «colonizador/colonizado», «heterosexual/homosexual», y otras.

## La crítica demistificadora

La demistificación es el más esclarecedor modo de indagación teórica para quienes promueven las nuevas políticas culturales de la diferencia. Los análisis estructurales sociales sobre el imperio, el exterminismo, la clase, la raza, el género, la naturaleza, la edad, la orientación sexual, la nación y la región son trampolines, pero no pistas de aterrizaje, para las formas más deseables de la práctica crítica que toman la historia (masculina y femenina) seriamente. La demistificación trata de seguir la huella de la compleja dinámica de las estructuras del poder institucionales y de otra índole, para revelar opciones y alternativas a las prácticas transformadoras; también trata de captar la forma en que las estrategias representacionales son respuestas creativas a circunstancias y condiciones novedosas. Así, se acentúa el papel central de la agencia humana —siempre actuado en circunstancias que uno no ha escogido—, ya sea crítico, artístico, electoral o público.

Yo llamo «crítica profética» a la crítica demistificadora —el enfoque apropiado para las nuevas políticas culturales de la diferencia—, porque aunque comienza con análisis sociales estructurales, también hace explícitos sus objetivos morales y políticos. Es partidaria, parcial, comprometida y centrada en la crisis, pero siempre mantiene abierto un ojo escéptico para evitar las trampas del dogmatismo, los finales prematuros, los planteamientos formulistas y las conclusiones rígidas. Además de los análisis sociales estructurales, los juicios morales y políticos y la pura conciencia crítica, hay, ciertamente, una evaluación. Sin embargo, su propósito

La nueva crítica cultural expone y hace estallar las exclusiones, la ceguera y los silencios de este pasado, extrayendo de él proyectos radicales libertarios y democráticos que crearán un mejor presente y un mejor futuro.

no es enfrentar dos objetos de arte uno contra otro como si fueran caballos de carrera, ni crear cánones eternos que opaquen, desestimulen o incluso minimicen los logros contemporáneos. Escuchamos a Ludwig van Beethoven, Charlie Parker, Luciano Pavarotti, Laurie Anderson, Sarah Vaughan, Stevie Wonder o Kathleen Battle; leemos a William Shakespeare, Anton Chéjov, Ralph Ellison, Doris Lessing, Thomas Pynchon, Tony Morrison o Gabriel García Márquez; vemos obras de Pablo Picasso, Ingmar Bergman, Le Corbusier, Martin Puryear, Barbara Kruger, Spike Lee, Frank Gehry o Howardena Pindell, no para sustentar aprobaciones burocráticas ni animar la conversación durante un coctel, sino para sentirnos convocados por los estilos que despliegan por su profunda percepción, placer y desafíos. Sin embargo, toda evaluación —incluyendo el deleite por la poesía de Eliot, a pesar de sus reaccionarias convicciones políticas, o el amor por las novelas de Zora Neale Hurston, al margen de su filiación al Partido Republicano—, es inseparable, aunque no idéntica o reducible a ellos, de los análisis estructurales sociales, los juicios morales y políticos y la operación de una conciencia crítica inquisitiva.

La trampa letal de la demistificación —y de cualquier forma de crítica profética— son las del reduccionismo, ya sea sociológico, psicológico o histórico. Por reduccionismo entiendo el análisis de un solo factor —rudimentarios marxismos, feminismos, racismos, etc.— que arroja un funcionalismo unidimensional o una perspectiva analítica hipersutil, que pierde contacto con la especificidad de la forma de una obra de arte y el contexto de su recepción. Pocos trabajadores culturales de cualquier filiación pueden negociar la cuerda floja entre la Escala del reduccionismo y el Caribdis del esteticismo, cosa que deben hacer los críticos demistificadores o proféticos.

## El desafío existencial

El desafío existencial a las nuevas políticas culturales de la diferencia puede plantearse simplemente así: ¿Cómo se adquieren los recursos para sobrevivir y el capital cultural para florecer como crítico o como artista? Por capital cultural —término de Pierre

Bourdieu—, entiendo no solo las habilidades que requiere la práctica de la crítica sino, lo que es aún más importante, la confianza en sí mismo, la disciplina y la perseverancia necesarias para tener éxito, sin confiar demasiado en la aprobación y aceptación de las corrientes culturales principales. Este desafío vale para todos los críticos proféticos, pero es especialmente difícil para los de color. El difundido rechazo europeo moderno a la inteligencia, la habilidad, la belleza y el carácter de las personas no blancas resulta un lastre que deben asumir los críticos y artistas de color para «probarse» a sí mismos, a la luz de normas y modelos establecidos por las élites blancas, cuyo propio legado los devalúa y deshumaniza. En resumen, en el tribunal de la crítica y el arte —o de cualquier cosa que se refiera a la vida espiritual— las personas de color son culpables; es decir, no se espera que satisfagan los requisitos de logro intelectual hasta que «demuestren» su inocencia, o sea, hasta que «nos» resulten aceptables.

Este es más un dilema estructural que una cuestión de actitudes personales. El legado profundamente racista y sexista que la Era de Europa nos ha dejado un conjunto de percepciones muy arraigadas respecto a esas personas que incluye, por supuesto, sus propias autopercepciones. No es sorprendente que la mayor parte de los intelectuales de color invirtieran en el pasado muchas de sus energías y esfuerzos para obtener la aceptación y la aprobación de las «miradas normativas blancas». Las nuevas políticas culturales de la diferencia aconsejan dejar a un lado este modo de esclavitud mental, y liberarse, tanto para cuestionar las formas en que están esclavizados a ciertas convenciones, como para aprender y construir sobre esas mismas normas y modelos. Una marca de sabiduría, en el contexto de cualquier lucha, es evitar el rechazo reflejo y la aceptación acrítica.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia pueden florecer solamente si existen comunidades, grupos, organizaciones, instituciones, subculturas y redes de personas de color que cultiven la sensibilidad crítica y la responsabilidad personal, sin inhibir las expresiones, peculiaridades e idiosincrasias individuales. Esto es especialmente necesario, habida cuenta de la escalada en la hostilidad, la violencia y la polarización raciales en los Estados Unidos. Sin embargo, esta crítica reunión

no debe convertirse en un estrecho cierre de filas. Más bien debe ser un esfuerzo por fortalecer y nutrir, que forje alianzas y coaliciones más sólidas. La crítica profética, con su énfasis en la especificidad histórica y la complejidad artística, aborda directamente el desafío intelectual. El capital cultural de las personas de color, con su énfasis en la autoconfianza, la disciplina, la perseverancia y las subculturas de la crítica, también trata de satisfacer el requerimiento existencial. Ambas se refuerzan recíprocamente. Ambas están motivadas por un profundo compromiso con la individualidad y la democracia, los ideales morales y políticos que guían la respuesta creativa al desafío político.

## El desafío político

Las respuestas adecuadas a los desafíos intelectuales y existenciales hacen que los practicantes de las nuevas políticas culturales de la diferencia puedan satisfacer los desafíos políticos. Este reto consiste, principalmente, en forjar alianzas sólidas y confiables entre personas de color y progresistas blancos guiados por una visión moral y política de mayor democracia y libertades individuales en comunidades, Estados y empresas transnacionales —por ejemplo, en corporaciones y conglomerados de información y comunicaciones.

La Coalición Arcoiris, de Jesse Jackson, devino un esfuerzo valiente, pero deficiente, en este sentido. Valiente por la tremenda energía, visión y coraje de su líder y de sus seguidores; pero deficiente porque no tomó con seriedad las sensibilidades críticas y democráticas en su propio funcionamiento. En realidad, el intento de Jackson por ganar poder a nivel nacional es un síntoma de la debilidad de la política progresista norteamericana, y un signo de que ha decaído la capacidad para generar un movimiento o movimientos sociales extraparlamentarios. Pero dada la actual debilidad organizativa y timidez intelectual de los políticos de la izquierda en los Estados Unidos, la opción principal es la de una participación multirracial de ciudadanos de base en proyectos creíbles, en los cuales las gentes vean que sus esfuerzos pueden hacer que las cosas sean diferentes.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia echan a un lado los estrechos particularismos, la falta de visión y los separatismos, de la misma forma que rechazan la falsa universalidad y los totalitarismos homogéneos. En su lugar, reafirman la perenne búsqueda de los preciados ideales de individualidad y democracia hurgando profundamente en las particularidades humanas y las especificidades sociales para construir nuevos tipos de conexiones, afinidades y comunidades

atravesando imperios, naciones, regiones, razas, géneros, edades y orientaciones sexuales.

Hay tres impedimentos de importancia para los proyectos radicales libertarios y democráticos de las nuevas políticas culturales de la diferencia: los extensos procesos de objetivación, racionalización y comercialización en todo el mundo. El primer proceso, que Georg Simmel enfatiza acertadamente en *La filosofía del dinero* (1900), consiste en transformar a los seres humanos en objetos manipulables. Promueve la noción de que las acciones de las gentes no tienen impacto sobre el mundo, que somos solo espectadores y no participantes en hacernos y rehacernos a nosotros mismos y a la sociedad en su conjunto. El segundo, inicialmente examinado en los trabajos seminales de Max Weber, expande las jerarquías burocráticas que imponen reglas y regulaciones impersonales para aumentar la eficiencia, definida en términos de mejor servicio o de mejor vigilancia. Este proceso conduce no solo al desencanto de las mitologías del pasado, sino también a modos de vida embrutecedores, vacíos y triviales. El tercer y más importante proceso —incomparablemente examinado en las obras de Carlos Marx, Georg Lukacs y Walter Benjamin— aumenta las fuerzas de mercado bajo la forma de oligopolios y monopolios, que centralizan los recursos y los poderes, y promueven culturas que ven a los individuos como simples consumidores y como ciudadanos pasivos.

Estos procesos no pueden ser eliminados, pero sus perniciosos efectos pueden ser sustancialmente paliados. El audaz intento por aminorar su impacto, por preservar la entidad de las personas, por aumentar el rango de su libertad y por expandir la operación de la democracia, es el propósito fundamental de las nuevas políticas culturales de la diferencia. Las preguntas cruciales son: ¿Cuál es el contenido moral de la identidad cultural propia? y ¿cuáles son las consecuencias políticas de este contenido moral e identidad cultural?

En el pasado reciente, las identidades culturales dominantes han estado marcadas por inmorales presiones patriarcales, imperiales, patriotas y xenófobas. Las consecuencias políticas han sido, sobre todo, una esfera pública regulada por y para hombres blancos acomodados, en nombre de la libertad y la democracia. La nueva crítica cultural expone y hace estallar las exclusiones, la ceguera y los silencios de este pasado, extrayendo de él proyectos radicales libertarios y democráticos que crearán un mejor presente y un mejor futuro. Las nuevas políticas culturales de la diferencia no son ni un ahistórico programa jacobino que descarta la tradición e introduce nuevos autoritarismos con aires de superioridad moral, ni un liberalismo antimperialista «nivelador», con complejo

de culpa, que celebra el pluralismo simbólico como si fuera una inclusión exenta de problemas. Esas nuevas políticas culturales más bien reconocen las dificultades en la lucha por transformar de manera fundamental las sociedades y las culturas altamente objetivadas, racionalizadas y comercializadas, en nombre de la individualidad y la democracia. Esto significa localizar las causas estructurales de expresiones innecesarias de miseria social (sin reducir todo ese sufrimiento humano a causas históricas), describiendo las penurias y problemas de ciudadanos desmoralizados y despolitizados, atrapados en los ciclos de alivio terapéutico movidos por el mercado —las drogas, el alcoholismo, el consumismo— y proyectando visiones, análisis y acciones alternativas que procedan de particularidades y lleguen a la vinculación moral y política. Esta vinculación no es señal de una unidad homogénea o de una totalidad monolítica, sino más bien de la construcción de una coalición contingente y frágil, en un esfuerzo por alcanzar metas comunes radicales, libertarias y democráticas, que se solapan.

En un mundo en el que la mayor parte de los recursos, la riqueza y el poder están concentrados en enormes corporaciones que respaldan a las élites políticas, las nuevas políticas culturales de la diferencia pueden parecer solamente visionarias, utópicas y fantasiosas. Las recientes reducciones en los programas de servicio social, el que los negocios se retracten en la mesa de negociaciones entre obreros y administraciones, la aceleración de los procesos productivos en los centros de trabajo, y el aumento de los presupuestos militares refuerzan esta percepción. Y se añade seguramente la creciente desintegración y descomposición de la sociedad civil —familias vecindarios y escuelas destruidos. ¿Puede una civilización que gira más y más alrededor de la actividad del mercado, más y más alrededor de la compraventa de artículos, expandir el alcance de la libertad y la democracia? ¿Seremos simples testigos de su lenta decadencia y de su fin, un doloroso resultado ya prefigurado en muchas comunidades de negros y mestizos pobres, que nos alcanza a todos rápidamente?

Estas sobrecogedoras preguntas siguen sin respuesta, pero los desafíos que plantean no deben quedar insatisfechos. Las nuevas políticas culturales de la diferencia intentan enfrentar estos enormes y urgentes desafíos. Se requerirá toda la imaginación, inteligencia, coraje, sacrificio, amor y buen humor que podamos acopiar.

Traducción: Carmen González.\*

## Notas

1. Arnold Matthew, «Stanzas from the Grand Chartreuse», *The Best of Arnold Matthew's Prose*, D. C. Somervell, ed., Methuen, Londres, 1925.
2. Arnold Matthew, *Culture and Anarchy, an Essay on Political and Social Criticism*, Smith, Elder & Co., Londres, 1869.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*.
5. Paul Valéry, «The Intellectual Crisis», Malcolm Cowley, trad., *Variety*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1927, pp. 1-24.
6. T. S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent», *Selected Essays, 1917-1932*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1932, pp. 3-11.
7. Lionel Trilling, «On the Teaching of Modern Literature», en *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, The Viking Press, Nueva York, 1965, pp. 3-30.
8. Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, prefacio por Jean Paul Sartre, Grove Press, Nueva York, 1961.

\* Estando este número en edición se produjo el fallecimiento de Carmen González, investigadora y africanista, asidua colaboradora —en labores de traducción— de Temas. Sirvan estas líneas como merecida recordación.

© TEMAS, 2002.

# ¿Multiculturalismo o multinacionalismo?

**María Koundoura**

Profesora. Emerson College, Boston.

**E**n la medida en que la crisis de representabilidad causada por lo que Homi Bhabha ha llamado la «jerga de las minorías» —políticas de identidad, particularismo étnico, multiculturalismo— se afianza en las instituciones educacionales, su respuesta es, según este autor, «generar ansiedad alrededor de la amenaza a la “cultura común”, o “capitalizar” con los cambios acomodando las culturas de las minorías en nuevas disciplinas y programas».<sup>1</sup>

¿Cómo puede evitar la puesta en práctica del multiculturalismo operar al nivel de la representación estética —o la muestra simbólica— de los muchos rostros de la nación? ¿Cómo puede la práctica del multiculturalismo evitar su dispersión e inclusión en la función socializadora de la escuela, que ha permanecido inmutable en su misión de engendrar «el tipo correcto de orgullo nacional?». Según la lógica del multiculturalismo, ¿quién sentiría este «orgullo nacional», habida cuenta de que, en sus respectivas culturas, individuos y grupos diferentes tienen versiones

diferentes de la nación? Estas son algunas de las cuestiones que serán abordadas en este ensayo.

Sin querer que parezca que me estoy pronunciando contra los objetivos del multiculturalismo en cuanto al otorgamiento de derechos políticos, examinaré los proyectos de dos de sus más influyentes propugnadores norteamericanos, Gloria Anzaldúa y Henry Louis Gates, Jr., para argumentar que están manteniendo involuntariamente las mismas estructuras que intentan dismantelar: las del «uniculturalismo» o, más específicamente, la idea de una nación única pero diversa, una nación compuesta de particularidades que, no obstante, componen una totalidad (e pluribus unum, como dice la Constitución de los Estados Unidos); y que los llamados del multiculturalismo por una «cultura democrática», por una «cultura común», por una «cultura radical» que incluya a todos los participantes en la historia de la nación, corren el riesgo de convertirse en otra transformación del manejo de la crisis de representación por parte de la democracia liberal.<sup>2</sup> La premisa de mi argumentación radica en la siguiente pregunta: ¿Cómo pueden transformarse, concreta y específicamente, las identidades que fueron formadas

Temas agradece la autorización expresa de la autora para la edición de este texto, originalmente publicado en inglés.

por y son parte de las estructuras políticas que tratan de dismantelar —el legado pluralista liberal contemporáneo del gobierno representativo de J. S. Mill en la mayoría de las naciones contemporáneas occidentales—,<sup>3</sup> si los términos mismos de esa transformación son dictados por la abstracta y universal promesa de libertad de esas estructuras?

En mi crítica al multiculturalismo, no intento descartar su agenda política de movilizar el concepto de diferentes culturas para poner en tela de juicio la imagen de la nación. Sin embargo, sí quiero comenzar a imaginar cómo se verá la nación a la luz de la progresiva adecuación de un concepto objetivado de cultura (en diversas formas turísticas, «auténticas» o nostálgicas), manipulado y producido no solo dentro de la nación contemporánea y sus instituciones, sino también dentro de los complejos procesos culturales y económicos del capitalismo multinacional.<sup>4</sup> Presento una teoría del multinacionalismo como un medio para resistirse al proceso de construcción de una sola nación, que está detrás del concepto de multiculturalismo en los Estados Unidos. Argumentando que en la historia de Occidente, los conceptos de nación y cultura fueron conformados simultáneamente, y demostrando la complicidad estructural entre esta historia y las narrativas contemporáneas de la nación bajo el multiculturalismo, espero destruir las coartadas teleológicas de progreso contenidas en estas narrativas. Mi propósito es cuestionar el método canónico —incluido el del multiculturalismo— y ofrecer una articulación diferente de la nación multicultural que tenga espacios para sus múltiples historias culturales, sin convertirlas en una narrativa unitaria de la nación.

## Derechos y representación

Moviéndose entre la poesía, la narrativa histórica, la autobiografía, la especulación filosófica, la fabulación, el reportaje periodístico y el argot burocrático, y siempre cambiando del inglés al castellano, al dialecto del norte de México y al tex-mex, con una pizca de náhuatl, Gloria Anzaldúa caracteriza su libro *Borderlands*: la frontera como una «invitación que las nuevas mestizas le hacen a usted».<sup>5</sup> Esta invitación desafía al lector a cruzar la segura frontera de la identidad cultural, nacional y sexual, y reconocer que los símbolos de tales unidades —lenguaje, cultura común, género— son los instrumentos mediante los cuales se agrupan, pero también se dispersan, las identidades culturales, nacionales y sexuales. Enfrentada a la tarea de buscar la forma de «mantener intactos los propios cambios y la identidad e integridad múltiples» de quien cruza las fronteras nacionales, sexuales y culturales, su mensaje

en *Borderlands*... es el de la «fronteridad» universal, compuesta por los «homosexuales blancos, negros, asiáticos, indígenas, latinos», y por los «homosexuales en Italia, Australia y el resto del planeta». «Venimos en todos los colores» —escribe—, «somos de todas las clases, de todas las razas, de todas las épocas. Nuestro papel es vincular a las gentes entre sí».<sup>6</sup>

A pesar de la evidente tensión entre el admirable proyecto de vinculación y los lenguajes disyuntivos y modos de expresarse en su libro, es fácil salvar el texto de Anzaldúa por el aparente radicalismo en el que la política de dejar que broten mil flores y crezcan cien escuelas de pensamiento es tratada como una posición liberadora. Sin embargo, es importante recordar la historia de tales posiciones. Su recuerdo evoca los peligros de la teoría del «crisol», vigente hasta hace no tanto, y los frecuentes y fácilmente repetibles errores de la Segunda y la Tercera Internacional, que subordinaban cultura, nación, raza y género, a clase.<sup>7</sup> Cuando Anzaldúa llama a «los homosexuales del mundo a unirse» y actuar como la fuerza unificadora, las diferencias de clase, nación, etnia, cultura y sexo —aunque reconocidas— son superadas por la imagen de la unidad universal de la «fronteridad»: la «vinculación [transnacional, transhistórica, transexual y transcultural] de unas gentes con otras». En la imagen de identidad que evoca esta narrativa, la especificidad de la «frontera» se convierte en la imagen general de la diferencia. Así, la «frontera» deviene metáfora y, como tal, pierde su importancia particular sociopolítica nacional, para convertirse en un símbolo cultural universal que oculta los actos de la nación que la construyó —actos que incluyen la política migratoria norteamericana y las políticas nacionales económicas y culturales hacia México y los mexicano-americanos. La representación política, pues, está subsumida bajo lo estético (la frontera como una metáfora), y una celebración de una alteridad tan jubilosa como la de Anzaldúa puede ser asimilada fácilmente como otra manifestación de la unidad de la nación: *Borderlands*... puede ser y ha sido incorporado al canon, tanto como un acto simbólico<sup>8</sup> como un acto de un radical buen tono.

También se encuentra tal complicidad involuntaria en los textos de críticos como Henry Louis Gates, Jr., cuyo admirable proyecto, en *Autoridad, poder (blanco) y crítica (negra)*: o para mí está en griego, es el de

penetrar en las teorías contemporáneas de la literatura, no para «aplicarlas» a los textos negros, sino más bien para transformarlas, traduciéndolas a un nuevo terreno retórico, [...] el del lenguaje peculiar de los negros, rebautizando los principios de la crítica cuando resulte apropiado, pero especialmente designando los principios de la crítica autóctona negra y aplicándolos para explicar nuestros propios textos.<sup>9</sup>

Consciente de que un «intento por apropiarse acríticamente de la teoría crítica occidental es sustituir un modo de neocolonialismo por otro», y advirtiendo que no se debe «sucumbir a la trágica atracción del poder blanco, al error de aceptar como “universal”, o como nuestro propio lenguaje, el de la teoría crítica blanca, que confiere autoridad», Gates, sin embargo, finaliza su poderoso ensayo exhortando —con palabras de DuBois— a los negros norteamericanos a «conocer y poner a prueba el poder de la literatura cabalística del hombre blanco [y] los oscuros secretos de un universo discursivo negro y hermético que espera ser develado mediante las artes negras de la interpretación».<sup>10</sup> Así, lo que comenzó siendo una crítica a ver como universal la particular autoconstrucción del sujeto, y como un llamado a particularizar la autoproyección del discurso hegemónico, se convierte —al final del razonamiento de Gates— en una universalización de lo particular: las artes negras de la interpretación develarán el «universo discursivo hermético» de la teoría. En la referencia a DuBois, y en el juego con la imagen de oscuridad y luz, la presentación de Gates del acto de rebautizar, como una estrategia para conferir poder, y su recomendación de moverse hacia el sistema relativo de valores de la teoría negra, resultan minadas cuando el valor de uso de esta se mueve nuevamente hacia el sistema de equivalencias de la teoría en general. Su audaz estímulo a designar principios autóctonos de crítica, a hacer «teoría negra» y a no sucumbir a la atracción de la teoría («sin marca»), se convierte en la justificación defensiva de que la negra es tan buena como cualquier otra. La presencia de lo negro se coloca así en el centro de la interpretación cuando los adjetivos «oscuro» y «negro» se aplican tanto al universo discursivo excluyente de la interpretación y la teoría en general, como a la teoría e interpretación negras en particular.

A la luz de la lectura anterior, parece que Gates, aunque aboga por los derechos de un grupo victimado en su particularidad, y por estar en pie de igualdad con otros en lo que concierne a su autodeterminación, promulga una política de diferencia y especificidad en la causa de la igualdad y la identidad universales. A su manera, reproduce la verdad central de la Ilustración: el derecho universal abstracto de todos a ser libres o la autonomía como esencia compartida por todo sujeto humano. Recordando la crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración, y la crítica poscolonial que desenmascara las elaboradas estrategias de dominación involucradas en su institucionalización, no podemos hacer caso omiso de la ideología detrás de la enunciación de la ficción de «verdades» tales como «libertad» y «autonomía».<sup>11</sup> Al situar «las artes negras de la interpretación» en el contexto de la derrideana presencia de la diferencia en el discurso teórico

occidental, Gates convierte estas artes en recién llegadas a pesar de que, retóricamente, las ubica en el origen de la teoría. En su acción afrocentrista, no tiene en cuenta su propia advertencia y resulta víctima de «la trágica atracción del poder blanco»; la «originalidad» de las «artes negras de interpretación» es proclamada, tácitamente, en nombre de la teoría. Como tal, su declaración es catacrésica: despojada de su propio significado como declaración de independencia de la teoría, se asegura su origen desde un sitio «otro» que, irónicamente, es la teoría misma. Así, las «artes negras de la interpretación» con las que Gates se propone constituir una nueva estructura política y estética, están formadas por y situadas dentro de la estructura política y estética que proyecta dismantelar.

Visto desde esta óptica, resulta obvio cómo los objetivos representacionales políticos y estéticos del multiculturalismo pueden involuntariamente convertirse en parte del manejo de la crisis del uniculturalismo, y que los textos como los de Anzaldúa, el ensayo de Gates, y este mismo ensayo, terminen convirtiéndose en instrumentos a través de los cuales la cultura dominante puede mantener el status quo. La lenta tarea de reconocer esta complicidad, la cual marca la agenda ético-política que informa el propio proyecto, manteniendo la distinción entre los términos unicultural y multicultural, y asumiendo una posición interesada que logre que la meticulosidad teórica entre en crisis, puede hacer que este tipo de proyecto se transforme en oposición en crítica. La «oposición» lucharía por el valor inherente al multiculturalismo. Pero no me preocupa su «bondad» o «maldad» intrínsecas, porque esos términos moralistas del debate están basados en la «verdad» natural del «Derecho» de la Ilustración arriba mencionado. Es precisamente en términos de este Derecho que se escenifica la mayor parte de los debates sobre multiculturalismo, y es eso lo que me propongo cuestionar.

## Negociación sobre cultura y nación; historia de una transformación

El concepto de nación y la conciencia de ser una nación fueron legitimados por primera vez en el período de la Revolución francesa. Lynn Hunt, en su libro *Política, cultura y clase en la Revolución francesa*, argumenta que la cultura política de la revolución estaba conformada por prácticas simbólicas, tales como el lenguaje, la imaginería y los gestos, que no reflejaban simplemente las realidades de los cambios revolucionarios y los conflictos, sino más bien habían sido conformados como instrumentos del cambio

El multinacionalismo, que pone mayor énfasis en la nación que en la cultura, trataría a los grupos individuales como todos y no como fragmentos del todo. De esta forma, las culturas particulares no serían olvidadas bajo el rubro de cultura general o, si han sido olvidadas, la memoria del olvido pasado no sería borrada fácilmente.

político y social. Ofrece la siguiente explicación a la legitimación francesa de la idea de nación:

La retórica revolucionaria obtuvo su unidad textual de la creencia de que los franceses estaban fundando una nueva nación. Se mencionaban constantemente la Nación y la Revolución como puntos de referencia, pero no tenían historia [...] La nueva comunidad de radicales norteamericanos era una tradición viva; [...] siempre habían habitado un «nuevo mundo», lejos de lo que percibían como la corrupción de la política inglesa. Los radicales ingleses se referían a la comunidad más pura de su pasado sajón y disidente. No había nada parecido en la retórica revolucionaria francesa... [así que] prestaban atención a un «presente mítico», al instante de la creación de la nueva comunidad, al momento sagrado del nuevo consenso.<sup>12</sup>

El estudio de Hunt muestra los efectos de esta acción política: niega la historia; la política se torna inadmisibles como medio para negociar el conflicto social; la sociedad civil y el Estado se funden en un solo dominio de voluntad general y libertad racional; los individuos, como sujetos nacionalizados, se convierten no en una mezcla diversa y jerárquica de diferentes usos y costumbres, sino en transparentes e iguales entre sí; y aparece en la esfera pública una amplia gama de prácticas simbólicas: usar gorros fríos, plantar árboles de la libertad, imaginar la República como Marianne, carnavales, etc.<sup>13</sup> Se buscó así llenar los significantes vacíos e imbuirlos de significado, un significado construido metalépticamente, para ocultar la política tras la «nación natural».

Al percatarse de la falta de una definición para «el pueblo», J. S. Mill fue el primer pensador inglés que abordó el modelo de autodeterminación popular de la Revolución francesa. El vínculo que estableció entre gobierno e idea de nacionalidad, en *Consideraciones sobre el gobierno representativo* —una publicación que, tras examinar diferentes formas de gobierno y presentar al representativo como el ideal, aborda la cuestión de la nacionalidad y presenta formas en las cuales los dos pueden mezclarse—, fue esencial para legitimar la ecuación nación = Estado = pueblo, y vincular la idea de la nación al territorio, definiendo con ello el Estado-nación.

El criterio de nacionalidad de Mill es «identidad de raza y ascendencia, [...] comunidad de lenguaje y de

religión, [...] límites geográficos [y] la más fuerte de todas: identidad de antecedentes políticos». En un esfuerzo por esclarecer la conexión entre nación y Estado, introduce una serie de valores que determinan y definen al pueblo. El más importante, que según Mill existe «naturalmente» entre los ingleses, es la «virtud e inteligencia» del pueblo que, si son estimuladas por el gobierno, pueden crecer. El deseo y la capacidad del gobierno de «incrementar la suma de buenas cualidades de los gobernados, colectiva e individualmente, constituye una señal de su propia virtud e inteligencia».<sup>14</sup> Por creer que «el carácter de un gobierno o de un conjunto de instituciones políticas no puede ser suficientemente apreciado si limitamos nuestra atención a la esfera legítima de las funciones gubernamentales», Mill presenta la educación como el medio para negociar el sensible aspecto ideológico entre el pueblo y el Estado oficial. La educación, escribe, es uno de los «principales beneficios de un gobierno libre» y, conectando política y pedagogía, sigue diciendo que «para que el cultivo sustancial de la mente no sea un mero espejismo», el ejercicio de los derechos políticos por parte de los obreros «es el camino por el que se debe llegar». Más tarde, invierte estas prioridades: «si la sociedad no se ha ocupado de descargar dos solemnes obligaciones, la más importante y fundamental de ellas debe ser cumplida primero; la enseñanza universal debe preceder al otorgamiento universal de derechos políticos».<sup>15</sup>

Así quedan claramente conectadas la educación y la representación política. La razón por la que Mill prioriza la educación sobre los derechos políticos se encuentra en su teoría sobre el gobierno y las instituciones:

Las instituciones nacionales deben colocar todo aquello que les preocupa ante la mente del ciudadano bajo el prisma en que, por su bien, este deba verlo; y es por su bien que debe pensar que todos tienen derecho a ejercer alguna influencia, pero mejor y más sabia en unos que en otros; es importante que esta certeza sea profesada por el Estado y encarnada por las instituciones nacionales. Tales cosas son el espíritu de las instituciones de un país... [Las instituciones] producen mayor efecto por su espíritu que cualquiera de sus disposiciones directas, porque es este el que forma el carácter nacional.<sup>16</sup>

Está claro que el énfasis de Mill en la importancia de los antecedentes políticos, en su definición de

nacionalidad, se origina en un deseo de construir los antecedentes políticos que detuvieran la «decadencia nacional» y trazaran el curso del futuro de la nación. Entiende que tal proyecto solo puede tener éxito cuando la educación prepare al pueblo para un Estado que no sea otro «que aquel que se les induzca a desear y, probablemente, a exigir».<sup>17</sup> En este contexto, el Estado funciona de forma muy ambigua, porque se invocan todas sus definiciones: temperamento, posición y organización. Esta ambigüedad no es casual si se recuerda el criterio de Mill en el sentido de que «buen gobierno» es la virtud y la inteligencia del pueblo, así como la capacidad de las instituciones políticas para formar esa virtud y esa inteligencia. Para Mill, la «élite [inteligente] del país», por esa superioridad mental que le permite trascender las filiaciones clasistas, es la mejor representante y la única en la que se puede confiar para conformar las instituciones del Estado, el que, a su vez, conforma las instituciones que conforman los valores. La cultura y los antecedentes políticos creados con ella definen así a la nación, no importa que esa definición se convierta en el medio a través del cual la clase pueda no ser tomada en cuenta, o ser loada como la salvadora de la nación.

Este es el argumento fundamental de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Sin embargo, aunque sirviera de solución al problema de las instituciones políticas de Inglaterra en esa época, lamentablemente se convierte en la lógica en la que se basan criterios como el siguiente:

Nadie puede suponer que no sea más beneficioso para un bretón, un vasco o un navarro francés que se le incorpore a la corriente de ideas y sentimientos de un pueblo altamente civilizado y cultivado —ser miembro de la nacionalidad francesa, admitido en plano de igualdad al disfrute de todo el prestigio de la ciudadanía francesa, compartiendo las ventajas de la protección francesa y la dignidad y el prestigio del poder francés—, en vez de sentarse mohino sobre las rocas, reliquias semisalvajes de tiempos pasados, girando en su propia pequeña órbita mental, sin participación o interés en el movimiento general del mundo. Este mismo comentario se aplica al galés o al montañés de Escocia como miembros de la nación británica [...] Cualquier cosa que realmente tienda a la mezcla de nacionalidades, y a la fusión de sus atributos y peculiaridades en una unión común, beneficia a la raza humana.<sup>18</sup>

La cultura, como se ve en este pasaje y en el texto de Mill en su conjunto, permite la producción de una temporalidad normativa que enfrenta a contestatarios desigualmente contruidos. La nacionalidad bretona está conformada por «reliquias» arcaicas que viven en un tiempo monumental o universal, particularizado por su abstracción, que retrocede o, en el mejor de los casos, se mantiene estático, «girando en su propia pequeña órbita». El tiempo particular de la nacionalidad francesa, por otra parte, es presentado como universal y concreto, histórico-mundial y de avanzada, prestigioso e

involucrado «en el movimiento general del mundo». No podrán coincidir nunca, a menos que se acepte que «cualquier cosa que realmente tienda a la mezcla de nacionalidades [...] es beneficiosa para la raza humana». Esta «cualquier cosa» que parece tan ambigua, es algo que aparece muy claramente en el resto de *Consideraciones acerca del gobierno representativo*: son las instituciones políticas las que definen a la nación. Las naciones «más civilizadas» utilizan esas instituciones para marcar el tiempo y el progreso. Así, Mill escribe: «una comunidad solo puede desarrollarse para salir de uno de estos estadios [el de ser “reliquias” arcaicas] y llegar a uno más alto, por una conjunción de influencias, entre las cuales una de las principales es el gobierno al que está sometida».<sup>19</sup>

Tratando de evitar la «anarquía», y sabedor de que «cualquier minoría marginada a propósito o por el rejuego de la maquinaria, da el poder no a una mayoría, sino a otra minoría en algún punto de la escala», Mill propone una cuota de representación en el gobierno para las diversas nacionalidades implicadas. La raza es el factor determinante de esta representación: los que están en un nivel más bajo de civilización y los que están en un nivel más alto «no pueden vivir juntos bajo las mismas instituciones libres». Las colonias blancas cuentan con «los servicios del gobierno en todos sus departamentos»; todas las otras tienen intermediarios bien entrenados que representan sus intereses. Para que esos representantes sean útiles —tanto a sus circunscripciones como al gobierno central—, «se debe prever que el sistema los forme». Así, volvemos al tratamiento fundamental de la representación (tanto política como estética) como un programa formal que conforma a la comunidad imaginada de la nación a través de la cultura.

Los debates contemporáneos alrededor de la cultura, la nación y la diferencia se hacen eco metalépticamente de este argumento. Henry A. Giroux, por ejemplo, sigue a Mill al vincular la educación con la representación política y presentarla como el medio para negociar el sensible aspecto ideológico entre el pueblo y el Estado. En su artículo «Rupturas poscoloniales y posibilidades democráticas: el multiculturalismo como pedagogía antirracista», Giroux exhorta a los trabajadores de la cultura y a los educadores a «conformar la historia dentro, más que fuera, de un imaginario político en el que las diferencias se afirmen y se transformen como parte de una lucha más amplia por una democracia cultural radical».<sup>20</sup> Introduce el concepto «pedagogía de frontera» como modelo de enseñanza que, a diferencia del modelo unicultural, está basado en «los imperativos de una filosofía pública radical que respeta la noción de la diferencia como parte de una lucha común por ampliar la calidad de la vida pública democrática». Los maestros

que practican la pedagogía de frontera a través del ejemplo —mostrando, con su propia conducta, a los estudiantes el papel que estos deben asumir como ciudadanos críticos—, se convierten en los instrumentos mediante los cuales se enseñan el autogobierno y el gobierno representativo. Giroux escribía:

Si los estudiantes van a aprender a correr riesgos, a desarrollar un sano escepticismo hacia todas las narrativas maestras, a reconocer las relaciones de poder que les ofrecen la oportunidad de hablar de manera particular, y a estar dispuestos a enfrentar críticamente su papel como ciudadanos críticos, que pueden animar una cultura democrática, necesitan ver ese comportamiento demostrado en las prácticas sociales y en las posiciones del sujeto que los maestros viven y no que solo proponen.<sup>21</sup>

Sugiere que este método pedagógico «redefine no solo la autoridad del maestro y la responsabilidad del estudiante, sino que coloca a la escuela como una fuerza importante en la lucha por la justicia social, económica y cultural». Para él, la escuela es el sitio donde se educa a los estudiantes para que «animen una cultura pública más amplia y críticamente comprometida»; es por ello una importante «fuerza pública para vincular aprendizaje y justicia social con las tradiciones institucionales y culturales de la sociedad y reconformarlas mientras esto se hace». Así, la escuela y la interpretación de la literatura (ahora en forma de narrativas de la diferencia y no de «grandes obras»), es aún el locus donde se anima nuestro yo «ético» y «mejor», donde se representa la función socializadora.

En el apasionado y admirable trabajo de Giroux se puede ver que las exigencias contemporáneas han cambiado, pero que el papel del estudio del inglés en su forma revisada de «pedagogía de frontera», sigue siendo el mismo. Entonces, como ahora, se enseña una técnica del yo, en la cual predomina el autogobierno y, consecuentemente, el gobierno representativo: se ayuda a los estudiantes a que reconozcan «sus propios locus históricos y posiciones de sujeto»; este reconocimiento debe convertirlos en agentes, en representantes, y «conformar la historia dentro más que fuera de un imaginario político». Igual que en Mill y en Arnold Matthew, la cultura en Giroux está asociada con la historia y la política; esto es, con el Estado, uno que incluye y afirma diferencias mientras las transforma a través de sus instituciones educativas. Esta asociación de cultura y Estado tiene lugar en el contexto de la «más amplia lucha por una democracia cultural radical», una lucha de la cual es «parte». Sin embargo, la «parte» contiene en sí al todo; la tecnología cultural de la pedagogía de frontera —nos dice Giroux— contiene la «democracia cultural» que, a su vez, contiene otro todo: la nación, cuyas fronteras quedan misteriosamente intactas, a pesar de que la pedagogía de frontera

proclama que quiere transformarlas.<sup>22</sup> Así, la cultura —y en particular, la educación—, siguen siendo un medio para negociar el sensible aspecto de la ideología entre el pueblo y el Estado, con el propósito de confirmar la idea de nación.

A diferencia de la de Arnold y Mill, esta versión de la nación es inclusiva y abarcadora porque transforma la diferencia: «conforma la historia dentro, en vez de fuera, de un imaginario político en el que las diferencias se afirman y se transforman». Giroux distingue la noción de ética y cultura de la pedagogía de frontera, de la noción de cultura de Arnold como inherentemente ética, puesto que su definición y la práctica de la cultura abarca —más que excluye— realidades sociales como el género, la raza, la clase, el conocimiento, el poder. Para la pedagogía de frontera, «el lenguaje de la política y la ética es fundamental»; se coloca junto a «quienes se preocupan por el otro en su otredad y [no] junto a quienes no se preocupan»; de ahí, arguye Giroux, su tecnología cultural es valiosa porque es moral y ética.

No quiero que se vea que presento argumentos en contra de la ética cuando pongo énfasis aquí en que la cultura y el valor tienen una larga historia en el escenario conservador: pueden ser términos muy evasivos cuando se olvida la historia y se los usa descuidadamente en la política de lucha por una «democracia radical». Si la tecnología cultural de la pedagogía de frontera, presentada como la alternativa a los argumentos conservadores sobre la cultura, hace caso omiso de la historia, sus practicantes pueden terminar organizando sujetos —tanto humanos como académicos— que existan solo en la imagen ideal de su propia retórica. Al propio tiempo, al abordar la cuestión de la cultura y el valor y proclamar este último sin abordar la historia de tales formulaciones en la construcción de la nación, quienes nos interesamos en el multiculturalismo y su práctica no podemos involucrarnos en la temporalidad normativa establecida por el discurso sobre cultura, cuyo racismo desenmascararan los críticos del poscolonialismo. Al recordar las tradiciones culturales en la construcción de la nación —particularmente en y a través de la historia de las instituciones educativas en el estudio del inglés—, nosotros, los maestros y practicantes de la pedagogía de frontera, debemos examinar nuestro papel como parteros en el nacimiento de la nación, ya sea unicultural o multicultural.

Para que la pedagogía de frontera refine su tecnología cultural, sus practicantes deben percatarse de que existe una relación más complicada entre ética, política y pedagogía. El tipo de entrenamiento educacional que he bosquejado en Mill (y brevemente en Arnold) fue, al principio, una herramienta política para construir ciudadanos modelos según la visión estatal de la nación.

Si no nos percatamos de ello, y si no aceptamos nuestra complicidad en mantener esta historia de entrenamiento, la educación literaria seguirá siendo el locus en el cual el comportamiento moral y la identidad nacional son definidos de facto como interdependientes.

## El multiculturalismo en sus orígenes

Australia, que es tanto poscolonial como multicultural y —junto con Canadá— un país donde el multiculturalismo fue instituido por primera vez como política del Estado, da a los Estados Unidos un fuerte ejemplo de la cambiante definición de la historia de la «nación», desde la Francia revolucionaria a la Inglaterra del siglo XIX, y del problemático retrazado «olvidadizo» de fronteras, arriba descrito. En 1876, el Comité de revisión de estudios australianos de tercer nivel informó sobre métodos para «realzar el sentir ciudadano, el patriotismo y el nacionalismo; asegurar una cultura productiva; aumentar el conocimiento sobre lo internacional; propiciar el enriquecimiento cultural y alcanzar el ensanchamiento cultural». Sin embargo, en este informe «comprender y estudiar las culturas de las cuales provenimos todos, no solo los australianos anglo-celtas», estaba incluido en el objetivo de «aumentar el conocimiento sobre lo internacional» y no bajo el rubro de «realzar el sentir ciudadano, el patriotismo y el nacionalismo».<sup>23</sup> Parecería que se otorgaba a los extranjeros el estatus internacional y no la ciudadanía, aunque legalmente la tuvieran, bien como australianos naturalizados, o como emigrantes de segunda o tercera generación. Cuando el informe se refiere al multiculturalismo bajo el rubro de «ampliar los intereses culturales», es solo para señalar que Australia siempre —y no solo desde los 70, cuando se adoptó el multiculturalismo como política oficial—, ha sido una sociedad multicultural. El subtexto es que, puesto que siempre hemos sido multiculturales, no hace falta preocuparse por producir políticas adecuadas que reflejen la verdadera naturaleza multicultural de Australia. En vez de eso, instituiremos las prácticas simbólicas de la retórica del multiculturalismo: la enseñanza de lenguas y literaturas «comunitarias» (pero solamente como una actividad extracurricular) y la promoción de imaginaria y gestos públicos como festivales y representaciones, en los medios, de la siempre multicultural Australia.

La diferencia entre este escenario de orígenes nacionales y el de la Revolución francesa es que mientras esta mostraba una disposición a romper con el pasado porque no había en él una tradición revolucionaria sobre la cual construir, Australia, igual que los Estados Unidos, vivía una larga tradición de disensión precisamente porque habitaba un «nuevo mundo». Este ha sido y es

el mito del Nuevo Mundo, con todos sus gestos de inocencia primigenia, de libertad utópica y de nuevo comienzo. Sin embargo, la historia prueba nuevamente que este es un mito cultural-nacionalista. Debido al proyecto Wakefield de colonización (por el cual Mill abogaba firmemente) se fundaron las colonias inglesas blancas; los gastos de transporte se pagaron con el excedente económico generado en las colonias por la fuerza de trabajo desterrada, tan barata que estimuló a los capitalistas a emigrar y exportar su capital del viejo mundo al nuevo.<sup>24</sup>

La tradición del proyecto Wakefield, ahora bajo la forma de la acumulación y la expansión que siguió a la Segunda guerra mundial, también fue responsable de las políticas que generaron las corrientes migratorias sur y centroeuropeas posteriores: en otras palabras, algunos de los componentes de la multicultural Australia. La necesidad de la economía australiana de producir y absorber fuerza de trabajo y excedentes de capital que desbordaran las fronteras nacionales como exportación de capital, o hacia adentro como importación de inmigrantes, generó las enormes corrientes migratorias de los años 50, los 60 y los 70. El multiculturalismo como política estatal fue puesto en práctica como medio para negociar este flujo multinacional de personas hacia la estructura socioeconómica de una sola nación, bajo el capitalismo. Al denominar y tratar como culturales las condiciones económicas que necesitaron este flujo, el multiculturalismo borra la historia de la necesidad del capitalismo de importar y explotar a la fuerza de trabajo barata. Así, se convierte en otra manipulación de las crisis del capitalismo, puesto que, al concitar el espectro de la economía en las mentes de los anglo-australianos blancos, también los pone contra esta fuerza de trabajo barata de la que dependen. Concitar el mismo espectro entre los diversos grupos de inmigrantes que conforman la multicultural Australia, invariablemente termina en luchas entre facciones (los 250 000 griegos de Melbourne reciben tanto dinero público como los 50 000 turcos porque, a los ojos de la multicultural Australia, todas las etnias son iguales). A principios de los años 80, con el flujo hacia Australia de vietnamitas, los «nuevos australianos» de primera y segunda generación, temiendo perder sus mal pagados trabajos como obreros, unieron fuerzas con la mayoría anglo-celta dominante, brutalizando y discriminando a los que llamaban «el terror asiático».

Es una historia de la cual los campeones del multiculturalismo no deben hacer caso omiso, especialmente en el contexto de las tácticas por sembrar el miedo, constantemente empleadas para desanimar una política migratoria más benévola en los Estados Unidos. Solo hay que recordar la invocación de Ross

Presento al multinacionalismo como un medio para negociar entre globalidad y nacionalidad en la era del capital multinacional, donde la influencia imperial de un solo mercado integrado, dominado por los Estados Unidos, exige que se luche por un tipo diferente de proyecto nacional, por una articulación diferente de nación, Estado y pueblo.

Perot acerca del gran «ruido de succión» proveniente del sur (México) en los debates sobre el Tratado de Libre Comercio, y la forma efectiva en que generaron sentimientos antimexicanos entre la clase obrera norteamericana: esta pensaba que sus puestos de trabajo se verían amenazados cuando todos los grandes negocios se mudaran a México, por sus más bajos salarios. La historia sobre el mayor éxito de estas tácticas es la de noviembre de 1994, en California, cuando se aprobó la Proposición 187, que retiró el derecho a la educación y al seguro médico a los inmigrantes ilegales y sus hijos.

### Multinacionalismo: negociando el nacionalismo y la globalidad

Las críticas contemporáneas a la cultura cuyo proyecto es transformar los contenidos de la historia occidental y el historicismo, mostrando las políticas y las historias de raza, género y clase, dejan intactas las abstracciones racionales en y a través de las cuales estos contenidos históricos son legitimados: totalidades como cultura, nación, o «nosotros, el pueblo». Podemos comenzar a desenmascarar los efectos de la historia fundada en estas tradiciones interpretando los proyectos multiculturales de la pedagogía de frontera de Giroux, o la política educacional australiana contra las tradiciones, de las que emergen. Por ejemplo, en la interpretación de Mill sobre la nacionalidad, la historia de la cultura dominante se hace universal y concreta, mientras que la de los diversos «enclaves étnicos» se hace universal y abstracta, y como tal, ofrece una satisfactoria colectividad «concreta» frente a la colectividad abstracta prometida por las instituciones políticas de la «más avanzada» cultura dominante. Irónicamente, el reclamo de superioridad de estas instituciones políticas descansa en lo abstracto de otras culturas muy concretas. El multiculturalismo es loado en Australia porque sus ciudadanos lo necesitan para realzar el «conocimiento sobre lo internacional»; los enclaves étnicos, entretanto, están atrapados por las políticas multiculturales de Australia y se ven obligados a celebrar y preservar el etnos o cultura de origen a través de festivales y cosas

por el estilo, alejándose cada vez más de las realidades y transformaciones, no solo de la nación de origen, sino de la propia Australia. En la frontera entre lo internacional y lo nacional, el pueblo multicultural ocupa la tierra de nadie, de quienes no son «todavía del todo ciudadanos»: australianos siempre «nuevos», que sirven para reforzar continuamente las fronteras de la constitución de la nación a través de sus muchas culturas. Sus historias se ven como fragmentos de un todo que nunca se articuló completamente, sino que siempre aludió al ideal de la nación australiana. Este informa cuestiones atinentes a cultura y nación como históricos o naturales, pero nunca como políticos. ¿Debe moverse el debate de multiculturalismo a multinacionalismo? El multinacionalismo, que pone mayor énfasis en la nación que en la cultura, trataría a los grupos individuales como todos y no como fragmentos del todo. De esta forma, las culturas particulares no serían olvidadas bajo el rubro de cultura general o, si han sido olvidadas, la memoria del olvido pasado no sería borrada fácilmente; la historia de la descolonización, los problemas étnicos en la antigua Unión Soviética y las actuales luchas por la condición de nación en sus ex repúblicas, las tensiones raciales en Inglaterra y los Estados Unidos, la lucha entre minorías en Australia, son testimonio de ello.<sup>25</sup>

Los opositores de la política del multiculturalismo emplean tales tensiones como otra razón por la cual «nosotros» necesitamos una fuerte política de asimilación, y sus proponentes, como otra razón por la cual «nosotros» necesitamos que el multiculturalismo sea mejor aplicado. Las dos posiciones son parte de la lógica de la nueva construcción de la nación del capitalismo planetario. La primera quiere regresar a su momento originario, mítico, de auténtica unidad, mientras que la segunda, en un esfuerzo por hacer que la fragmentación tenga sentido, cae involuntariamente en el manejo de la crisis del capitalismo: en un esfuerzo por producir narrativas en un campo semiótico fracturado, termina por convertirlo todo en étnico. En este punto, es importante recordar que existe una diferencia entre la colonización interna (los patrones de explotación y dominación de grupos minoritarios en países como los Estados Unidos y Australia), y la operación de la colonización internacional.<sup>26</sup> Olvidar

esta diferencia implica hacer uso de una agenda etnocultural particular que, como vimos en los ejemplos anteriores, garantiza un «nosotros» contra un «ellos» y establece la idea de nación, o termina explicando el mundo, interpretándolo como diferente de —y por ello inadecuado para— las ya existentes instituciones políticas de la nación, instituciones que, desde Mill, ponen énfasis en la totalidad, porque están basadas en la idea de lo que es bueno para muchos.

Debido a la construcción de su historia como una secuencia, la idea de la nación singular y sus instituciones políticas no puede mantenerse en la realidad actual del colapso del bloque socialista y el no del todo completo triunfo del capitalismo. Esto no significa que el nacionalismo esté muerto: los muchos ejemplos de su supervivencia harían que un obituario fuera ridículamente prematuro. Sin embargo, si quiere decir que debemos negociar entre nacionalismo y globalidad, y que no debemos permitir que las políticas etnocéntricas del multiculturalismo reemplacen el estudio del mundo.<sup>27</sup> Es por esto que presento al multinacionalismo como un medio para negociar entre globalidad y nacionalidad en la era del capital multinacional, donde la influencia imperial de un solo mercado integrado, dominado por los Estados Unidos, exige que se luche por un tipo diferente de proyecto nacional, por una articulación diferente de nación, Estado y pueblo.

Al negociar entre lo nacional y lo global, la práctica del multinacionalismo brinda una nueva dirección metodológica a los estudios literarios, que no cae en la trampa nación-y-cultura al enfocar la historia —incluyendo la de su propio discurso—, como una secuencia de esfuerzos mejoradores. Bajo el multinacionalismo, la Historia sería una simultaneidad de historias. Esta simultaneidad vacilaría entre culturas, lenguajes, naciones e identidades, de tal manera que la prioridad nacional o cultural no podría ser descrita gráficamente con facilidad. Contrastado con el locus estético de las diferencias en el terreno de la cultura del multiculturalismo, cualquier locus del espacio ocupado por una representación de cultura y nación bajo el multinacionalismo trazaría las políticas del lugar del «crítico geógrafo» y todo lo que esas políticas implican.

Aunque ubicadas en la era del capital multinacional y su operación, el multinacionalismo difiere de aquel en que no participa incondicionalmente en la evolución de las formas capitalistas de organización y de su coartada de supremacía cultural, ya sea la modernización de la economía política o la más reciente formación teórica.<sup>28</sup> Puesto que el espacio socioeconómico se representa de manera diferente bajo el capitalismo multinacional, es fácil cometer el error de universalizar los muy específicos efectos de este e interpretarlos como globales.<sup>29</sup> En el campo de los

estudios literarios esto podría conducir bien a la construcción de un canon de literatura del Tercer mundo o de minorías, con ciertas marcas registradas impuestas por Occidente (alegoría nacional, realismo mágico, narrativa auténtica), o a que las élites autóctonas de los países o culturas involucradas conviertan al Oriente en una carrera —en otras palabras, la representación de las políticas de identidad a nivel local o a nivel mundial.<sup>30</sup> El estudio de la literatura, con su historia de confirmar la identidad individual a través de la enseñanza de la identidad nacional, puede funcionar como un buen ejemplo del tipo de práctica política que explica y sanciona un tipo de ignorancia global. Estos son algunos de los peligros de participar incondicional o resignadamente (como Fredric Jameson) en la desazón del capitalismo multinacional.

El multinacionalismo también difiere del paradigma de la política de minorías basado en la nación. Michael Omi y Howard Winant, concentrándose en el movimiento negro, llevan la tradición nacionalista que se encuentra en las diversas comunidades de minorías en los Estados Unidos hasta sus orígenes históricos y teóricos en la dinámica del colonialismo. Concluyen, después de examinar el panafricanismo, el nacionalismo cultural y el colonialismo interno, que debido a que los Estados Unidos se crearon a partir de una colonia, su escenario político «ofrece poco espacio al nacionalismo radical».<sup>31</sup> Sin embargo, comparando los paradigmas de base nacional con los de etnia y raza, sugieren que «es la propia incapacidad de los recuentos de base nacional para especificar precisamente qué exactamente es lo “nacional” en la opresión racial en los Estados Unidos», lo que los conduce a otorgar cierta primacía e integridad al fenómeno racial. Así, aunque alegan que «el recuento de base nacional no logra demostrar la existencia de una minoría racial o de “naciones” internas colonizadas en los Estados Unidos, estructuralmente separadas de la sociedad de la mayoría», sugieren que el acercamiento de base nacional «puede unir los niveles micro y macro de la experiencia conformada racialmente, o permitir comparaciones entre diferentes grupos».<sup>32</sup> El recuento de Omi y Winant sería cierto si se interpreta a los Estados Unidos como una nación «natural». Sin embargo, ya he mostrado que tal concepción de nación es problemática en tanto presupone la idea de la unidad del pueblo para definir la nación. Tal unidad popular es un constructo y el producto metaléptico de los esfuerzos estatales por construir la nación. El ejemplo de los lugares colonizados nos muestra que esta se compone de tres elementos: el pueblo, la nación y el Estado; el último es la representación de la idea de la unidad del pueblo para el pueblo; en otras palabras, la encarnación de la nación que, en los lugares colonizados, está en manos

del colonizador. En estos términos, la descolonización es la movilización del pueblo bajo el rubro de la idea de la nación para apoderarse del Estado. En los Estados Unidos no puede vislumbrarse un escenario como ese, pues el mito particular de descolonización y nación ya fue representado: esto es América, nos dice el mito fundador; la historia no puede repetirse. Los críticos del separatismo nacional nos dirán que la historia ya se ha repetido a sí misma como farsa: miren a Malcolm X y al movimiento separatista negro. Aquí es donde resulta claro que Omi y Winant no logren ver ninguna evidencia de colonización interna en los Estados Unidos: aceptan la historia predominante de la nación e interpretan cualquier esfuerzo como la reinscripción de la narrativa de la nación como parte de esa historia y no como una historia completa diferente. En otras palabras, siguiendo la tradición de Mill, aceptan el código de valor de nación como natural y proceden a crear un espacio para ella en el discurso de etnicidad y racialidad, construyendo a esta última como nacional en el transcurso de ese proceso y virando al revés la relación parte-todo.

No estoy proponiendo una relación parte-todo al ofrecer el multinacionalismo como un medio para negociar una política para las diversas culturas de una nación. Al retrazar el origen de la cultura y el discurso sobre etnicidad y racialidad que surgió de ella, la crítica multinacional ubica ese momento en la historia de una nación y la coloca en una relación dialéctica con la poética del desplazamiento y la situación de estar entre países, culturas, lenguajes e identidades que implica tal crítica. En esa dialéctica, lo privado y lo público, la parte y el todo, no pueden ser uno, y el imperativo «moral» de la cultura —que se encuentra en posiciones tan diferentes como las de Mill, Arnold y Giroux—, puede ser visto, finalmente, como el error «ético» que es. El reconocimiento de ese error permite a la crítica descubrir la exclusión estratégica de abstracciones racionales que dan fundamento al nombre «cultura» y, como resultado, detienen la todavía actual narrativa de la cultura como moral. De lo que se trata en esta narrativa es de los actos de la nación, que deben ser reconocidos como tales.

Traducción: Carmen González.

## Notas

1. «Interview: Homi Bhabha», *Stanford Humanities Review*, v. 3, n. 1, 1993, p. 4.
2. Este es el problema del concepto, admirable en otros sentidos, de la «pedagogía de frontera» de Giroux en «Post-Colonial Ruptures and Democratic Possibilities: Multiculturalism as Anti-Racist Pedagogy», en *Cultural Critique*, v. 21, 1992, pp. 5-39. El problema

de la lucha por una «cultura común» es, por supuesto, que tiene que erradicar de su «condición común» cualquier diferencia que no encaje en su categoría de diferencias en común.

3. Véase J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, Henry Holt & Company, Nueva York, 1882. Para Mill, solo una «minoría de mentes instruidas», la «élite del país», es capaz —por su «poder moral»— de impedir «la tendencia natural hacia una mediocridad colectiva», que aceleraría el otorgamiento de derechos políticos. Véase también Arnold Matthew, *Culture and Anarchy*, The Book League of America, Nueva York, 1929.

4. A. Appadurai, en «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 1-24, ofrece un panorama de cómo opera la cultura en el capitalismo multinacional. Aunque es un bosquejo, sienta las bases para imaginar una teoría social global de la posmodernidad, en la era del capitalismo multinacional. El problema con la aceptación por parte de Appadurai del dominio imperialista sobre un único mercado integrado dirigido por los Estados Unidos, y su presentación del concepto «mundos imaginados», mediados por diferentes «paisajes» (éticos, de los medios de comunicación, financieros, tecnológicos, ideológicos) como medios para negociar la ciudadanía en el mundo poscolonial, posmoderno de hoy, es que su recuento no ofrece el medio para negociar los diferentes tipos de proyectos nacionales o una reconstrucción revolucionaria del Estado-nación propio.

5. Gloria Anzaldúa, *Borderlands: La Frontera: The New Mestiza*, (Prefacio), San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

6. *Ibidem*, p. 84.

7. Para una historia concisa de la negociación marxista de la cuestión de la identidad, véase E. Laclau, «Universalism, Particularism and the Question of Identity», *October*, v. 61, 1992, pp. 83-90.

8. Nota de la traductora: El término que utiliza la autora es *tokenism*, definido como la admisión nominal y en número muy limitado de una minoría religiosa, racial, étnica, sexual, en puestos de trabajo, escuelas, asociaciones, etc., para cumplir aparentemente con la ley o aplacar a la opinión pública.

9. H. Louis Gates, Jr., «Authority, (White) Power and the (Black) Critic: Or It's All Greek to Me», *Cultural Critique*, n. 7, 1987, p. 31.

10. *Ibidem*, p. 33.

11. M. Horkheimer y Teodore W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, traducido por J. Cummings, Seabury Press, Nueva York, 1972.

12. Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 27.

13. *Ibidem*, pp. 7-21.

14. J. S. Mill, *ob. cit.* En este punto, Mill emprende una búsqueda a escala mundial de naciones cuyos gobiernos hacen precisamente esto, y de la virtud y la inteligencia en los pueblos de esas naciones. El resultado es un mapa geopolítico del mundo con la siguiente leyenda: el «tamaño» de una nación es su lugar en la escala de la civilización. En este mapa, las naciones menos civilizadas deben ver que está dentro de sus intereses el estar subsumidas en y convertirse en parte de naciones más civilizadas. Esto es emblemático del problema básico en Mill: es el campeón del liberalismo doméstico y acepta el colonialismo en ultramar.

15. *Ibidem*, pp. 170-5.

16. *Ibidem*, pp. 188-9.

17. Se debe entrenar al populacho en esta forma de pensar y Mill presenta formas concretas de hacerlo: la más importante es la educación nacional, que se interprete como una educación en

sentimientos nacionalistas. Prefigurando el Newbolt Report, escribe: «Lo único que puede justificar el tener en cuenta la opinión de una persona como equivalente a [la opinión de] más de uno, es la superioridad mental individual, y lo que se quiere es un medio aproximado de afirmar esto. Si existiera algo como la educación realmente nacional, o un sistema de exámenes generales en el que se pueda confiar, la educación puede ser puesta a prueba directamente. A falta de estas dos cosas, la naturaleza de la ocupación de una persona puede constituir un tipo de prueba». *Ibidem*, p. 182.

18. *Ibidem*, p. 314.

19. *Ibidem*, p. 46.

20. Henry A. Giroux, *ob. cit.*, p. 35.

21. *Ibidem*, pp. 32-3.

22. *Ibidem*, pp. 33-5. La omisión de Giroux no es la única. Incluso en las críticas acerca del auge de los estudios de inglés, donde el término «inglés» se problematiza y se demuestra que ha tenido una historia de exclusión, su código de valores sigue sin ser puesto en tela de juicio y se crea un espacio para él en el discurso sobre la «britanidad». Por ejemplo, véase la, en otros sentidos, excelente crítica de Brian Doyle «The Invention of English», en R. Colls y P. Dodd, eds., *Englishness: Politics and Culture 1889-1920*, Croom Helm, Londres, 1987. Por supuesto que opera una doble contradicción cuando se habla sobre el estudio del inglés en los Estados Unidos (especialmente en el contexto del multiculturalismo). Aunque no estoy equiparando la historia de la pedagogía de frontera con la del estudio del inglés, sí señalo su función análoga en el gobierno.

23. *Windows Onto Worlds: Studying Australia at Tertiary Level, The Report of the Committee to Review Australian Studies at Tertiary Level*, Canberra, junio de 1987, p. 12.

24. Véase Gibbon Wakefield, *A View of the Art of Colonization, with Present Reference to the British Empire*; In *Letters Between a Statesman and a Colonist*, John Parker, West Strand, Londres, 1849. Wakefield dedicó su libro a John Hutt, Esq., gobernador de Australia occidental. Una de las tesis centrales es la siguiente: «Por un precio adecuado por las tierras baldías [mi énfasis], los capitalistas podrían obtener fuerza de trabajo pagando por la emigración de personas pobres». En el Libro II de *Principles of Political Economy*, Londres, 1848, Mill ofrece un apoyo entusiasta a este proyecto y estimula su publicación. Así se ve que existe una historia detrás de la «benévola» aceptación de inmigrantes en Australia, una historia que une su pasado colonial con su presente multicultural y las políticas liberales de Mill con las posteriores políticas de la Australia multicultural.

25. Por supuesto, no digo que los proyectos del multiculturalismo y el poscolonialismo sean idénticos: eso sería interpretar los debates multiculturales locales en Estados Unidos o Australia como globales y universales, y no como parroquiales y particulares.

26. M. Omi y H. Winant en *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986, identifican como sigue las tres etapas principales que ha atravesado el paradigma de la etnicidad en los Estados Unidos: una etapa previa a la década de 1930, en la cual el criterio del grupo étnico era un enfoque insurgente, desafiando [...] el criterio biológico de raza dominante en la época; la fase que abarca desde la década del 30 hasta 1965, durante la cual el paradigma operaba como el enfoque de la raza mediante el «sentido común» progresista/liberal, y en la

que fueron definidos dos temas recurrentes: asimilación y pluralismo cultural; y una fase pos 1965, en la que el paradigma asumió la defensa del igualitarismo conservador (o «neconservador») contra lo que percibía como el asalto radical de los «derechos grupales».

27. Gayatri Spivak, debatiendo la cuestión de los estudios culturales a escala global, ha dicho algo similar: «No hablo contra la tendencia a fundir el etnos de origen y el espacio histórico que queda atrás con las asombrosas construcciones de la identidad multicultural y multiracial para los Estados Unidos. Lo que sugiero es que nos equivocamos si, como académicos en humanidades, tomamos esto como el principio fundador para un estudio de la globalidad. En los términos más prácticos, estamos permitiendo que un debate parroquial sobre la decanonización se equipare a un estudio del mundo. Véase *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Londres, 1993, pp. 279-80.

28. El capitalismo multinacional es un ejemplo de lo que Lash y Urry llaman «capitalismo desorganizado» cuyas características identifican como: una desconcentración del poder corporativo, que aumenta rápidamente, fuera de los mercados nacionales; una creciente internacionalización del capital; una disminución en la efectividad de la negociación colectiva nacional; la industrialización del Tercer mundo y la desindustrialización competitiva de países medulares que se vuelcan hacia la especialización en los servicios; la decadencia, pero no el colapso, de las políticas y las instituciones de base clasista; la dispersión de las relaciones capitalistas en muchos sectores y regiones; la dispersión y diversificación de la división territorial-espacial del trabajo; la decadencia de las ciudades industriales y la desconcentración de los centros urbanos hacia áreas periféricas o semi-rurales, con la consiguiente agudización de los problemas en las secciones superpobladas en las grandes ciudades; y las configuraciones culturales e ideológicas del posmodernismo. Véase S. Lash y J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 1987.

29. En su ensayo «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism», aparecido en *Social Text*, n. 15, 1986, p. 69, Fredric Jameson comete un error tal cuando afirma que todos los textos primermundistas son causados por la libido, mientras que «todos los textos tercermundistas son necesariamente alegóricos» y deben ser interpretados como «alegorías nacionales». Véase *Social Text*, n. 17, 1987, para la respuesta de Aijaz Ahmad a este ensayo y la riposta de Jameson, en la que ejemplifica precisamente lo que Ahmad critica en su trabajo.

30. Tanto Aijaz Ahmad, en su controvertido libro *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londres, 1992, como Gayatri Spivak en *Outside in the Teaching Machine*, ofrecen meticulosos y elocuentes recuentos de cómo esto puede suceder y de hecho sucede. Para la controversia generada por el libro de Ahmad, ver los ensayos aparecidos en *Public Culture*, v. 6, n. 1, 1993.

31. Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, p. 50.

32. *Ibidem*.

©  2002.

# Identidad e identidades

**Carolina de la Torre**

Investigadora. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

En la situación de apropiación los niños fueron arrancados de los brazos de sus padres, sin palabras y con violencia real. Arrancados de su identidad y de su historia personal y familiar fueron sometidos a una doble situación traumática: la desaparición de sus padres y la propia desaparición; sumergiéndose en un proceso de ocultamiento y enajenación.

Abuelas de Plaza de Mayo

Basta mirar alrededor para darnos cuenta de que, hoy en día, constantemente se están poniendo en discusión temas de identidad. Estos temas tienen que ver con necesidades y políticas institucionales, y con decisiones importantes. Pero hay una razón más universal y general para fundamentar el interés en ella. No solo se trata de una necesidad cognitiva (hacer y conocer nuestro lugar en el mundo) y práctica (por urgencias económicas, políticas o sociales); es también una necesidad existencial. Se ha podido constatar, por la simple evidencia empírica de las alteraciones psicológicas que produce su desestructuración, represión, manipulación extrema, cambio súbito o destrucción intencional, que la identidad —o los

procesos de identidad—, ha sido y sigue siendo una necesidad para las personas y los grupos humanos, al menos por ahora, en nuestra cultura y para las generaciones actuales.

Los contenidos de los debates contemporáneos acerca de las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio (por ejemplo, el debate entre realismo y constructivismo), con los procesos de formación de identidades, con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de «prácticas sociales del recuerdo», que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, y con los «nuevos tipos de identidades» y «las nuevas maneras de construcción de identidad» característicos de las condiciones del mundo de hoy.<sup>1</sup>

A la necesidad de la identidad se han aproximado los autores contemporáneos de muy diversas maneras. Se ha hablado de «sentido firme de identificación grupal»,<sup>2</sup> «búsqueda de sentido»,<sup>3</sup> «procesos de construcción de sentido»,<sup>4</sup> «necesidad de mantenimiento existencial y de integración universal»,<sup>5</sup> «arraigo», «marco de referencia», «relación» o propiamente «identidad»,<sup>6</sup>

«necesidad de conocernos y autorrealizarnos»,<sup>7</sup> «necesidad de conocerse a sí mismo» y «ser reconocido»,<sup>8</sup> «necesidad de un sentido de pertenencia y de un autoconcepto positivo»,<sup>9</sup> «necesidades básicas de autodeterminación, protección y dignidad»,<sup>10</sup> «necesidad de identificarse y de argumentar narrativamente las identificaciones y la continuidad de las mismas»,<sup>11</sup> «necesidad individual y social de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro»<sup>12</sup> y muchos otros aspectos más. Pero, llámese como se llame —lo mismo se enfatice la reflexividad, la búsqueda de sentido, la autoestima, la libertad o la pertenencia—, las personas parecen seguir necesitando ese sentimiento de relativa continuidad subjetiva y armonía que proporciona la identidad personal y también el sentimiento y conciencia de pertenencia a determinados grupos humanos.

### Pero, ¿qué es en definitiva la identidad?

Voy a pasar por alto innumerables antecedentes y precisiones para situarme en la actualidad. La Enciclopedia Encarta ofrece varias definiciones que se relacionan con nuestro interés: 1. Calidad de idéntico. 2. Carácter propio o diferenciado de un individuo o conjunto de ellos. 3. Hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o se busca: comprobar la identidad de una persona, una firma. 4. Igualdad de una cosa con ella misma.

Aquí aparece una idea que está presente implícita o explícitamente en muchos trabajos y definiciones. Identidad es un concepto relacionado no solo con la igualdad, sino con la diferencia, lo que da la posibilidad de «identificar». Así, decimos que se estableció la identidad del autor, del asesino, del cuadro, etc.

La Enciclopedia Grolier habla de «la condición de ser uno mismo y nadie más. Una cosa no puede ser al mismo tiempo ella misma y otra cosa; debería ser o una u otra cosa y no habrá términos medios entre una cosa y su opuesto». Y más adelante: «La identidad personal es la continuación de la personalidad propia, la cualidad del sujeto de permanecer siendo él mismo». Aquí se ve, además de la posibilidad implícita de la identificación, la continuidad como cualidad de la identidad, aunque sin ninguna referencia al cambio, a la relatividad o a la condición de proceso activo. En este sentido, es una definición incompleta.

Richard Jenkins<sup>13</sup> insiste en el inseparable vínculo de la igualdad y la diferencia, que de una u otra manera siempre está presente en cualquier acto de identificación; ya sea cuando externamente establecemos la identidad de cosas o personas, o cuando personalmente nos asociamos o identificamos con otras (un líder, un partido, una filosofía, etc.). Asimismo, llamando la

atención acerca de que los discursos sobre la identidad no son tan «dramáticamente» nuevos como a veces parece, nos recuerda, como ejemplo notable, el Ensayo sobre el entendimiento humano, de John Locke, quien en la segunda edición, de 1694, agrega un tópico sobre «Identidad y diversidad». Es interesante leerlo en su fuente directa:

En cuanto a la primera clase de acuerdo o desacuerdo, a saber: identidad y diversidad; el primer acto de la mente, cuando tiene algunos sentimientos o algunas ideas, consiste en percibir las ideas que tiene, y, en la medida que las percibe, consiste en conocer que sea cada una de ellas, y de esa manera en percibir también sus diferencias, y que la una no es la otra.<sup>14</sup>

Pero no siempre esta polaridad ha sido advertida en los diccionarios. Betaner y Castro,<sup>15</sup> autores que realizan una minuciosa revisión de diferentes ediciones del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española y de otros diccionarios en español, constatan el carácter histórico de la emergencia y enriquecimiento connotativo de los distintos campos semánticos asociados al término identidad, así como la progresiva inclusión de significados asociados a los enfoques actuales de las ciencias humanas. No obstante, los autores hacen referencia a la existencia de connotaciones sustancialistas vinculadas a la etimología del término —«lo mismo», «esencialmente idéntico»— que hacen menos énfasis en la diferencia y en el aspecto activo y dinámico de la identidad.

Algunos otros autores y textos que discuten el concepto más general de identidad, consideran casi estéril un intento tan abarcador, prefiriendo en su lugar aplicar el concepto al campo específico que se desea estudiar; por ejemplo, el de las identidades humanas (individuales y colectivas) o más puntualmente el de la identidad familiar. A mí, sin embargo, me parece interesante encontrar, en un nivel de generalidad mayor, lo que parece ser una constante, implícita o explícita, en las definiciones del concepto, que, por cierto, también lo es en muchas de las definiciones, particularmente psicológicas, referidas a las identidades personales y colectivas; es decir, a las subjetivas.

Cuando se habla de la identidad de algo, se hace referencia a procesos que nos permiten suponer que una cosa, en un momento y contexto determinados, es ella misma y no otra (igualdad relativa consigo misma y diferencia —también relativa— con otros), que es posible su identificación e inclusión en categorías, y que tiene una continuidad (también relativa) en el tiempo. Todo lo cual no tiene que implicar ninguna concepción estática, fundamentalista o esencialista. En el caso de las subjetivas, habría que añadir que la identidad no solamente supone que un individuo (o un grupo) es el mismo y no otro, sino, sobre todo, que tiene conciencia

de ser él mismo en forma relativamente coherente y continua a través de los cambios.

Esta primera definición (porque tendremos que ajustarla todavía un poco más para hablar de las identidades humanas) parece apropiada para «cubrir» los más diversos casos particulares. Veamos un ejemplo. Scheinsohn, en un lenguaje más bien operativo, opina que

la identidad corporativa es el componente que menos varía de la empresa. Es decir que, para una corporación, la aparición de una nueva identidad implicaría la aparición de una nueva corporación [...] La identidad corporativa está conformada por todos aquellos rasgos que permiten distinguir a la empresa como diferente y singular; aquello que, si desaparece, afecta decisivamente a la corporación. [...] La identidad corporativa es un conjunto de atributos asumidos como propios por la organización. Estos atributos, expresados en un listado descriptivo, conforman el texto de identidad.<sup>16</sup>

Reduccionismos aparte (me refiero a que en muchos documentos y estudios del tema la identidad parece reducirse a su imagen externa —gráficas, colores, listado de atributos, emblemas, etc.—, como si ellos no fuesen la expresión o una de las expresiones de la identidad, no ella misma), el autor quiere destacar que la corporación no puede perder su condición que la hace ser ella y no otra, que le da continuidad y marca la diferencia con otras empresas.

Indudablemente, esta parece ser la característica más común y primaria de la identidad, tanto en el uso popular, literario, periodístico, empresarial, como científico. Es, más o menos, la condición para empezar cualquier otro análisis. Es también la más universal, lo mismo se hable de la Habana Vieja, la música caribeña, la literatura latinoamericana, el turismo en Cuba, la civilización occidental, los cubanos, la identificación de un cuadro original o una destacada familia cubana.

Berger y Luckmann,<sup>17</sup> seguidos por muchos otros autores actuales, consideran que la identidad es un asunto de fronteras y límites, de igualdades y de diferencias, que solo tienen sentido en el contexto en el cual ciertos significados fueron construidos, dotados de «facticidad objetiva» mediante procesos subjetivos. Por ejemplo, estos procesos pueden colocar —para distintos grupos— las fronteras entre blancos y negros más acá o más allá, con independencia del color «objetivo» de la piel.

Y, precisamente, la discusión de hoy en día pasa, en gran parte, por la interpenetración de las identidades y las dificultades y relatividades de las fronteras, ahora más veloces y masivas. El mundo cambia a una velocidad mayor y no es fácil que alguien se mantenga alejado de estos cambios. Por lo demás, las dificultades para determinar que una persona o una cosa sigue siendo una y no otra pueden aparecer tanto en las

apreciaciones internas o autoreflexivas (un anciano que enfrenta su nueva vida como jubilado), como en las externas (el asesino que atribuye a su víctima la identidad étnica de algún grupo fanáticamente rechazado). Ambas identidades son construcciones socioculturales basadas en hechos concretos y, como tales, tienen sentido en determinados contextos y momentos históricos.

Los procesos identitarios puestos en juego presentan varios rasgos. El primero es que las igualdades y diferencias de las que he estado hablando, contribuyen al establecimiento de límites. El segundo, que esas igualdades y diferencias y esos límites no son siempre esenciales, estables o totalmente objetivos; sino casi siempre relativos, cambiantes, emergentes y socialmente construidos. El tercero, que para diferentes identidades los límites pueden ser más o menos objetivos y reales, o más o menos subjetivos y construidos. El cuarto, que las igualdades y diferencias no bastan ni funcionan como límites de identidad si no son más o menos percibidas con mayor o menor conciencia y elaboración. El último aspecto, vinculado a los dos anteriores, es que los contenidos y contornos de las identidades aparecen como más evidentes —objetivos— y se hacen más conscientes en función, por un lado, de las experiencias históricas, sociales o naturales concretas y, por otro, de procesos no solo espontáneos, sino manipulados, creados desde relaciones de poder y reforzados por los medios de comunicación y otras vías.

Absolutizar uno de los dos últimos procesos sería un error. La formación de la identidad de América Latina, con historia, lenguas, religiones, costumbres, orígenes y luchas comunes, se ajusta más al primer caso, aunque hayan existido esfuerzos intencionales y voluntades como las de Bolívar y Martí, que apuraran y dieran elaboración y contenido al proceso que la hizo «cuajar». Algo similar puede decirse de la identidad de una familia que, generación tras generación, va constituyéndose como tal. Pero la identidad de un producto de mercado, por ejemplo, puede obedecer a un proceso de fabricación totalmente planificado, intencional y manipulado; aunque suele suceder —y ayuda a un éxito seguro— que se construya aprovechando los elementos preexistentes de la naturaleza, la historia y/o la cultura. En realidad, mientras menos arbitrario sea el proceso, incluso en los casos más «artificiales»; mientras más se estudien las potencialidades identitarias preexistentes y relativamente espontáneas, más posibilidades habrá de que los elementos añadidos o elaborados a posteriori tengan una mayor coherencia y solidez.

Así, la identidad no es algo que está ahí para ser descubierta. Necesita ser pensada, reconocida, establecida y aceptada —negociada, dirán algunos— en un proceso práctico y comunicativo; o sea, social,

Ninguna familia, aunque lo contrario parezca obvio para muchos padres, tiene el derecho —que solo le otorgaría un concepto muy autoritario de hogar— de «fabricar» sus hijos «a mano», a imagen y semejanza de las generaciones precedentes.

donde participan siempre polos internos (los sujetos de esa identidad) y externos (los otros que la reconocen, crean, aceptan o rechazan). Ello significa que la formación de las identidades tiene lugar en la actividad y la comunicación humanas mediante interacciones, en las cuales —por muy fuertes que sean los mecanismos de poder, educación o seducción— unos y otros reciben, ofrecen y cambian; unos y otros son activos.

Otro problema es que este «establecimiento de la identidad» tampoco es para siempre. Aunque muchos objetos cambien relativamente poco, la diferencia no solamente se presenta con respecto a otros, sino en relación con un mismo ente, que se transforma en el tiempo. Así, tal y como ocurre con la igualdad y la diferencia, la continuidad y la ruptura son dos dimensiones básicas de las identidades, y muy especialmente de las individuales y colectivas, en las cuales siempre existen o están ocurriendo cambios.

Aunque yo misma he utilizado,<sup>18</sup> como otros autores, el concepto de «identidad social», trataré de hablar en lo adelante —con la intención de acentuar el carácter social de todas las identidades— en términos de identidades individuales y colectivas, las cuales deben entenderse como sociales. De esta manera, también dejamos resuelto un uso ambiguo del término identidad social, utilizado lo mismo para hablar de la identificación y sentido de pertenencia de un ente individual con un grupo social —«Fulana tiene una fuerte identidad de género», «la identidad generacional de este adolescente», «para Fulano es muy importante su identidad nacional», etc.—, que para designar la propia identidad de un grupo social, la conciencia de mismidad de ese grupo o colectividad —«la identidad nacional de los cubanos», «vamos a estudiar la identidad corporativa de esta empresa»; ambas consideradas como identidades socialmente constituidas y absolutamente enlazadas. Quiero decir que no es lo mismo hablar de los sentimientos de pertenencia de un sujeto particular con respecto a su familia, que la existencia, con las características que he estado mencionando, de una identidad familiar.

Aunque se pueden asumir como válidas para las identidades humanas las cuestiones hasta ahora expuestas, se nos impone continuar el análisis de otras dimensiones y características, más propias de las

identidades individuales y colectivas. Me parece adecuado, por tratarse de un asunto que, aunque transdisciplinario, compete extraordinariamente a la psicología, empezar por el psicoanalista que impuso el término en las ciencias sociales y pronosticó, con mucho acierto, que el estudio de la identidad llegaría a ser tan estratégico en nuestros tiempos como el de la sexualidad en los de Freud. En su libro *Infancia y sociedad*, y partiendo de experiencias con la pérdida o crisis de la identidad más que con su presencia —en niños, en veteranos de guerra, en indios americanos, en jóvenes de diferentes partes del mundo, etc.—, E. Erikson sugiere una de sus primeras definiciones del concepto, cuando dice: «A esta altura baste decir que ese sentimiento de identidad permite experimentar al sí mismo como algo que tiene continuidad y mismidad, y actuar en consecuencia».<sup>19</sup>

Erikson se acerca a la evidencia de la identidad en la medida en que su vasta experiencia con personas que sufren por no «encontrarse a sí mismas», que experimentan «crisis de identidad», o incluso su relativa pérdida, lo hacen reflexionar acerca de la necesidad humana de saber cómo somos, quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos y de qué grupos sociales nos sentimos parte. Para él, no se trata solo de la evidencia objetiva y subjetiva de ser un ente individual o parte de un grupo social; también se adelanta aquí la importancia de la identidad como sentimiento de pertenencia y elemento regulador del comportamiento, en la medida en que motivaciones, sentimientos, valores, prejuicios y actitudes, más o menos continuos, se deben expresar en actuaciones congruentes con ellos.

A lo largo de su extensa obra sobre el tema,<sup>20</sup> las definiciones de identidad van a sufrir variaciones con diferentes énfasis, pero en todos los casos parece conservarse la inspiración que recibió de Sigmund Freud y de William James, en el sentido de una cierta conciencia de mismidad y continuidad subjetiva del yo, que supone una configuración en evolución que se establece por sucesivas síntesis y resíntesis, así como el mantenimiento (cuando habla de identidades sociales) de una solidaridad interna, sentimiento de pertenencia e identificación con los ideales de un grupo.

Erikson dijo que la identidad nos hace sentir en nuestro propio cuerpo como en casa. También

podemos decir que podemos o no sentirnos en casa como «en casa». Es un sentimiento de coherencia y comodidad que, cuando se pierde, produce un enorme malestar, como el que encontró el autor en sus pacientes veteranos de guerra, ajenos en sus escenarios de origen y extraños en relación con ellos mismos.

Esta percepción de la propia identidad, en negativo, es algo que he escuchado en pacientes y alumnos cuando se quejan del malestar que produce actuar de alguna manera en la que no nos reconocemos, o estar en un espacio al que no pertenecemos, aunque ese espacio sea, formalmente, nuestra propia familia. De pronto pensamos: «¿y yo qué tengo que ver con esto?; ¿yo qué hago aquí?». Son innumerables las evidencias que, día a día, nos llegan —por no referir ejemplos antiguos— de las madres e hijos de desaparecidos, así como de las propias víctimas de la tortura y el anonimato, acerca de la dramática situación que representa la ruptura de las familias y de la continuidad. En este sentido, las rupturas denunciadas por las abuelas —y también por madres y nietos— de Plaza de Mayo, en Argentina, son tan impactantes y teóricamente importantes, como lo fueron las situaciones de ruptura estudiadas y tratadas por Erikson.<sup>21</sup>

Los aspectos señalados por esta figura, imposible de ignorar, están presentes en otras definiciones psicológicas de la identidad. Voy a citar algunas para completar la tarea de comparación e integración, tratando de mostrar otras interpretaciones que nos ayuden a adelantar en el tema de las identidades humanas.

En *A Dictionary of Psychology*, de James Drever (1956), se define la identidad como «la condición de ser él mismo, o similar en todo respecto; el carácter de persistir esencialmente inmodificado». Se le siguen los pasos a las definiciones generales que hacen énfasis en la mismidad y la continuidad; aunque se asume un punto de vista esencialista, se elude la conciencia de esa mismidad y falta un sentido dialéctico que contemple el cambio; cualidades que sí estarán presentes en algunas otras conceptualizaciones. De todos modos, no creo que se quiera decir que lo esencial es el no cambio, sino que, aunque se cambie, hay cosas esenciales en las que no se cambia tanto.

En la *Encyclopedia of the Social Sciences*, la identidad se define como «un sentido de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal».<sup>22</sup>

*Penguin Dictionary of Psychology*, de Arthur S. Reber (1985) expresa que identity se refiere a «la continuidad del yo de una persona, el concepto interno y subjetivo de uno mismo como individuo».

A diferencia de la definición de Drever, estas dos anteriores, aunque parecen dar por supuestas otras características antes mencionadas, ponen el énfasis no tanto en la condición del «ser» de una persona, como

en la dimensión subjetiva o percepción de esta mismidad; polaridad básica y presente, por cierto, en dos de las principales aproximaciones a las identidades: las «objetivas», que tratan de reflejar cómo son «realmente» las personas y los grupos, y las «subjetivas», que ponen el interés en la manera en que los grupos se piensan a sí mismos o a otros significativos.<sup>23</sup> En el segundo enfoque (aunque también en el primero) se puede observar más o menos énfasis en la conciencia y los sentimientos de pertenencia; pero estos son más bien el soporte del tercer enfoque acerca de las identidades, que aquí no puedo desarrollar con la amplitud necesaria.<sup>24</sup> Las últimas definiciones referidas carecen de un análisis dialéctico de la diferencia y el cambio que sí veremos en las siguientes.

Lichenstein define la identidad como la experiencia del autoconocimiento consciente específico de los rasgos personales únicos de uno mismo y de una continuidad interna a través de todos los cambios de personalidad en la vida.<sup>25</sup> Grinberg y Grinberg consideran que la identidad alude a la continuidad de un individuo, que a su vez puede mantener un cierto nivel de integridad que lo ayuda a diferenciarse de otros y a mantener la estabilidad a través de circunstancias diversas y de transformaciones y cambios.<sup>26</sup>

Aproximaciones semejantes ofrecen muchos otros autores que sería interminable nombrar aquí. Estas definiciones sí consideran la diferencia, tanto con respecto a los otros, como con respecto a uno mismo a lo largo del tiempo. Igualmente, tienen un cierto reconocimiento del carácter reflexivo de la identidad que, como experiencia de autorreconocimiento, cumple la función de proporcionar continuidad en el cambio. Esta posibilidad del reconocimiento —propio y por parte de otros— a través de los cambios, es un criterio muy importante de identidad. Tanto es así que, en las crisis de identidad, lo que las personas suelen decir es que no se reconocen. Plenitud y autorreconocimiento que no solamente implican la comodidad con la imagen propia, sino comodidad en las pertenencias. Un paciente en consulta me decía:

Yo no tengo espacio, ninguna realidad me pertenece, tengo una relación de distanciamiento con todo, estás en los lugares, pero no estás; estás como distanciado. En el teatro no tiene nada de malo, pero uno no puede ser espectador de su propia vida, ni sentirse distinto a los que son sus iguales. Uno no puede ver su propio juego como en la distancia. Uno tiene que ser protagonista de su propio juego.

Como puede verse, el paciente se queja de haber perdido la posibilidad de sentirse en casa, de sentirse cómodo en los espacios que seguramente algún día le parecieron propios; lo que muy frecuentemente es motivo de quejas por parte de las personas que acuden

a consultas de psicología para tratar problemas familiares. Así, la incongruencia es lo antagónico con la identidad, no el cambio. La incongruencia nos hace sentir descolocados, fuera de lugar. Y, precisamente, basado en la necesidad de encontrar un lugar en el mundo, Vander Zanden hace su definición de identidad:

A fin de participar en la sociedad como miembros efectivos de ella —o sea, a fin de entrar en interacción social permanente con los demás—, debemos establecer quiénes somos en términos sociales. De la misma manera que un individuo debe atribuir significado a las personas, objetos y sucesos del mundo que lo rodea, también debe atribuirse un significado a sí mismo. Y al hacerlo establece sus identidades. En su definición más simple, la identidad es la respuesta que damos a la pregunta: «¿quién soy yo?». La identidad es el sentido que cada persona tiene de su lugar en el mundo y el significado que asigna a los demás dentro del contexto más amplio de la vida humana.<sup>27</sup>

También J. R. Torregrosa, criticando teorías psicológicas como las conductistas y psicoanalíticas, y en defensa del interaccionismo simbólico, insiste en la posibilidad de las personas de pensarse a sí mismas y considera que una de las influencias de los debates filosóficos actuales sobre la psicología científica ha sido «contribuir a restaurar como objeto legítimo, en el estudio del hombre, el de su subjetividad, el de la conciencia, y, con ello, obviamente la conciencia de sí mismo, es decir, la identidad personal».<sup>28</sup>

«Conciencia de sí mismo», dice Torregrosa, reforzando un aspecto presente en anteriores definiciones. Es algo muy cercano a lo que refiere Vander Zanden cuando habla de «atribuirse un significado a sí mismo» o de «establecer su lugar en el mundo». Sin la conciencia de mismidad es difícil pensar en la continuidad subjetiva de la que se ha hablado. No basta continuar siendo «objetivamente» o a los ojos de los demás la misma mujer o el mismo hombre. Si la mujer olvida, si su cerebro es dañado, si la locura afecta su orientación, se pierde la conciencia y la posibilidad de una reflexividad. Los demás podrán determinar esa identidad, pero la persona en cuestión ya no podrá contestar a la pregunta «¿quién soy?». No tendrá conciencia de sí, no sabrá cuál es su identidad. No sabrá que ella es una persona y no otra, que tiene continuidad en el tiempo, que pertenece a determinados grupos y que sigue siendo la misma mientras cambia. Perdida la conciencia de mismidad, la persona conserva una identidad que será determinada, como la de los objetos, de manera externa o sobre la base del reconocimiento de un cuerpo. No es errado decir que se determinó «la identidad de los fallecidos en el accidente» o que «pudo comprobarse la identidad del enfermo mental» que ha perdido su orientación; pero en estos casos no estamos hablando de la identidad en su acepción activa, más propiamente psicológica. No por gusto se dice de las personas que

pierden la conciencia: «está como un vegetal», «está muerto en vida», «es una cosa»; porque a los efectos de la identidad, sin conciencia se es prácticamente una cosa. Incluso se ha llegado a decir que la identidad puede ser «aquello esencial que transforma a las criaturas biológicas en personas humanas».<sup>29</sup>

Pero las personas no solo se percatan de su mismidad y continuidad; también tienen, gracias precisamente a la conciencia, la capacidad de la reflexividad, que para muchos autores viene a ser algo así como lo que hace posible que el individuo pueda llevar una crónica particular de su vida y repensarse a sí mismo.<sup>30</sup> De manera general, esta puede ser entendida casi como sinónimo de introspección o como meditación sobre una experiencia anterior y su significado. Las personas, mediante el pensamiento y el lenguaje, evalúan su lugar en el mundo, reconsideran sus vidas y son capaces de narrar su historia otorgándole continuidad.

Pero no solo se valora el pasado. Bruner, de manera más amplia, considera que la reflexividad es «nuestra capacidad de volvernos al pasado y alterar el presente en función de él, o de alterar el pasado en función del presente. Ni el pasado ni el presente permanecen fijos al enfrentarse a esta reflexividad».<sup>31</sup>

Las identidades humanas son casi imposibles de pensar sin la posibilidad que tienen las personas de elaborar una crónica de sus vidas. Una crisis de identidad no solo trae como consecuencia —favorable— que nos propongamos cambios en nuestros comportamientos o en nuestras maneras de pensar; también cambiamos la forma en que hemos interpretado nuestra vida, o la manera en que conceptualizamos y sentimos nuestra mismidad. En esto, precisamente, se basan muchos enfoques de psicoterapia.

Entonces, cuando se habla de personas, identidad supone reflexividad. Sobre esto, escuchemos a Anthony Giddens:

Pero, ¿qué es exactamente la identidad del yo? Dado que el yo es un fenómeno un tanto informe, la identidad del yo no puede referirse meramente a su persistencia a lo largo del tiempo, en el sentido que darían los filósofos a la «identidad» de los objetos o las cosas. La «identidad» del yo, a diferencia del yo en cuanto fenómeno genérico, supone conciencia refleja. [...] La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía. Aquí, identidad supone continuidad en el tiempo y el espacio; pero la identidad del yo es esa continuidad interpretada reflejamente por el agente. Esto incluye el componente cognitivo de la personalidad.<sup>32</sup>

Hasta aquí, cuando no son muy generales, solo hemos visto, sobre todo en los diccionarios, definiciones que hacen referencia explícita a la identidad personal o

individual. ¿Cuál es la razón? ¿No existen identidades individuales y también colectivas? ¿Qué relación existe entre ellas?

Las respuestas tienen que ver con la enorme tradición de la psicología en estudios del yo, el sí mismo, la personalidad y los enfoques individualistas en psicología social, con el hecho de que las identidades personales son, digamos, más aprehensibles, más «objetivas» y las colectivas más abstractas y probabilísticas; y, además, descansan, inevitablemente, en las primeras.

La identidad individual no es solamente una condición necesaria de las colectivas, sino que no existe una identidad grupal si las personas integrantes de ese grupo no incluyen de alguna manera, en su autoconcepto, en su identidad personal, la pertenencia al mismo. Igualmente, las identidades personales, en gran medida, están caracterizadas por las diferentes pertenencias de los sujetos a grupos que, muchas veces, —aunque todos podamos participar en la construcción o reconstrucción de una identidad colectiva— existen antes de la incorporación de los nuevos miembros.

En efecto, cuando preguntamos a alguien «¿quién eres?», o cuando sencillamente le pedimos que nos complete cinco o diez veces la frase «yo soy...» encontramos respuestas del tipo: «yo soy cubano», «yo soy una mujer», «yo soy buena gente», «yo soy el tipo de persona que le gusta tener amigos» o «yo soy ciudadano del mundo». Las personas se incluyen en determinadas categorías, las cuales, en muchos casos, constituyen identidades colectivas, o se pueden constituir en ellas si estas categorías adquieren la significación de grupos de pertenencia. Las categorías «disponibles» —cuando no se trata de identidades nuevas, creadas por un grupo— son las mismas en un lugar o momento determinado, y la sociedad ofrece todo un repertorio de ellas;<sup>33</sup> pero la posibilidad de cada cual para entrar en estas categorías, la manera en que cada persona se involucra, la jerarquía que estas pertenencias tengan; es decir, el conjunto de pertenencias de cada cual y sus particularidades dinámicas, cognitivas y afectivas, tienen una enorme importancia en la conformación activa de la identidad personal. Tanto es así, que quedaría muy poco si alguien intenta expresar su identidad personal al margen de estas. Ello está confirmado por Henry Tajfel, quien ha definido, con extraordinario éxito y muchos seguidores actuales, la identidad social como «aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia».<sup>34</sup>

Opina que «por muy rica y compleja que sea la idea que los individuos tienen de sí mismos en relación con el mundo físico o social que los rodea, algunos aspectos de esta idea son aportados por la pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales».<sup>35</sup>

Así, el conjunto de identidades colectivas de cada individuo, por más que las disponibles puedan ser las mismas para todos —identidades nacionales, comunitarias, étnicas, religiosas, de género, de clase, de raza, de profesión, etc.—, forma una especie de *gestalt* particular, sencillamente irreplicable. En gran medida esa *gestalt*, esa forma particular de combinarse, pensarse, expresarse y narrarse nuestras pertenencias a unas y otras categorías y grupos, es nuestra identidad personal. Y digo categorías y grupos porque identificarse como pequeña, rubia o pelirroja no es una identidad en el mismo sentido en que puede serlo ser negra, mujer, o miembro de una organización profesional. En el primer caso, hablamos de categorías; en el segundo, de grupos; aunque cualquier rasgo puede convertirse en motivo de cohesión grupal, de identificación y de formación de grupos, proyectos comunes o, sencillamente, en símbolos identitarios —el pelo largo de los hombres, los peinados afro, las cabezas rapadas, etc.— que simbolizan, de fondo, más que una imagen, una filosofía de la vida, alguna reivindicación o asociación en torno a proyectos: mayor libertad sexual, el respeto a una cultura o contracultura, etc.

La movilidad de estas inclusiones y sentimientos de pertenencia es enorme, e implica, para cada persona, no una asimilación pasiva de normas y valores que le preceden o le son propuestos en sociedad, sino su recepción activa; implica la participación en su desarrollo. Pero esta actividad no es solamente externa o visiblemente interactiva; es también el constante replanteo y reconsideración discursiva de la historia personal, apoyada, como se vio anteriormente, en diversos procesos psicológicos, como la memoria y la reflexividad.

Por eso, muchos investigadores actuales prefieren hablar de actos de identificación, los cuales son intencionales, direccionales y objetivos, situados en escenarios particulares.<sup>36</sup> Estos actos de identificación (con uno mismo y con determinados grupos) implican procesos de integración de las experiencias, mediante los cuales las personas, lejos de ser «recolectoras de su pasado», son narradoras que moldean y reconstruyen constantemente el pasado, integrándolo al presente y proyectándolo al futuro. Con esto logran el sentido de continuidad, de mismidad y de pertenencia a grupos sociales. Serrano, por ejemplo, opina que «los seres humanos, a la luz de la metáfora narrativa,

ejercitan el pensamiento, crean espacios imaginarios, delimitan sus elecciones morales, y construyen su propia identidad de acuerdo con ciertas estructuras de naturaleza narrativa».<sup>37</sup>

Tan importante papel se otorga a la narración, como principio organizador de la acción humana, que incluso se ha desarrollado el concepto de «identidad narrativa», entendida por Widdershoven como «la unidad de la vida de una persona tal y como es articulada y experimentada en historias que expresan esa experiencia».

Lo que sucede es que, a veces, el excesivo énfasis en el aspecto discursivo de la identidad llega a impresionar como un reduccionismo que acaba por situar en el lugar de la conciencia, el sentimiento y la expresión de mismidad, a la narración, dejando muy poco a la actividad práctica de las personas que, juntas y comunicándose, reciben, construyen, reconstruyen y expresan identidades. También el énfasis en los discursos ofrece el peligro de subestimar otras fuerzas inconscientes, débilmente estructuradas y verbalizadas; pero totalmente incorporadas a los estilos de vida, sentimientos, símbolos y motivaciones de los grupos humanos.

En la actividad y comunicación con la familia y el resto de la sociedad —utilizando el lenguaje de Vygotsky y de Leontiev<sup>38</sup>— se produce el proceso de interiorización y apropiación de las herramientas culturales como el lenguaje, y de los rasgos, significaciones y representaciones que serán incorporados al yo, tanto en lo que este tendrá de muy individual, como en lo que se refiere a la pertenencia a grupos. Pero este proceso no es unidireccional ni mecánico, tampoco exclusivamente cognitivo. Hay que enfatizar, como corresponde a una verdadera interpretación histórico-cultural y humanista, que en la interacción y comunicación con los otros y con el mundo material, los niños van desarrollando formas creativas y personales de relacionarse con la realidad; las cuales, a su vez, ayudan a satisfacer necesidades cognitivas, afectivas y conductuales, así como a ir creando todo un mundo de sentidos personales, existencialmente indispensables, entre ellos los sentidos que tienen que ver con nuestra identidad: ¿quién soy?, ¿qué deseo hacer?, ¿qué significan para mí los que me rodean?, ¿por quiénes sería capaz de sacrificarme o luchar?, ¿qué importancia tengo para los demás?

Los modos verbales y no verbales de comunicarse, los significados y sentidos compartidos por el medio social que rodea al recién nacido, las memorias del pasado, los valores, actitudes, tradiciones, hábitos, costumbres, gustos, prejuicios, expectativas y símbolos sociales van llegando a los niños y niñas en crecimiento a través, primero, de los adultos más cercanos, que narran e interpretan las experiencias del pasado; después,

mediante nuevas y más variadas influencias en la escuela, los amigos, la comunidad y, por supuesto, los medios de comunicación. El niño desde muy temprano participa en «formas públicas de rememoración»<sup>39</sup> como ritos, desfiles, homenajes, fiestas populares, visitas a monumentos y celebraciones familiares, a través de las cuales va estableciendo vínculos y asumiendo como propios los recuerdos conservados y transmitidos por su entorno cultural. Incluso los recuerdos personales son rememorados u olvidados por la acción de los adultos, quienes «escogen» qué se va a retratar, filmar, volver a contar o callar. En otros casos, aquellos que pueden, desde muy pequeños se conectan con las nuevas tecnologías, sustituyendo los vínculos más tradicionales que alguna vez estudiaron Wallon, Piaget o Vygotsky, por una muy independiente —aunque no menos social o cultural— manera de ponerse en contacto con el mundo al cual acceden.

A primera vista, y pensando de una manera bastante tradicional (o autoritaria), pudiera parecer un proceso simple: los mayores enseñan, transmiten, forman; los pequeños aprenden, reciben, son formados; los medios inculcan, los receptores asimilan; las estructuras de poder imponen, los subordinados aceptan. Pero no es así, aunque, lamentablemente, hoy en día muchas familias y maestros sigan creyendo que es algo muy sencillo y unidireccional, y que se hacen identidades como se tallan esculturas y en las instituciones escolares todavía se intente formar, educar y enseñar de la manera «bancaria» que Paulo Freire criticó.<sup>40</sup>

Está comprobado por los especialistas en comunicación que las representaciones, símbolos e identidades, que desde determinadas estructuras de poder se quieren implantar en la cabeza de los receptores, no llegan a una cera virgen sin resistencia, sino a una subjetividad activa que piensa, crea, transforma, adjudica sentidos, etc. Lo mismo puedo decir de la formación de la identidad personal. Tal vez el sexo y la familia puedan ser muy tempranamente constituidos en un niño que, todavía insuficientemente «armado», los recibe como algo natural. No en balde a estas identidades se les ha llamado, a veces, «identidades primarias» y se ha considerado que, además de estar muy determinadas por el cuerpo, tienen un fuerte arraigo y resistencia al cambio por su temprana formación. Pero, aun en estos casos, no hay nada fijo. La identidad nunca es estática ni unilateralmente formada.

Si consideramos que la subjetividad se caracteriza porque está culturalmente mediada, se desarrolla sociohistóricamente y surge de la actividad práctica, es posible entender la formación de la identidad personal como un proceso más complejo, que si bien transcurre mediante interacciones humanas, no puede desestimar las acciones colaborativas y los contextos culturales en que ocurre la comunicación, así como el hecho de que

esos propios contextos son producidos, reproducidos y transformados por la acción humana. Los otros están desde siempre, mucho antes de que se adquiera el lenguaje; nos acompañan toda la vida como figuras significativas, «fantasmas», referentes culturales, mitos, figuras de poder, etc., y su función sobrepasa aquella de ofrecer definiciones externas.

Cuando no existen experiencias y vivencias personales, o interrelaciones significativas, la formación de identidades familiares, comunitarias o nacionales no pasa de ser, en el mejor de los casos, la aceptación de una etiqueta que nada significa para el niño o el joven.

No se trata de que la acción de los adultos o de cualquier otro poder pueda por sí sola y en todas las circunstancias manipular el recuerdo y las identidades. Aunque sean muy importantes las prácticas del recuerdo, los hechos personales significativos, la interiorización individualizada de los modelos y las historias compartidas ocurren y son primordiales. También es válido al revés: los individuos tienen experiencias personales o compartidas importantes y se insertan en grupos que también han tenido historias y hechos significativos, pero la ocurrencia de ambos no es la única garantía del recuerdo y de la identidad. Por un lado, es necesario que el nivel de participación de los nuevos miembros de las identidades previamente constituidas en sus destinos satisfaga determinadas necesidades y les haga sentir que son parte de esa historia; por el otro, las prácticas sociales del recuerdo privilegian ciertos hechos o silencian otros, construyen símbolos y significados que se transmiten a ellos. De esta manera, la interacción social y las experiencias y vivencias de los sujetos, además de las influencias de la historia y del poder, resultan todos elementos importantes e inseparables para la construcción de la identidad personal en la actividad, aunque a lo largo de la vida y en condiciones sociales diferentes, en familias diferentes, el papel de unos y otros factores pueda ser más o menos significativo.

En cuanto a la familia, en su simultáneo rol de mismidad y de otredad, es, salvo excepciones, el escenario primero, principal e insustituible donde se gestan, desarrollan y transforman las identidades humanas. Y esto ocurre a través de un proceso muy complejo de interacciones y mediaciones; de experimentaciones, conquistas y búsquedas personales; de influencias externas y de identificaciones activas que implican y necesitan de riesgos, vivencias muy personales, experiencias con otros y protagonismo. En el transcurso de este proceso, los adultos (padres, educadores, especialistas) enfrentamos un dilema que presupone un enorme reto. Por un lado, nuestros hijos no deben crecer «silvestres» ni privados de la herencia cultural e histórica que les podemos legar y que enriquece

espiritual y materialmente sus vidas, garantizando la continuidad de inestimables valores sociales. Por otro, siempre se corre el riesgo de desestimar la necesidad del protagonismo, el cambio, la diversidad y la participación activa de los que llegan nuevos a la vida y a las familias, en la construcción de sus propios espacios de pertenencia y de los significados que para ellos tendrán.

El David perfecto de Miguel Ángel pudo ser hecho al gusto del artista, y la obra, por más de quinientos años, se ha mantenido tan bien que tal vez no se le noten los desgastes y cambios. Lo malo es que, como el David, las identidades «hechas a mano» —como dice la frase popular— solo garantizan las apariencias externas. Falta la vida, la actividad, la creatividad, el poder transformador y, en definitiva, el cambio y el desarrollo, que solamente se logran a través, sí, de la actividad y comunicación con otros como los familiares, pero recordando que ningún poder familiar es tan grande que pueda lograr que su ejemplo sea activamente admirado e imitado por el simple hecho de que se lo proponga. También el David puede ser interpretado, pensado y vuelto a pensar de manera diferente por cada generación. Ninguna familia, aunque lo contrario parezca obvio para muchos padres, tiene el derecho —que solo le otorgaría un concepto muy autoritario de hogar— de «fabricar» sus hijos «a mano», a imagen y semejanza de las generaciones precedentes.

## Notas

1. Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, D. F., 1995.
2. K. Lewin, *Resolving Social Conflicts*, Harper, Nueva York, 1948.
3. V. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Washington Square, Nueva York, 1963.
4. M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, v. II, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
5. J. Nuttin, H. Pierón, F. Buytendijk, *La motivación*, Proteo, La Habana, 1965.
6. E. Fromm, *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1941; *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1956; *El arte de amar*, Paidós, Buenos Aires, 1966.
7. A. H. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1972.
8. C. Rogers, *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1961; *Libertad y creatividad en la educación*, Paidós, Buenos Aires, 1980.
9. H. Tajfel y J. Turner, «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en W. Austin y S. Woschel, eds., *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks, Cole, Monterrey, CA, 1979, pp. 3-47.
10. H. C. Kelman, «Nacionalismo e identidad nacional: un análisis psicosocial», en J. R. Torregrosa y B. Sarabia, eds., *Perspectivas y*

- contextos de la psicología social, Editorial Hispano-Europea, S.A., Barcelona, 1983; «Negotiating National Identity and Self-determination in Ethnic conflicts: The Choice Between Pluralism and Ethnic Cleansing», ponencia al XXV Congreso Interamericano de Psicología, San Juan, Puerto Rico, julio de 1995.
11. M. J. Marco y J. D. Ramírez, «Discurso, diálogo y modos de identidad: un estudio de la identidad cultural andaluza en grupos de discusión», ponencia al Encuentro Internacional Identidad y Subjetividad, La Habana, marzo de 1998.
  12. M. L. Pérez Ruiz, «La identidad como objeto de estudio», en L. I. Méndez, comp., Primer seminario sobre identidad, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, D. F. 1992.
  13. R. Jenkins, *Social Identity*, Routledge, Londres, 1996.
  14. John Locke, «Ensayo del entendimiento humano», Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1964, p. 523.
  15. E. Betaner y J. Castro, «Implicaciones teóricas del uso contemporáneo del término «identidad» a partir del estudio de sus definiciones en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE)», ponencia presentada al Encuentro Internacional Identidad y Subjetividad, La Habana, 1998.
  16. D. Scheinsohn, *Más allá de una imagen corporativa: cómo crear valor a través de la comunicación*, Macchi, Buenos Aires, 1997, p. 103.
  17. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
  18. Carolina de la Torre, «Conciencia de mismidad: identidad y cultura cubana», *Temas*, n. 2, La Habana, abril-junio de 1995, pp. 111-5.
  19. E. Erikson, *Infancia y sociedad*, Paidós, Edic. Hormé, Buenos Aires, 1966, p. 36.
  20. E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Norton, Nueva York, 1959; *Infancia y sociedad*, ob. cit.; *Identity: Youth and Crisis*, Norton, Nueva York, 1968; *Dimensions of a New Identity*, Norton, Nueva York, 1974, entre otros.
  21. Véase Abuelas de Plaza de Mayo, *Filiación, identidad y restitución: 15 años de lucha de Abuelas de Plaza de Mayo*, El Bloque Editorial, Buenos Aires, 1995.
  22. Citado por Ruth Bejar y H. M. Capello, *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, UNAM, México, D. F., 1990, p. 42.
  23. Véase J. M. Salazar, «El latinoamericanismo como una idea política», en M. Montero, ed., *Psicología política latinoamericana*, PANAPO, Caracas, 1987, pp. 203-27.
  24. Véase Carolina de la Torre, *Las identidades individuales y colectivas*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2001.
  25. H. Lichtenstein, «Identity and Sexuality. A Study of their Interrelationship in Man», *Journal of the American Psychological Association*, 1961, pp. 231-42.
  26. L. Grinberg y R. Grinberg, «Psicopatología de la identidad en el adolescente», en J. Bleger, P. Giovacchini, L. Grinberg et al., *La identidad en el adolescente*, Paidós, Buenos Aires, 1973.
  27. J. W. Vander Zanden, *Manual de psicología social*, Paidós, Buenos Aires, 1986, p. 164.
  28. J. R. Torregrosa, «Sobre la identidad personal como identidad social», en J. R. Torregrosa y B. Sarabia, eds., *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Editorial Hispano-Europea, S. A., Barcelona, 1983, p. 219.
  29. T. K. Fitzgerald, *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*, State University of New York Press, Nueva York, 1993, p. 16.
  30. J. Bruner, *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1991; R. Jenkins, ob. cit.; Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995.
  31. J. Bruner, ob. cit., p. 109.
  32. Anthony Giddens, ob. cit., p. 72.
  33. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
  34. H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona, 1984, p. 292.
  35. *Ibidem*.
  36. A. Rosa, F. Blanco, J. A. Huertas, A. I. Mateos, F. Díaz, «Acts of Identification and the Games of Identity», ponencia al Workshop on Cultural and National Identity, Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
  37. *Ibidem*, p. 42.
  38. L. S. Vygotski, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Grijalbo, Barcelona, 1979; A. N. Leontiev, *Actividad, conciencia y personalidad*, Pueblo y Educación, La Habana, 1975.
  39. A. Rosa, G. Bellelli y D. Bakhust, eds., *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
  40. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

# Bailarina en la oscuridad. Una teleología de la resistencia en el entorno social y estético del cubano hoy

Rufo Caballero

Crítico. Miembro del Consejo editorial de Temas

A la memoria de Fernando Ortiz,  
por la escalofriante vigencia de El pueblo cubano

Todos dormimos,  
menos aquellos  
cuya vigilia  
es nuestro peligro.  
F. O.

La avenida de Santa Catalina tiene todo el donaire que el retiro y el silencio pueden devolver a la urbe. En relación con el centro, queda emplazada en un barrio periférico, confirma la magnificencia de una arquitectura muchas veces sin estilo, pero siempre envolvente, y de entre sus apacibles recodos emerge el cotilleo espiritual que suele acompañar a los repartos. Santa Catalina es a un tiempo, la prolongación del orgullo metropolitano y su alternativa: prosigue la arrogancia urbana de El Vedado o Miramar, y la distiende, la comenta con sorna, con la distancia que el tiempo y el despido parecen otorgarle. Es hermosa Santa Catalina, uno la pasea

---

Mención especial en el Premio Temas de Ensayo 2001, en la modalidad de Humanidades.

suspendido entre la gloria y el deseo, la irresponsabilidad del olvido y el ademán de una huella que mira aún, con ansiedad, a la vida.

Yo iba enternecido con el arrobado de la ciudad, cuando siento a mi espalda el parloteo de dos cubanos de a pie que se encuentran y saludan con gozo. Creo reproducir el diálogo que escuché aquella mañana:

Cubano 1: Qué bolá, yunta.

Cubano 2: Aquí asere, en la lucha; no hay más na'.

1: ¿Pol fin el puro te coló en el curralo?

2: Qué va asere, el jefe no hace ma' que dal-le vaselina.

1: Pa' mí que ese tipo e' jeva, asere.

2: Oye, mira qué clase de jinete..., deja vel si me la como...

1: Ah, ya yo me la quimbé, tremenda mala hoja que e'. Mejol vete a lo de la pincha, dicen que la moná va il por lo comité a vel los que no pinchan.

2: Pasa pol el gao; yo sigo ahí, en la luchita.

1: Cuidate.

## La deconstrucción

La sola aproximación fónica arroja la violencia de unas curvas tonales que privilegian la culminación en

sonidos agudos (bolá, ná, pá, moná; los cambios de r por l), acento tributario de la ascendencia fonética de la cultura africana, hoy sin embargo reciclado más como índice de prestigio social que de reverencia para con el legado étnico. El hombre cubano<sup>1</sup> solventa su crisis de identidad genérica por medio de una violencia alocutiva que no deje dudas sobre la estirpe de su masculinidad. La patológica obsesión sexual del cubano, cuya genealogía se remonta a las sublimaciones y prácticas alternativas de la plantación colonial,<sup>2</sup> cumple el ritual teatral ante una socialidad que observa, que observa y espera. El macho cubano se siente observado y sabe que ha de responder, más que a una expectativa, a un reclamo social en torno de su cumplimiento del rol.<sup>3</sup> Si en un principio los atributos externos de la masculinidad —el hablar enfático, fuerza y violencia, convicción gestual, etc.— respondían a toda suerte de inclemencias salidas de un injerto sociocultural en sí mismo turbulento y espasmódico, con las décadas la teatralidad afirmativa del macho cubano se erige en un valor de prestigio que el «encargo» social aguarda. De ahí la perenne crisis de género en que se mueve la masculinidad cubana: el hombre siente sobre su piel el escrutinio de la mirada de otros hombres que como él simulan, y a menudo la de la mujer que, para erotizarse y garantizar su seguridad por contraste, necesita del teatro fálico.

El hombre cubano ha comprendido cuánto debe sudar histrionismo, una violencia que impida el desliz de la fragilidad o la «flojera». Los sonidos agudos, los finales abruptos, la altura de la voz aun cuando nadie escuche, las emisiones que concluyan con la mayor apertura de la boca, equivalen al desafiante manoteo o la salacidad general del diálogo.<sup>4</sup> La observación social queda satisfecha con la misma dureza impenitente que el macho propina en la intimidad del rito erótico —de común, también socializada.

Cuando «lo marginal» llega a convertirse en central, todo se relativiza en una bastante homogénea «lateralidad social». Por esta vía puede aducirse que la sociedad cubana vive en el borde, en el espacio lascivo y ahorita planimétrico de lo lateral. Los lados se extienden hasta el todo; los márgenes dejan de serlo.<sup>5</sup> Muchos de los valores que una antropología escrita desde la alta cultura consideraría degradados, impertinentes, truecan el estigma en prestigio y confirman la marginalidad como una fuente de hallazgos y realizaciones donde, en ocasiones, el propio antivalor genera el valor. No olvidemos que «chévere», —una voz hoy asociada con la resolución, la efusividad y la fraternidad— se le llamaba al matón mayor entre los negros curros. Acostumbrado a la rutina de una vida social y una historia de siempre filosa, el cubano agradece y premia la destreza de quien vence en el

enfrentamiento al medio, sin que importe demasiado el vector del gesto. Los caracteres que Fernando Ortiz advertía en el negro curro —vanidad, jerga y delincuencia—,<sup>6</sup> se han extendido al plasma de lo cubano con nuevos matices; digamos, no tanto la delincuencia como muchas de las conductas que le son concomitantes, entre ellas la habilidad para «moverse en ambiente».

Varias voces empleadas por los aseres del encuentro en Santa Catalina proceden de un dudoso entorno, de un espacio social que la lexicología ubica en el margen: la literatura subraya que moná proviene del «argot del hampa»;<sup>7</sup> gao asume el significado de casa u hogar en «el argot del delincuente español», como de otras tantas procedencias;<sup>8</sup> jeva es el homosexual mirado por el macho social solo en los deslindes del margen.<sup>9</sup> Incluso pinchar, comerse y puro revisten connotaciones que trascienden la posible neutralidad del habla tenida por central. Si pinchar es simplemente trabajar, resulta sintomática la agresividad de los ejemplos que coloca la literatura: «morder el cordobán», «aquí si no pinchas, te mueres de hambre», «meterle a la pincha»;<sup>10</sup> o sea, decir «me voy a la pincha» garantiza la pertenencia del hablante a un espacio imaginario, latente en la horizontalidad del discurso social cubano, donde la complicidad de la escucha reconocerá la invectiva acerada de la punta que, literalmente, pincha.<sup>11</sup> Para quien prefiere la pincha, la pronunciación de «me voy al trabajo» deviene retórica, amanerada, bitonga; una concesión que el macho cubano (como la mujer que halla en el machismo el ancla que la anuda a la dinámica social) no puede permitirse en el teatro de su hegemonía urbana.<sup>12</sup>

En cuanto a comerse asociado a la posesión sexual, la literatura no deja de anotar que el acto incrementa su placer y su prestigio si la mujer «es virgen», o cómo «el padre lo mató porque se comió a la hija»,<sup>13</sup> lo cual no pierde un minuto de adoptar connotaciones éticas.<sup>14</sup> La desfloración, por lo general aparejada al abandono y aun burla, representa uno de los índices de género que más y mejor enorgullecen al macho cubano, del mismo modo que el morir asesinado por un padre que venga el crimen social del desvirgamiento supone una heroicidad sobre la heroicidad; una heroicidad de segundo grado; es decir, que tiende a ser consciente, segundos antes de la muerte misma, acerca de cuánto la propia dimensión de coliseo ostentada por el gesto del padre que mata, se magnificará, por proporción, en el gesto austero y extremadamente viril del hombre que muere con la gloria del deber genérico cumplido. Que se hace mártir. El macho cubano es observado hasta en el instante de la muerte.

Entretanto, puro —que en el caló habla literalmente de edad, vejez, ancianidad, antigüedad—, recurre de curiosa manera en la narrativa de la Revolución: el diccionario que se ocupa del «habla popular cubana de

hoy» advierte frases como «para él la única mujer pura era la madre» o «por dinero es capaz de vender a la pura», para no enumerar las infinitas emergencias de esta voz en el plano familiar de las ficciones actuales. El sujeto que enfatiza a la madre como la única mujer pura, es un hombre decepcionado por la vida, presumiblemente carcelario, devoto de la escritura de Vargas Vila y el sangrante bolero de victrola. El degenerado capaz de vender a la pura comete un crimen de lesa humanidad, no tanto por vender a una mujer, o a otro ser humano, sino porque trueca a la pura misma, valor irremplazable en el macho despechado por la traición de las putas. Incluso curralo, del caló «curelo», habla de la ocupación con una violencia muy especial, su pronunciación pareciera mezclar la idea de trabajo con las fonías —y los significados— de curro y falo, unidas a la fuerza de la doble r.

Quizás no tanto la pertenencia misma a la marginalidad como el gusto por la lubricidad social de sus giros y sentidos, ese apego explícita y reta el espacio de peligro en que se realiza. El desafío al peligro es uno de los mecanismos de defensa más caros a la asunción de la adversidad que, de siempre, distingue al cubano. El diálogo de marras se abre y cierra con un par de vocablos que indican solidaridad: yunta y cuidate. El segundo se ha convertido en el saludo de despedida por excelencia en el cubano de a pie, ahora mismo. El cuidate es de una conmovedora elocuencia sobre la inminencia del peligro o la caída en el ámbito social. El propio asere (el «yo te saludo» de los abakuá, secta que comprueba todos los días la cada vez menos furtiva socialización de sus códigos) se relaciona en el vocabulario lucumí con voces cercanas que encabalgan a la idea de amigo o compañero, las nociones de desagradecimiento, estupidez, brutalidad o locura. Sin embargo, es claro que, entre cubanos, el asere es el amigo, un amigo ni imbécil ni bruto, más bien un amigo al que se le aprecia por su destreza social, con el que se comparte una confianza fuera de toda duda eventual;<sup>15</sup> una confianza rebajadora de la oficialidad del «amigo» a la proximidad del «socio» que «se bate conmigo». Recuérdese que socio resulta una voz vinculada a la comunión de intereses en los negocios.

Ahora, asere no es solo el amigo que ha merecido la empatía casi promiscua del socio, sino el ser que, al cumplir con los atributos de la teatralidad masculina, merece un calificativo que dice «te acepto, está bien, eres otro macho que cumple su rol». A menudo ni siquiera se repara en el referente de la voz, y el emitirla se toma como un gesto de oficio que manda el ritual. El macho cubano se siente tranquilo, aprobado por la observación, sensualmente viril cuando pronuncia con un tono especial, viscoso, equidistante de la guapería y el homoerotismo, la voz asere, elegante en la masculinidad

de las dos e, y como levitadora por la fonía de la s y la r, fluidez sonora que habla por la sensual sobriedad que dicta uno de los estereotipos de lo masculino. El macho se escucha y se solaza. Cumple, a un tiempo, con el ritual y el evaluador, con el socio, con su probable erotismo oculto, con una ambivalencia secreta —más que cómplice— que lo tensa y lo realiza en el riesgo de un equilibrio precario; quizás sea esta multifunción expresiva y semántica la responsable de una extensión apabullante como la que conoce hoy la voz asere.

## Lo que importa, una cuestión de principios

Pero quedémonos de una vez con lo que verdaderamente importa del diálogo de Santa Catalina. El no hay más ná que introduce el cubano 2 indicia un mundo de adversidades o, en muchos casos, de repliegue existencial, de falta de expectativas vitales. Sin embargo, la postura prevalente en la psicología colectiva no acuna la resignación en que se sumergen otros entornos demopsicológicos cuando la realidad, y los hilos políticos que la rigen, no ofrecen demasiadas motivaciones a la existencia. La estrategia del cubano ha sido, desde la colonia, la de «el simple perdurar», con una voluntad de resistencia que acata y desafía la oscuridad de los tiempos.<sup>16</sup> La condición insular y sus desvelos por el contorno físico, los perennes asedios de los centros de proyección (neo)colonialista y los continuos replanteos identitarios que despiertan las actitudes y reacciones provenientes de las olas de revueltas políticas que culminaron en la revolución del 59, las culpas e inversiones de paradigmas a que mueven la condición periférica y la pertenencia a un mundo tercero, entre otras razones, se han encargado de configurar una historia psicosocial invariablemente conflictuada, que suscita y explica la histeria del cubano, siempre encargado de responder. Para vivir, hay que responder. Antes de vivir, hay que responder,<sup>17</sup> que reafirmarse; dejar claro cómo no nos doblegaremos jamás. El cubano se ha debatido en la esquizofrenia de una doble actitud: el tesón de «el simple perdurar» como pertinacia en pos de la radicación, no del rendimiento; una sed de permanencia que, si no implica renuncia o conformidad, pareciera diluirse allí donde consigue las señas de cierta perpetuidad; mas, de otro lado, ya a niveles macrosociales, la reacción furibunda ante el ansia de deshacer y desasir el empeño de perdurar. En el cruce de ambas resistencias se confunden las naturalezas de las acciones, y el propio persistir adopta perfiles éticos. La resistencia se vuelve una cuestión de principios.

El encuentro de Santa Catalina se inicia y despide con la volitiva frase de «en la lucha». Estoy en la lucha, estoy luchando. La sinonimia entre vida y lucha, la

Muchos de los valores que una antropología escrita desde la alta cultura consideraría degradados, impertinentes, truecan el estigma en prestigio y confirman la marginalidad como una fuente de hallazgos y realizaciones donde, en ocasiones, el propio antivalue genera el valor.

percepción del carácter convulso y extenuante de la existencia, se anuda con aquel locuaz sintagma de la colonia acerca de que «el problema aquí es no morir», en un arco de aferramiento a la vida que teje una teleología de la resistencia en las ambiciones de destino para la ínsula.<sup>18</sup> Esa poética existencial de la perseverancia parte de las respuestas a las mil contrariedades de la plantación, donde el trabajo extensivo de dieciocho horas diarias

fue engendrando en los esclavos una especial conciencia del subsistir por el mero subsistir, que todavía en el siglo xx operará en determinados grupos de las sociedades del Caribe y que se expresará en la frase cubana y su equivalente brasileño: «el problema aquí es no morir». Esta filosofía del simple perdurar surge hoy como algo ancestral, casi atávico, en seres secularmente explotados y deculturados,<sup>19</sup>

en un país y una cultura donde «el trabajo es necesidad, no placer».<sup>20</sup>

Entre ambos sintagmas pudiéramos localizar varios matices. En la jerga de los ñañigos, por ejemplo, *guanalariponsa empomá aserendé* supone algo así como «quien no mire adelante, atrás se queda», connotación prolongada con el refrán de «el que come cangrejo, camina pa' tra». El cubano sentencia la falta de destreza, abomina de la falta de emprendimiento o capacidad para sobreponerse a los entuertos de la vida. Fernando Ortiz aseguraba, compungido, que

no importa, pues, en Cuba ser o no mentalmente civilizado; es preciso únicamente ser listo. En otros países, cuando se quiere apartar a un individuo de una senda distanciada de la que sigue la mayoría, se le dice: no seas ignorante; aquí le decimos: no seas bobo, porque la cultura no interviene absolutamente en el éxito de los triunfadores, y la bobería es nuestra muerte civil, que castigamos con la más implacable de las armas: con el choteo, sin pensar que esta es de dos filos y propia de pueblos que carecen de otras más nobles, más civilizadas y más dignas.<sup>21</sup>

Si el choteo pune la inhabilidad, resulta, él mismo, de la adversidad. Mañach acepta cómo «al par que uno de los grandes padecimientos del cubano, la burla crónica ha sido una de sus grandes defensas. Le ha servido de amortiguador para los choques de la adversidad; de muelle para resistir las presiones políticas demasiado gravosas y de escape para todo género de impaciencias. En otras palabras, ha sido entre nosotros un descongestionador eficazísimo».<sup>22</sup> La constatación

de en la lucha y el propio choteo, hacen parte entonces de la misma estrategia defensiva que adopta en la actualidad un doble código.

El discurso oficial convoca a la resistencia frente al acecho del enemigo, somos reunidos y escuchamos que «este país lleva cuarenta años en guerra». El tormento por la asechanza de la guerra se ha convertido en paranoia. En *Amor vertical*, una de las más interesantes películas cubanas de los años 90, una pareja de jóvenes amantes se va a vivir a las márgenes del río Almendares huyéndole a un león y al fantasma de la guerra. Eso, la guerra es fantasmal, insistente, ubicua. Del mismo modo que un ser y una nación no deben definirse por lo que no son, sino por lo que son, la vida no debiera partir de las reacciones, sino de las acciones; no tanto de las respuestas como de la plenitud. Pero la paranoia salida de una historia de conflicto sempiterno ha depositado la psicología del cubano en el límite, en el borde filoso de la saeta y la reyerta, lo cual alcanza a explicar, junto a otros condicionamientos, múltiples expresiones conductuales, gestuales, culturales, del cubano de a pie, que se plantea —descubre cómo tiene que— la vida en términos de lucha, cuando no de guerra.

El carácter pendenciero del cubano —yo diría que noblemente pendenciero, toda vez que la lucha es exorcismo y ánimo de crecimiento— resulta de las encrucijadas en que la historia lo coloca. Cuando él mismo produce historia, el texto será entonces un grito igual de ronco. El doble código de la resistencia cubana trenza la afirmación política y la perseverancia de naturaleza más económica, que, ciertamente, la lucha diaria del cubano encauza en términos de solventación de la inmediatez, de resolución de la jama, el gao y el curralo. De este modo, el discurso oficial vehicula, metamorfosea y amplifica la propensión popular al rebasamiento de la dificultad.

## En la cultura artística

Las resonancias estéticas de la conflictividad óptica de lo cubano alcanzan a convertir la lucha en sujeto activísimo de la cultura artística. El reflejo y la producción misma del imaginario que emprende el arte cubano de hoy, opera —más que con la modelación de entidades

o estamentos identitarios— con los paisajes de la subjetividad, en un momento de la ínsula en que el imaginario se configura más desde el comportamiento que desde la instancia.

El abordaje de la entereza para el vencimiento del obstáculo o tabú, el buceo en la obsesión del rebasamiento, han conducido al arte nacional de las dos últimas décadas a una ontología de la transgresión, sin la cual prácticamente no existiría: hacer arte es transgredir, subvertir en primera instancia. El específico del arte parece residir más en la turbulencia del emplazamiento que en la densidad estética aupada por el mito moderno. Aun cuando en los años 90, a partir de la reconversión estética que emblematiza la exposición *Las metáforas del templo*, la consistencia tropológica de las artes visuales difiere el sentido y aplaza la referencialidad, ello no debe confundirse jamás con el hedonismo o la contemplación. Cuanto sucede es que el subterfugio reemplaza, desde la cosmética del travesti, a la facultad periodística que fundara el arte cubano del anterior decenio. Es claro que dos campos primordiales son objeto de la revisión y las quebraduras acometidas por un arte que tampoco se amilana ante el peligro: la sexualidad, y los atributos pronominales de la geopolítica nacional. Con frecuencia la rebeldía erótica alegoriza el ánimo de socavamiento de la sacralidad en la representación de atributos macrosimbólicos, proceso de transferencias ideológicas que cuenta a su vez de dos figuras cardinales: el falo como índice de poder, y la humanización de los símbolos patrios, en cálida permuta del mármol por el yeso policromado de la intimidad doméstica. Esterio Segura, Alexis Esquivel, Pedro Álvarez, Douglas Pérez o Sandra Ramos son apenas créditos de excelencia en una repostulación del trayecto nacional que se resiste al pedestal, en la lucha porque la historia no pese sobre la vida al punto de relegarla o pervertirla.

Es la tenacidad para la legitimación de una obra como la de Esterio Segura (literalmente), el valor que embarga al Diego de Fresa y chocolate en el alerta a la ética de Germán, escultor que enfrenta a Cristo y Marx hacia el desnudo de toda sacralidad. Para Diego es determinante la firmeza con que debe responder Germán a las mediaciones de la censura. Diego grita que difunda la radio nacional, pues el arte es otra cosa. Diego está fajao, Diego está prendío, Diego está en la lucha. Diego se marcha cuando entiende que el problema es que va a morir, y el conocimiento profundo de su cultura le ha hecho saber que aquí, justo, no hay que permitir eso. Y cuando el actor que encarna a Diego regresa a la isla años después, como el cubano-americano de *Miel para Ochún*, el polémico filme de Humberto Solás, reemprenderá un peregrinaje que

vuelve a ser un calvario. El road-movie de *Miel para Ochún* se dibuja como otro persistente vencimiento del obstáculo, del obstáculo político, del obstáculo de la desmemoria, del freno de la historia, a todo lo largo de la ínsula. Con solo poner los pies sobre la isla, Roberto tendrá que volver a luchar; su primera lucha es el encuentro mismo de su madre. El peregrinaje deviene entonces reconstrucción que rehuye la muerte. Algo semejante ocurría en la película que abre la década en términos de replanteos éticos y trueques de paradigmas, *Alicia en el pueblo de Maravillas*, donde la cubanidad de la protagonista parece brotar de su pericia para trascender el rosario de calamidades con que la realidad la obstinaba. La lucha era su destino, su naturaleza.

Pero tal vez la tipología más sutil en la expresión cultural de la estrategia de resistencia sea aquella que se ocupa del valor depositado en la expectativa. La expectativa como sujeto, el cubano suspendido en la añoranza de mejoría, la expectativa que permite resistir. Como forma cotidiana de ilusión. El ser resistente como ser expectante, toda vez que de la espera extrae fuerzas para sobreponerse. En la plástica, el ser expectante encarna de modo nitido en la sublimación del viaje y el repertorio de motivos que esa figura despliega: la barca, el cuerpo del artista como ínsula-claustro, la historia del arte como fuga o excusa. Ya en mi ensayo «Allí (El espacio en el arte cubano contemporáneo)» me explicaba la trascendencia del viaje en el imaginario que registra y expande el territorio de lo estético.<sup>23</sup> Allí advertía cómo

la figura misma del viaje es la reina de la nueva subjetividad cultural: el viaje resulta el espacio carnavalesco por excelencia, espacio de la redención, suspensión de la atadura, deseo eventualmente realizado, mutación en vida, transitoriedad retratada, transterritorialidad probada [...]. Cuando viajo estoy en la vida, y menos en la Historia; podré estar en la historia si el señor que me escruta por encima del periódico desea relatar, si la ventanilla se baja demasiado, si muero en el viaje, quizá. El viaje me eleva mientras la estancia me deposita. Cuando llegue a puerto seguro, la vida continuará como historia, el carnaval habrá concluido.

Las figuras que pronominalmente hablan del viaje: el barco, el avión, el tren, inspiran tantas películas en cuanto tienden a la ilusión de la fuga, a la ficción misma. La fascinación de *Titanic* estuvo, más que en el morbo del accidente, en la sublimación de un gran viaje accidentado, con Kate Winslet en la proa y Di Caprio que se le acerca y le abre los brazos a la mar. Eso no es kitsch, eso es romanticismo del bueno, icono de una época que tiene en el viaje su paradigma de libertad, transterritorialidad sustantivada. El avión y el tren, desde su condición de «emplazamientos de paso», comienzan a definirse como heterotopías aun de baja densidad, pero con suficiente poder evocativo.<sup>24</sup>

Y aun analizaba la poética del viaje en dos de los más relevantes artistas del arte cubano contemporáneo, Kcho y Raúl Montero, el uno viviendo en el mundo sin

desenfocar su centro de La Habana, y el otro residiendo en Miami. Decía entonces que

cuando arma una hermosa y desmañada instalación urbana que apenas acumula bicicletas, bicicletas en la pasarela del museo, ciclos sin aparente intención, está edificando Kcho una de las grandes huellas visuales sobre la importancia de la mutación en el mundo actual. [...] Mientras sus colegas entregaban fervorosos alegatos sobre la muerte del cubano en la mar, Kcho hizo *Derivas*, mera acumulación de barcas, poveras y fútiles, vagando en el mar de la sola presencia.<sup>25</sup> Mezclando los dos hallazgos principales del arte contemporáneo (logra que la presentación represente, con limpieza, sin subrayado alguno), Kcho convirtió de súbito el silencio en desesperación. [...] La barca pobre, artesanal, desasida, naufraga, de Kcho, es la isla, la isla ida y permanente, exiliada de sí y consigo quedada, la isla en su sed de ida y vuelta, signo definitivo de su teoría. El navío, figura heterotópica como ninguna, lugar sin lugar, heterotopía que mira a la utopía, emplazamiento sobre las olas, suerte de las culturas, pues en las civilizaciones sin barcos, los sueños se secan, el espionaje sustituye a la aventura, y la policía a los corsarios.<sup>26</sup>

Kcho presenta la bicicleta, Raúl Montero la pinta.

El viaje de Raúl es más intraurbano, tautológico, viaje de la parálisis que conduce a ninguna parte. Así como posiblemente los lienzos triunfales de macheteros y soldados que pintara Servando Cabrera Moreno quedarán como el testimonio fúlgido de la gloria de los 60, la gente en bicicleta de Montero constituye el más leal referente cultural del «periodo especial» en sus años más duros; Montero pintó a la gente agolpada a la entrada o la salida del túnel, nunca se sabe, pensando en Madagascar, la gente suspendida en un animal y automático movimiento de las piernas, presa del congelamiento y la segregación de la historia.<sup>27</sup>

Más allá de las aproximaciones a ambos artistas, estudiaba la trascendencia de la figura del viaje deteniéndome en el gesto curatorial con que culminó el decenio,

una elocuente exposición en el Centro de Arte de Luz y Oficios, en La Habana Vieja, [donde] se curó una muestra de maletas, motivo que reunía a artistas de muy diversa procedencia y filiación, que convergieron en la disidencia de hacer su maleta a cuenta y riesgo: cierre del alma, partida, confesionario, bandera, isla triunfante en la nada, altar, imán, delirio de pertenencia y huida, paranoia de un desamor que es culto tesonero, locura de lo que se sabe uncido para siempre, la maleta era y es la metáfora perfecta de una contemporaneidad, no solo cubana, en que el columpiarse de la mutación incrementa el protagonismo de la actitud ante el espacio.

Nunca hacen sus maletas los personajes de *La ola*, de Enrique Álvarez. Antes, el viaje real y el virtual quedan pensados con el filme. La chica pretende romper las puertas y fugarse al mundo, la chica desea burlar el cerco de la Isla; él, en cambio, se acuerda del Lezama apoltronado en su sillón, trabado en su espesor, bajo la ventana que le llevaba a los griegos y al sol. Con *La ola*,

el viaje se hace metafísica y se postula otra manera de resistir para lo cubano: el viaje cultural, el conocimiento. El proyecto teleológico que se afina en *Lezama* expone una alternativa espiritual al dilema de la lucha: el problema está, más que en irse o quedarse, en poder explicar las causas y saber delinear un destino. La ola abraza lo que *Lezama* sublimó: la lucha gnóstica del cubano contra su misma ignorancia. La película no tiene historia en la medida en que pesa demasiado la historia de sus personajes y la Isla; ellos apenas si deambulan por una Habana ruinosa en que las canciones de María Teresa Vera y *Bola de Nieve* disponen un espacio de suspensión que permita a los personajes inventarse la cima de la ruina, a ella subirse, e irse al malecón a tirar monedas al agua. En el malecón, sentados al agua pero también a las ruinas, escriben su testamento. Peces de una ínsula que es naufragio, desmesura y pasión conciliadora, guardan en secreto expectativas diferentes: ella, aunque no se va, lo desea; él, que siempre se quedará, no está seguro de que el quedarse conduzca a parte alguna. Son personajes que esperan, suspendidos de la vida, retraídos del tiempo, sin que la expectativa les reporte ansiedad alguna. Su expectativa es la nada.

Los personajes de *La ola* viajan en el tiempo y hacia el mundo, mientras los de *Madagascar* (Fernando Pérez) son más físicos, se mueven constantemente en una ciudad de silencio, permutan, el espejo los sorprende mutando de identidad y de guarida. El desplazamiento urbano es en *Madagascar* lo que las puertas y ventanas en *La ola*. El propio título comporta una elipsis inmensa: *Madagascar* no es *Madagascar*, sino alguna parte que es ninguna. Los personajes se suben a la azotea, extienden sus brazos y claman por *Madagascar*; o sea, por el viaje, por el escape, por el rebasamiento del cerco de la ínsula. Son seres sedientos del objeto abstracto de su expectativa,<sup>28</sup> que mira al vacío. *Madagascar* termina siendo una de las grandes obras existencialistas de todos los tiempos.

## La bailarina, el pescador y el encuentro

La próxima película de su director complejiza el debate interno de los personajes: una de ellos no es feliz porque lo espera todo; la otra, a nada aspira. El vaivén del todo y el vacío al centro de la voracidad pantagruélica y absoluta de lo cubano. Es maravilloso el personaje de la bailarina, capaz de corregir su totalidad. Lo cubano es también el conflicto de esta mujer, añorante de un iluso equilibrio entre la sensualidad y la fuerza de espíritu que pudiera convertirla en una gran bailarina. La bailarina de *La vida es silbar* resulta un personaje heroico, de los que merecen recordarse en el vértigo del cine cubano hacia la heroicidad; ella se

inmola, padece el sacrificio de un héroe, reprime el deseo, y consigue finalmente una límpida Giselle. La bailarina resiste, se resiste. Es el cubano espiritual que se crece, la punta delicada de un imaginario que sabe no solo de pachanga y bullanguería. Ella se va el cuatro de diciembre, junto a la mujer que nada esperaba y al pescador que aguarda porque carene de nuevo en estas aguas un extraño globo, el pescador que bien pudo ser uno de los cubanos de nuestro encuentro en Santa Catalina; se van los tres a la Plaza de la Revolución y se ponen a silbar. Silbando esperan. Ellos no temen a su expectativa.

El punto álgido de esta historia había ocurrido unos años antes con *Pon tu pensamiento en mí*, el primer largometraje de Arturo Sotro, película que introduce un punto de crisis en la poética de la espera. Ya no es que los personajes nada esperen, sino que proclaman que nada deben esperar, pues nada aguarda. Es conmovedor el discurso del actor sobre el podio desde donde debía hablar Jesús: no esperen al mesías, no va a llegar porque no existe, no existe el salvador. La muchedumbre se exaspera y protesta a rabiar; no entiende, no quiere ni puede abandonar la espera. La psicología de las multitudes, gustaba recordar Fernando Ortiz, «enseña que el alma de estas se asemeja a la de los niños».<sup>29</sup> Le devuelven al actor el grito, como si nada: tú eres el mesías. Luego sabremos que permanecemos dentro de otra película, de una película en la película.

¿Quería ello decir que se trata, apenas, de otra metáfora cultural? ¿O será que el salvador está en nosotros? Solo en la lucha pareciera redimirnos.

## Notas

1. Aunque muchas de las consideraciones lexicales de este ensayo asumen un alcance transgenérico, es cierto que a ratos se concentran en la expresión del hombre en particular. La palabra de la mujer, la manera como entra la vida social en su intimidad compartida mediante el verbo, requiere ya un estudio aparte. La palabra literaria de la mujer es cada vez mejor estudiada (Nara Araújo, Luisa Campuzano, Margarita Mateo, Zaida Capote, et. al.); igual rigor espera el habla de la mujer social.

2. Manuel Moreno Fraguas precisa cómo «la patológica obsesión sexual que tiñe el mundo negro americano no se originó en las condiciones fisiológicas o culturales del africano, sino en el infrahumano sistema de vida de la plantación». Véase *África en América Latina*. UNESCO, Siglo XXI Editores, México D.F., 1977, p. 21.

3. Fernando Ortiz advertía la ascendencia de este modelo de comportamiento en los patrones fijados durante la infancia, toda vez que en Cuba «la preocupación del niño es ser un hombre; quedar como todo un hombre es frase nuestra, importada de España», en *El pueblo cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997, p. 67.

4. Es de todo punto revelador el análisis, ya no de la gesticulación, sino antes de los atributos de atuendo y vestimenta en el cubano hoy, aún muy conectados con los valores de ostentación que indican voluntad de afirmación en un medio de soslayamiento. En este sentido se observa una orgánica continuidad con la estética corporal del negro curro, cuya indumentaria demostraba «palpablemente esa exacerbación de su vanidad, pues es llamativa, ostentosa, exhibicionista» (Fernando Ortiz, *Entre cubanos*. Psicología tropical. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1987, p. 92). José Victoriano Betancourt describe el vestido curro y pareciera que alude, con muy pocas salvedades, a no pocos habaneros de hoy: «los curros tenían una fisonomía peculiar, y bastaba verles para clasificarlos como tales: sus largos mechones de pазas trenzadas, cayéndoles sobre el rostro y cuello, a manera de mancaperos, sus dientes cortados a la usanza carabalí, las camisas de escobilla bordada de candeleros, sus calzones, blancos casi siempre o de listados de colores, angostos por la cintura y anchísimos de piernas, el zapato de cañamazo, de corte bajo con hebillas de plata, la chupa de olancitos cortos y puntiagudos faldones, el sombrero de copa afarolado, con lenguas, colgantes y negras borlas de seda, y las gruesas argollas de oro, que llevan en las orejas, de donde cuelgan corazones y candados del mismo metal. Conóceseles además, por el modo de andar, como si fueran de goznes, y meneando los brazos adelante y atrás; por la inflexión singular que dan a su voz, por su locución viciosa, y, en fin, por el idioma particular que hablan, tan “físico” y disparatado, que a veces no se les entiende» (cit. por Ortiz).

5. La ensayística de Jorge Mañach sigue estimulando asociaciones que parten de su agudeza de percepción social. Observaba Mañach cómo «el proceso revolucionario del 30 al 40, tan tenso, tan angustioso, tan cruento a veces, llegó a dramatizar al cubano, al extremo de llevarlo en ocasiones a excesos trágicos» (en *Indagación del choteo*, ensayo reproducido por Cúpulas, La Habana, 1998, pp. 35-44). Quizá todavía Mañach conserva relaciones demasiado lineales entre las causas y los efectos: esa dramatización del cubano supone para él un sustantivo deterioro del choteo. Hoy en cambio pudiéramos especular que si bien el ethos propugnado por la revolución del 59 (ideal de «hombre nuevo»; valores de fraternidad y desprendimiento que, si ya aparecían en el diseño psicosocial del cubano, son ciertamente asentados por la Revolución, etc.) redundó en la consecutividad de varias hornadas de cubanos íntegros con un nivel de instrucción nada desdeñable, el mismo carácter celestial de la utopía de perfeccionamiento generó a su vez la explosión de manifestaciones discordantes, interesadas en humanizar lo modélico. Cuando la vida es privada de sus naturales zonas oscuras, de sus áreas de vacío y caída, se produce una implosión de la norma que termina por convertir en central lo que ayer pudo permanecer en el margen.

6. Fernando Ortiz, *Entre cubanos*, ob. cit., p. 92.

7. Véase Argelio Santiesteban, *El habla popular cubana de hoy*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985. El autor asevera que el llamarle «mono» al policía o guardia muestra el sentido despectivo de una voz que «solo se escucha entre el elemento lumpen».

8. *Ibidem*.

9. Véase Carlos Paz Pérez, *Diccionario cubano de términos populares y vulgares*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1994.

10. También llama la atención que el sintagma más agresivo, «meterle a la pincha», sea aludido, desde entonces, por la fuente menos cercana en el tiempo (en relación con los otros diccionarios que vimos). Véase José Sánchez-Boudy, *Diccionario de cubanismos más usuales* (Como habla el cubano), Ediciones Universal, Miami, 1978.

11. Algo similar ocurre con la nominación de quimbar al acto de hacer el amor. Así, el encuentro físico, la penetración (acciones a las que se reduce, según el término, el contacto carnal, toda vez que de hacer el amor importa sobre todo el hacer) emulan la agilidad y la efectividad con que se juega a las bolas o se derrumba una hilera de bolos. También la idea de «la mala cama» expresada como mala hoja apoya la expresividad cortante, angulada, de las metáforas eróticas.
12. Comentaba Mañach que «el choteo ha tendido a infundir en nuestro pueblo el miedo a todas las formas nobles de distinción —el miedo a ser “demasiado” intelectual, demasiado espiritual, demasiado cortés y hasta demasiado sensato o elegante» (ob. cit., p. 41). Para Mañach, el choteo lo explica casi todo, pero más allá del choteo, es importante reparar en que la elusión de cualquier índice de refinamiento o aun de evidencia de instrucción, sobre todo en el ámbito del habla del hombre, interesada en conjurar cualquier signo de «confusión» o «flojera», deja ver un enlace de lo masculino con la ignorancia que se aparta sensiblemente del patrón estereotipado por la cultura occidental con respecto a los géneros, según el cual lo masculino se relaciona con la razón, mientras lo femenino, con lo adjetivo o emocional. Por su parte, Ortiz diría que «sentimos el alarde de nuestra inferioridad, el orgullo de nuestra ignorancia y el desprecio olímpico hacia los hombres y las cosas superiores». Pero además, el sabio observaba cómo «nuestro pueblo esquivaba la sumisión política a personalidades y credos que, por serle muy superiores a su nivel intelectual, le resultan empequeñecedores de su propia personalidad». En *El pueblo cubano*, ob. cit., La Habana, 1997, p. 54, 71.
13. Véase Argelio Santiesteban, ob. cit., y José Sánchez-Boudy, ob. cit.
14. El comerse hace parte de «la animalización de nuestras expresiones amorosas. No buscamos a la mujer, sino a la hembra, a la buena hembra» (Fernando Ortiz, *El pueblo cubano*, ob. cit., p. 76). El quimbarse a la hembra —a todas y cada una de las hembras buenas— pasa de teatral obsesión, a un acto de «amor fugaz» propio de coleccionistas.
15. El asere es el amigo del barrio, que acompaña en pasajes de la vida más que en la vida misma; se refiere a una condición temporal, coyunturalmente condicionada.
16. No se trata de una «resistencia resignada», como tampoco de la resistencia entendida en la dirección de la virulencia todo el tiempo enhiesta. Sino, más bien, de una lucha en sordina, tan constante como muchas veces sorda. Es interesante la observación de Ortiz en cuanto a que «el cubano jamás ha sido tiranícida; nunca ha dado salida a su pasión política matando al déspota», pues «a la autoridad se le teme, no se la respeta ni, mucho menos, se la quiere». En Fernando Ortiz, *El pueblo cubano*, ob. cit., p. 68-69.
17. Ortiz se percataba de que las impulsiones del cubano «son defensivas y reaccionadoras, antes que ofensivas e iniciales». Y más: «seguimos siendo niños, aun siendo grandes: gustando de rebeldías y prepotencias, del machete y del clarín, más, mucho más, que del libro y de la pluma»; *El pueblo cubano*, ob. cit., pp. 65, 72.
18. Ortiz describía «el valor del cubano» como «estoico, de sacrificios»; *El pueblo cubano*, ob. cit., p. 65.
19. Manuel Moreno Fraguas, ob. cit., p. 30.
20. Fernando Ortiz, *El pueblo cubano*, ob. cit., p. 62.
21. Fernando Ortiz, *Entre cubanos*, ob. cit., p. 15.
22. Jorge Mañach, *Indagación del choteo*, ob. cit., p. 37.
23. Véase Rufo Caballero, «Allí (El espacio en el arte cubano contemporáneo)», *Artecubano*, n. 2, La Habana, 2001.
24. *Ibidem*.
25. El carácter tan visionario como poco anecdótico de Kcho se confirma en la datación de *Derivas*, instalación que antecedió en meses a la «crisis de los balseros» de 1994.
26. Michel Foucault, «Espacios diferentes», *Toponimias. Ocho ideas del espacio*, F. La Caixa, Madrid, 1994, p. 38.
27. Rufo Caballero, ob. cit.
28. En la comedia *Hacerse el sueco*, de Daniel Díaz Torres —realizador que emerge con la misma promoción de Fernando Pérez, la generación «perdida» de los 70, cuyo extravío histórico quedara metafóricamente informado en el hermoso filme *Papeles secundarios*, de otro de ellos, Orlando Rojas—, encontramos, más que niveles abstractos de postulación de la expectativa, un grado de autoconciencia paródica sobre los estereotipos de lo cubano. *Hacerse el sueco* ironiza con los valores que el cubano prepara, dispone, para satisfacer una ya conocida espera de el otro, sobre todo en aquella secuencia en que la muchacha pasea al presunto sueco por el solar y le va mostrando las expresiones que deberían saciar su mirada. Pero el sueco no estaba para eso.
29. Fernando Ortiz, *El pueblo cubano*, ob. cit., p. 50. A Ortiz le interesaba evocar a Cuba como la divinidad romana que arrullaba el sueño de la infancia. Y Cuba fue «la diosa que, por sobrenatural ubicuidad, dio nombre a este pueblo adormecido». *Ibidem*, p. 63.

# Notas sobre la identidad cubana en su relación con la diáspora

**Ernesto Rodríguez Chávez**

Investigador. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En el último lustro, directa o indirectamente, hemos asistido a un sostenido debate en torno a la identidad, en sus múltiples manifestaciones. Los análisis sobre identidad —cultural, nacional, de diáspora, étnica, de clase, de género, transnacional, entre otras—, expresan los múltiples y complejos procesos sociales que tienen lugar hoy, con el consiguiente reflejo en el debate académico e ideológico. La internacionalización, cada vez mayor, de la economía —manifestada en el mito y la realidad de la globalización, los procesos de integración regional, los problemas de realización de la democracia, la migración masiva en todas sus variantes, los cambios en los roles del Estado, la redefinición de fronteras nacionales, la crisis de los paradigmas del universalismo europeo y del socialismo real, los avances tecnológicos, así como los nuevos actores sociales— impone no solo la búsqueda de otros paradigmas políticos y económicos, sino también la necesidad de una nueva relación individuo-colectivo-nación que explique esa interconexión y ofrezca soluciones viables a la existencia social de todos los pueblos en el actual mapa mundial. Conceptos como identidad, nación, nacionalidad, ciudadanía, pluralismo e igualdad, tienen

que ser replanteados en teoría, así como en su uso práctico y normativo.

La búsqueda de esa nueva relación implica comprender las identidades colectivas que se vienen forjando en un complejo proceso de interacción transfronteriza, cada más intenso, que modifica las realidades locales. Las interconexiones nacionales, transnacionales, supranacionales y globales «dan nueva densidad a lo cercano y específico, a lo propio y particular, y alientan la construcción de identidades colectivas sobre bases, espacios y marcos institucionales diferentes a los conocidos por la teoría social».<sup>1</sup> Estamos considerando las identidades colectivas como procesos de construcción social de fronteras, de confianza y solidaridad, en escenarios diferentes, donde sus componentes se intersectan, traslapan y rearticulan, lo que da una imagen más de acuerdo con la diversidad y complejidad que implican la homogeneización y la diferenciación de las interconexiones culturales globales de hoy. Esto tiene especial importancia para la interpretación de identidades étnicas y de diásporas, que chocan con y se superponen a las identidades nacionales.<sup>2</sup>

Para nuestro objeto particular de estudio, posee especial importancia el incremento acelerado de la migración internacional en las últimas décadas y su impacto sobre la identidad, entre otras cosas. Este flujo incesante de personas, en una y otra dirección, a cortas y largas distancias, movidas por una compleja cadena de motivaciones y aspiraciones, en espacios políticos y económicos diferentes, ha creado verdaderas redes sociales que no reconocen fronteras tradicionales, y encuentran realización en múltiples formas de migración —documentadas o no— bajo políticas migratorias que ven más por las prioridades de seguridad nacional e intereses político-ideológicos que por la realidad impuesta por las nuevas interconexiones de lo interno y externo en cada país. En este contexto, no podemos desconocer las emergencias creadas en la construcción y redefinición de identidades.

La identidad cubana no escapa a este proceso histórico universal. Más de cuarenta años de cambios radicales en Cuba, como resultado de la Revolución de 1959, y más de treinta de existencia de ascendentes comunidades de emigrados cubanos en los Estados Unidos, así como en diversos países —España, Venezuela y México, entre otros—, en menor medida y tiempo, han provocado un importante proceso de inclusiones y exclusiones en la identidad cultural cubana, que no siempre se reconoce por las partes involucradas. La reinterpretación y reconceptualización de la identidad cultural cubana, en todas sus dimensiones, es una necesidad teórica y práctica, en Cuba y en su diáspora.

Entendemos convencionalmente por diáspora, las comunidades de cubanos radicadas en el exterior, aunque nos vamos a referir, en muchas ocasiones, solo a la emigración cubana en los Estados Unidos, que representa aproximadamente el 90% de todos los cubanos en el exterior y donde necesariamente se han conformado nudos identitarios y expresiones de mayor importancia, en relación con lo cubano y la nación. Ello no desconoce las distinciones entre las diferentes oleadas y grupos de emigrados cubanos en ese país, ni la presencia de expresiones de la identidad cubana en otros países con comunidades de cubanos más o menos importantes en lo referente a la cultura.

Plantear este análisis para el caso cubano al iniciar el siglo XXI, es de especial interés, por su significado para la recomposición de la emigración cubana en general, pero también por la importancia política que tiene para la sociedad cubana y la forma de relacionarse con su diáspora.

Trataremos de exponer algunos presupuestos teóricos generales que, sobre la base del debate internacional acerca de la identidad, pueden ayudar a establecer límites y problemas en la definición de la

cubana en su relación con la diáspora, y en abordar esto como parte del nuevo vínculo que se va forjando entre la población de la Isla, sus emigrados y la nación. El artículo no busca llegar a una definición de la identidad cubana actual, ni las múltiples posibilidades de manifestación que puede tener en Cuba o en el exterior. Tampoco pretende analizar a fondo los cambios ocurridos en las últimas cuatro décadas —que han reafirmado, ampliado o excluido rasgos y elementos de la identidad cubana inicial—, ni entrar en la discusión concreta de hasta dónde hay convergencias o diferencias, y qué puede ser hoy parte de lo cubano, lo cubanoamericano u otros casos de expresión de identidad cubana vinculada a otras naciones.

El análisis de presupuestos teóricos para interpretar la identidad cubana se guía por la siguiente hipótesis, que no necesariamente va a ser fundamentada en su totalidad: el fuerte flujo emigratorio cubano hacia los Estados Unidos y —en menor medida— hacia otros países, con posterioridad a 1959, la formación del enclave cubano en Miami y el desarrollo en general de lo cubanoamericano, junto a los aportes de nuevos y diferentes grupos de emigrantes —primero los «marielitos», en 1980, y luego los «balseros» y otros en los años 90, más los grupos de emigrantes hacia otros destinos, igualmente en la última década—, rompe con patrones establecidos de lo cubano en la Isla y en la diáspora y obliga a modificar y ampliar su concepto. La identidad cultural cubana hoy está en la Isla, como sujeto principal que dio continuidad a sus orígenes más fecundos de lucha por la independencia nacional, pero también en la diáspora, como su extensión desde una perspectiva política —opuesta o no— que se amplió, además, a lo cubanoamericano, en lo fundamental. En cada parte hay elementos identificadores básicos y elementos nuevos. Sin embargo, la confrontación entre los Estados Unidos y Cuba, más el conflicto político entre esta y el enclave cubano en Miami, actúan como separadores y exacerbadores de la diferencia entre la Isla y toda la diáspora. La búsqueda de una nueva relación individuo/ colectivo (familia)/ nación (comunidad), que se impone en la nación cubana, obliga a que Isla y diáspora en general se reconozcan como partes de la identidad cubana en un proceso histórico de construcción, deconstrucción y reconstrucción.

## Contexto general: migración e identidad

La migración internacional no se limita a los problemas económicos, políticos, étnicos, ambientales, de redes sociales u otros, que la puedan generar o que esta crea in situ como resultado de su desarrollo continuo. La migración marca la formación y

transformación del Estado, la sociedad, la nacionalidad, la ciudadanía y la identidad humana, según intensidad, concentración geográfica y tipo de migración, a partir de dos niveles básicos. Impacta, primero, a nivel constitutivo a los países que se crean esencialmente con inmigrantes. Después a nivel restitutivo, a los Estados formados con anterioridad. Este nivel, el más importante para nuestro análisis, se expresa a su vez en dos direcciones: una hacia los países receptores de grandes flujos de migrantes, con las transformaciones y consecuencias que provocan en su seno los recién llegados y las comunidades conformadas por estos, y otra hacia los países emisores, que reciben un doble impacto de la migración: al inicio, cuando sale parte de su población al exterior, y luego con su retorno directo o indirecto, definitivo o temporal, en mayor o menor cuantía. Proceso este último acentuado en muchos países o localidades con el aumento de las facilidades de transporte y comunicación internacionales, y en especial con el desarrollo de formas de migración pendular, transnacional y hasta de comunidades transnacionales que simultáneamente interactúan en los lugares de origen y destino.

La importancia de la migración internacional en esta época, respecto a la conformación o transformación de identidades colectivas, hay que verla no solo en su incremento cuantitativo y la conformación de nuevas comunidades nacionales dentro de Estados ya constituidos, sino en los cambios cualitativos manifiestos respecto a su composición, formas de ejecución y los vínculos que pueden formarse entre los emigrados y sus países de procedencia, con particular importancia en lo referido a las transferencias monetarias y los impactos que crean en todas las esferas de la sociedad.

A diferencia de siglos pasados e incluso de las primeras décadas del xx, cuando algunos países estimulaban la inmigración como parte de su proceso de conformación territorial y económica, ahora no es así. La mayor parte de los Estados optan por regularla lo más posible, y en su inmensa mayoría tratan de cerrar o proteger sus fronteras nacionales al libre movimiento de «extraños», que quieren establecerse en su territorio y pueden «amenazar» los intereses o beneficios de su comunidad. Incluso la Unión Europea —que a inicios de los años 90 decidió liberalizar sus fronteras al movimiento de ciudadanos de países miembros de la Unión, con sus consecuentes flujos migratorios, sobre todo del sur al norte y del este al occidente europeos— también adoptó políticas muy restrictivas para el acceso de personas provenientes de otras regiones o países vecinos externos a la comunidad, como los provenientes del Asia menor y el norte de África.

En términos generales, al libre movimiento de mercancías y capitales que impone la globalización, se

opone el interés de los Estados en restringir el libre movimiento de personas, o por lo menos subordinarlo a sus intereses estratégicos. El problema de la pertenencia y los derechos que esto supone, más la forma de redistribuir lo que pertenece —o asume que le pertenece— a la comunidad establecida, sigue siendo desigual en relación con la producción de bienes en los escenarios nacional e internacional.<sup>3</sup> Ello marca las políticas migratorias y de naturalización, y conforma límites a las nuevas identidades que se debaten por surgir o cambiar, en la presente coyuntura.

En el sentido de la relación migración-nuevas identidades, el debate internacional está concentrado en dos direcciones. Una, en torno a los problemas que asisten a una sociedad multicultural, sobre todo para las sociedades que hoy son polos principales de recepción de inmigrantes, aunque también para aquellas donde ha resurgido la diferenciación y aspiraciones de minorías nacionales y culturales, no necesariamente nuevas, como resultado de la actual coyuntura histórica y política.<sup>4</sup> Otra, en relación con la identidad de la diáspora en las comunidades de inmigrantes y, más recientemente, en torno a la identidad transnacional, que aparece con el flujo migratorio, con el consecuente impacto sobre la identidad nacional de los países involucrados.<sup>5</sup>

La complejidad de la formación y manifestación de la identidad diaspórica y de la transnacional —más que ninguna de las otras formas de la identidad humana en la época actual—, refleja la dualidad constructiva que el ser humano posee en cuanto a su tendencia a la movilidad y a la estabilidad, como fuerzas en lucha permanente, a nivel de individuos, grupos o comunidades completas. La tendencia a la movilidad como expresión de su evolución y desarrollo, de su acuerdo y desacuerdo con el *modus vivendi*, como transgresión de los límites o las fronteras mentales, sociales o territoriales en que desenvuelve su actividad.<sup>6</sup> La tendencia a la estabilidad en grupos, comunidades, identidades, territorios y Estados,<sup>7</sup> como vía de garantizar intereses, legitimarlos y buscar mayor nivel de satisfacción material o espiritual bajo cualquiera de esas formas de cohesión.

Visto lo anterior, estamos en presencia de dos dimensiones opuestas de la existencia humana: la traslación, el cambio, la diferencia, la no pertenencia, el desarraigo, la alteridad, la pérdida por la obtención versus la permanencia, la estabilidad, la coherencia, la pertenencia, la identidad, el arraigo, el mantenimiento por la obtención. En el fondo más legítimo del asunto, y apartándonos del afán de opresión y explotación que pueda intermediar la acción humana, de lo que se trata es de la búsqueda del bienestar en su forma concreta.

**Para el caso de las manifestaciones de la identidad cubana en la Isla y en su diáspora, que interactúan en el marco de una confrontación política mayor, además de tener presente las diferentes dimensiones sociales de la identidad a través de la acción del individuo, es vital reconocer el papel del conflicto en la dinámica de la identidad y de esta sobre el conflicto mismo.**

Respecto a la movilidad de la población, en algunos teóricos defensores del comunitarismo domina el criterio, no absoluto, de que

la mayoría tiende a quedarse donde está, a menos que su vida allí sea muy difícil. Experimenta una tensión entre el amor a un lugar y los inconvenientes de ese lugar determinado. Mientras algunos abandonan sus hogares y se hacen extranjeros en nuevos países, otros permanecen donde están y resenten a los extranjeros en el propio país.<sup>8</sup>

Otros ofrecen un enfoque más mediado: «un grupo social en reposo o un grupo social en movimiento, tiende a permanecer en ese estado a menos que se le impulse a cambiar, porque junto con cualquier patrón posible de vida se desarrolla un sistema de valores en apoyo a ese patrón».<sup>9</sup> El ser humano va a buscar nuevos caminos para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, bien con la movilidad o la estabilidad. La interrelación entre el individuo, el grupo, la familia, la comunidad, la nación, el territorio y el Estado tiene un peso fundamental.

En la práctica, encontramos comunidades o pueblos donde históricamente ha dominado la movilidad como forma de vida, por encima del sedentarismo, como ocurre en países del Caribe de habla inglesa. También está la historia de muchos pueblos, comunidades e imperios que extendieron su poder sobre otras tierras mediante la consolidación de un espacio propio, como los egipcios, los romanos, los mayas y los incas.

Si aceptamos este principio constructivo dual del ser humano, no será difícil entender la relación estabilidad-movilidad que encierra la identidad como concepto para definir un conjunto de rasgos de ese ser humano en tiempo, espacio y relaciones sociales determinadas; es decir, como igualdad y diferencia, sobre todo si nos referimos a las manifestaciones que asume la identidad social a partir de la migración internacional, con la traslación de un territorio a otro, de un Estado a otro, de una cultura a otra, y las relaciones que se establecen en ese proceso de transformación y construcción de identidad con el país de origen y el país receptor. Qué se incluye, qué se excluye, a qué cultura se pertenece, son parte de los dilemas de la identidad del emigrado. Qué tipo de identidad se establece en los emigrados, qué factores

inciden en ello, cómo se da el cambio y la creación de una nueva identidad, son algunas de las interrogantes a las que debe buscar respuestas el análisis social.

### Del concepto y las dimensiones sociales de la identidad

La identidad es un fenómeno dinámico y jerarquizado que se desarrolla en un proceso permanente de construcción y deconstrucción, en términos de individuos, grupos y comunidades. La ubicación de la identidad en su contexto geográfico, psicológico, político, económico, histórico, muestra lo ficticio de una identidad estática y esencialista que maximiza lo dado. La identidad siempre cambia, se ensancha y adapta según los diferentes contextos, en un devenir de continuidad y discontinuidad, de unidad y diferencia. Las identidades étnicas y culturales se forman y transforman a través de la atribución de etiquetas y del discurso narrativo propio, en los que las élites políticas pueden desempeñar un papel decisivo.<sup>10</sup>

Para casos particulares como el de la identidad cubana en los últimos treinta o cuarenta años, la política en sí misma y los líderes de la Revolución en Cuba y de la contrarrevolución en el exterior, han tenido y tienen un papel esencial y constitutivo en muchas de las definiciones que identificaron, por bastante tiempo, la autoconstrucción de cada grupo, por oposición. Los rasgos comunes se encubrieron ante las diferencias fuertemente marcadas por la representación ideológica mutua.

El enfoque que suscribo de la identidad en perenne construcción no la asume como lo permanente, ni se queda en el esencialismo identitario, sino que trata de reconocer el movimiento que encierra el concepto y, por tanto, distinguir los nuevos límites, lo que incluye o excluye, en el momento concreto de dar una definición de identidad cubana.

En la construcción perenne de la identidad, es importante señalar distintas lógicas o niveles de identificación social asumidos en su integridad por el individuo como actor social: a) la integración y la crisis; b) la estrategia y los recursos; c) el compromiso. Ello

facilita comprender la complejidad y heterogeneidad de la formación de la identidad y de su expresión en la acción de los sujetos sociales, como señala François Dubet.<sup>11</sup> Las lógicas de identificación social que indica este autor tienen especial importancia para el análisis de la transformación de la identidad cubana después de 1959, sobre todo para la parte que nos remite al fuerte conflicto con el país donde radica la inmensa mayoría de los cubanos en el exterior, y la posición de confrontación adoptada por buena parte de esa emigración respecto a la Revolución cubana.

La identidad como vertiente subjetiva del proceso de integración y crisis, nos remite a una cierta imagen de relaciones sociales, no solo a nivel de individuos. La identidad que construye o refuerza la pertenencia a un grupo se realiza en comparación y oposición a otros grupos. Aquí entra el juego de las referencias sociales positivas y negativas autogeneradas o impulsadas por un sector interesado en esa identificación, las élites dominantes en el grupo y/o la acción de los Estados. Mientras más distancia social del otro, más resguardada está la identidad buscada. Cuando las diferencias se reducen, la identidad se defiende hipertrofiándolas. El proceso de separación de un grupo e integración a otro, aun cuando es deseado, no deja de provocar un proceso mayor o menor de crisis de pertenencia e identidad ante el cambio de estatus o cultura. Esa interpretación de la identidad como integración posee también una dimensión estratégica; es decir, se emplea como recurso para los fines deseados. La identidad es utilizada como instrumento de poder e influencia ante otro grupo, como una opción que corresponde más al propósito que a la naturaleza misma del sujeto. La identidad social no solo es resultado de la historia y la socialización; también posee ciertas formas instrumentales construidas más allá de los fines de afirmación. No solo implica la integración y su uso como recurso estratégico; es además compromiso del sujeto individual y colectivo, en mayor o menor medida. En el compromiso está la parte movilizativa de la identidad en la acción del sujeto. El compromiso liga orientaciones culturales y proyectos, para superarlos y sacralizar lo existente o lo nuevo. Se habla entonces de los «intereses» de la patria, del proletariado, de la democracia.<sup>12</sup>

Estas tres lógicas de la identidad social actúan de manera simultánea; el actor social las comparte con diverso grado de intensidad. «La identidad social no está dada, ni es unidimensional, sino que resulta del trabajo del actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones».<sup>13</sup>

Para el caso de las manifestaciones de la identidad cubana en la Isla y en su diáspora, que interactúan en el marco de una confrontación política mayor, además

de tener presente las diferentes dimensiones sociales de la identidad a través de la acción del individuo, es vital reconocer el papel del conflicto en la dinámica de la identidad y de esta sobre el conflicto mismo. Ello tiene especial importancia a la hora de replantear el tema de la identidad cubana, como definición misma de sus límites, y como vía de disminuir grados o incluso partes del conflicto entre la Isla y su diáspora en los Estados Unidos.

Habrá que tener presente cuatro condiciones intrínsecas a los conflictos que señala Rik Pinxten, citando a L. Kriesburg:<sup>14</sup> a) las partes en conflicto se ven como entidades separadas una de la otra; b) al menos una de las partes se siente agraviada; c) al menos una de las partes tiene como finalidad realizar cambios en la otra a fin de satisfacer sus agravios; y d) la parte agraviada posee la convicción de que el cambio deseado por la otra no es posible. Las dinámicas de identidad codeterminan agravios, objetivos y expectativas de solución en los conflictos, y a su vez las condiciones de estos determinan parcialmente las dinámicas de identidad de las partes en pugna.

## Del multiculturalismo a la identidad cubana y su diáspora

El ideal de la sociedad multicultural actual implica la comunicación y el intercambio entre actores con categorías de expresión, análisis e interpretación diferentes, en una unidad social y territorial común.<sup>15</sup> Pero visto a nivel internacional, implica también la tolerancia y esas mismas relaciones de comunicación e intercambio entre territorios y sociedades diversas; o sea, el respeto a la independencia nacional y al sistema de cada país, sin imponer patrones culturales y políticos —aunque se consideren superiores. El problema es ver, hacia adentro y hacia fuera en cada unidad social y territorial, la relación entre una sociedad y otra, como parte de los valores de coexistencia, tolerancia y democracia. En este contexto hay que ubicar el debate en torno a la identidad cubana actual.

Sabemos que el problema de la sociedad multicultural que trata de incluir la diferencia en el todo, puede ser distinto al problema de la lucha por la independencia nacional y la búsqueda de una identidad, que logre la unidad y homogeneidad de una nación, pero esto no puede sustraernos de considerar que aun cuando se discute el paso a la sociedad multicultural como forma superior de identidad colectiva, hay países que, junto con sus conflictos internos de multiculturalidad, deben llevar la lucha por el resguardo de su independencia y el respeto a sus intereses, en peligro de ser transgredidos permanentemente por

otros. A su vez, países que discuten en su interior la multiculturalidad, que buscan formas de permitir a todos sus miembros el acceso y la pertenencia —al menos en teoría—, no aplican iguales parámetros hacia otros en el exterior. Esta es la compleja realidad que la teoría del multiculturalismo no puede dejar de reconocer.

¿Es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas o, por el contrario, hay que admitir que cultura y sociedad están tan estrechamente ligadas que la unidad de una implica la de la otra y que no puede haber vida social común entre poblaciones de culturas diferentes, como opina Alain Touraine?<sup>16</sup> Habría que preguntar también: ¿es posible que una identidad nacional, multicultural o no, se comunique, intercambie y respete la existencia de otra, con normas y patrones de construcción social diferentes, sin imponer o universalizar las suyas? ¿Es posible que una cultura nacional se bifurque y desarrolle en dos contextos sociales diferentes u opuestos, sin perder su identidad de base, donde un polo puede ser la antítesis económica y política del otro, incluso en Estados nacionales opuestos? ¿Puede una parte respetar la existencia de la otra sin deslegitimarla, donde cada parte reconozca lo que cada una aporta a la cultura nacional?

La primera problemática nos conduce a la existencia de la diversidad cultural en una sociedad, sobre la base de cánones establecidos por la llamada democracia occidental, sin cuestionar la base económica o política de construcción de esa sociedad. Esto es central en países como los Estados Unidos, Canadá o los europeos. Sin embargo, las dos siguientes nos sitúan en el caso de países donde los problemas del multiculturalismo están unidos a la independencia y la identidad nacional, a la lucha contra el poder del capital transnacional o de algunas instituciones transnacionales que tratan de imponer sus intereses a cualquier precio; así como a la existencia de fuertes y extensas comunidades de emigrados, que no han perdido sus vínculos con el lugar de origen y, más que eso, los intensifican.

Como ya hemos dicho, el problema no es solo para los países receptores de inmigrantes, que tienen que asimilar la presencia de otras culturas, sino también para los emisores, que reciben el impacto de sus emigrantes y ven transformarse las relaciones sociales, culturales, económicas, y hasta políticas, por esa influencia. Esto tiene mayor peso en países pequeños y muy cercanos a los altamente desarrollados, donde reside buena parte de su población, como en los casos de Cuba, República Dominicana, El Salvador y Jamaica, que tienen entre el 12 y el 20% o más de su población emigrada en los Estados Unidos.

El discurso norteamericano del *melting pot*, expresión supuesta de multiculturalidad —en el fondo no es más que cierta interculturalidad, con dominio de un grupo fundador sobre el resto, que es admitido, pero subordinándolo a los patrones ya impuestos—, reclama todos los derechos de aceptación para los inmigrantes cubanos posteriores a 1959 (sobre todo de los años 60 y los 70), como expresión de falsa pluralidad y bajo estratégicos intereses políticos; pero no aplica iguales normas de pluralidad para los de la Isla, con un sistema social diferente. La aplicación indiscriminada de la categoría legal de refugiados, para aceptar como inmigrantes a más del 71% de los cerca de 900 000 cubanos admitidos en los Estados Unidos entre 1959 y 2000,<sup>17</sup> y la influencia en ese sentido respecto a la identidad del grupo como exiliado, en total diferencia con otros inmigrantes con muchas razones para obtener la categoría de refugiado o asilado, constituye un claro ejemplo de la manipulación política de la migración cubana y del manejo de su etiqueta identitaria desde el gobierno norteamericano.

La etiqueta de refugiados y exiliados —impuesta o autoimpuesta en la mayor parte de la emigración cubana en los Estados Unidos—, no puede tomarse como algo accesorio en el análisis de la identidad cubana, unido a la política de coerción y agresión seguida por el gobierno norteamericano contra la revolución de 1959. Esa etiqueta de refugiados (o exiliados, en menor medida), es un hecho clave como elemento constructivo de identidad, y sigue influyendo hasta el presente no solo en la identificación de diáspora de la mayor parte de los cubanos radicados en los Estados Unidos y hasta en otros países, sino también en la de los cubanos de la Isla por identificación opuesta, sobre todo en años anteriores, cuando esa diferenciación política dominó la identificación de cubanos de afuera como «la contrarrevolución» y los de dentro como «la Revolución».

Si bien esta generalidad era cierta en buena parte, hacia mediados de los años 70 no era absolutamente así, y ocultaba todo el espectro sociopolítico y cultural de los cubanos de dentro y fuera de la Isla. La continuidad de la aplicación de la categoría legal de refugiados a la mayoría de los cubanos que llegan a los Estados Unidos a fines de los años 90, que oscila alrededor del 70% entre 1995 y 2000, oculta toda la diversidad de patrones de identificación de los más de cien mil cubanos que emigraron a ese destino en esos años. De igual manera, la continuación en Cuba de restricciones gubernamentales a la salida y entrada de cubanos a la Isla ayuda a reforzar etiquetas de identificación como refugiados o exiliados para parte de la diáspora, que no se corresponde con la realidad cubana y con el conjunto de motivaciones y aspiraciones

que impulsan a los emigrantes cubanos de estos años. No obstante la diferencia de problemáticas, la mayor parte de los elementos conceptuales del enfoque de la identidad multicultural, son válidos para abordar la identidad diaspórica, teniendo en cuenta las especificidades contextuales y la historia en cada caso.

Hoy, más de 1 350 000 cubanos viven en el exterior, la abrumadora mayoría en los Estados Unidos (1 241 685), en particular en el estado de La Florida (833 120),<sup>18</sup> lo que significa que la diáspora cubana total constituye alrededor del 12% de la actual población de la Isla. Los cubanos que viven en los Estados Unidos representan el 10%. El flujo migratorio desde 1959 ha tenido sus altas y bajas en relación con las transformaciones internas en la Isla y los cambios en las políticas migratorias de Cuba, y fundamentalmente de los Estados Unidos como principal país receptor. Ahora, a raíz de los cambios que están ocurriendo en Cuba como resultado de la crisis que se vive después del derrumbe del socialismo europeo y el incremento del bloqueo económico, el potencial migratorio ha crecido rápidamente: puede superar las 700 000 personas, si tomamos en cuenta que en junio de 1998, como parte del entendimiento migratorio bilateral de 1994, en el tercer sorteo abierto por la Oficina de Intereses de los Estados Unidos en La Habana, se inscribieron más de 600 000 personas, sin incluir menores de edad y mayores de 65 años que no participan en el sorteo, pero que pudieran emigrar si un familiar directo de su núcleo es elegido. El exterior, dentro y fuera de la Isla, se ha convertido para muchos cubanos en una aspiración socioeconómica, en una forma de futuro de vida que supera la realidad nacional, en una especie de búsqueda existencial que no precisa cuán separados estén del proyecto político de la Revolución. Esto es muy diferente respecto a la situación de los años 60.<sup>19</sup>

En el caso cubano, la identidad cultural en la diáspora y la Isla puede aparecer como reflejo de las aspiraciones multiculturales, en un sentido amplio del término. No se trata de culturas diferentes, sino de una misma que tomó, desde una raíz común, cursos diferentes para trazar dos caminos hegemónicos, entre todas las formas subalternas que se expresan antes y después del triunfo de la Revolución en la identidad cultural cubana. El elevado crecimiento de la emigración después de 1959 y la conformación del enclave cubano en Miami en los años 60 y los 70, fraccionó y amplió, al mismo tiempo, esa identidad. Cada polo dio continuidad y enriqueció lo tradicional desde perspectivas políticas y económicas diferentes, negándose uno al otro en parte del proceso, y cada cual centrando las diversas manifestaciones identitarias que tienen lugar en los espacios respectivos de acción.

En lo anterior, la continuidad se observa en la vida privada de ambas partes, en el fuerte sostén de las tradiciones por cada lado y en la perdurable comunicación familiar. La discontinuidad aparece en la vida pública gobernada por la política, por las leyes y el sistema económico-social imperante en cada lado, que van a agregar nuevos elementos a esa identidad e incluso cambiar parte de los anteriores —ya sea por imposición, por la propia dinámica social o por voluntad natural de los individuos. La discontinuidad llegó a ser manifiesta hasta en rupturas familiares, fuertemente apasionadas, por la diferencia política.

Como afirmamos hipotéticamente al inicio, hoy la identidad cubana está en la Isla y en la diáspora. En ambos lados hay elementos identificadores básicos: idioma, costumbres alimentarias, moda, música, vida cotidiana, cultura política. Al margen de los modismos diferenciadores, todos los elementos anteriores unen a cubanos de cualquier parte. Sin embargo, la confrontación entre Cuba y los Estados Unidos, más el conflicto político entre la Isla y los núcleos duros de la comunidad cubana radicada sobre todo en Miami y —con mucha menor incidencia— en algunos otros puntos geográficos fuera de los Estados Unidos, actúan en forma constante como potenciadores de la diferencia entre los cubanos de dentro y de fuera.

La inserción de los inmigrantes cubanos en la sociedad norteamericana impacta sin dudas la identidad cubana en su más amplio sentido. Esto se refleja en el proceso de asimilación, aculturación, integración o interculturalidad que pueden desarrollar, con el consiguiente mantenimiento y pérdida de rasgos de identidad cubana, y con la conformación de nuevas formas como lo cubanoamericano, con componentes identitarios cubanos y norteamericanos, al mismo tiempo.<sup>20</sup> ¿Cuánto de identidad cubana hay en la diáspora en los Estados Unidos en estos momentos? ¿A qué cultura pertenecen las manifestaciones de los cubanoamericanos en la literatura, la plástica, el teatro o la música?

Esas pudieran ser algunas de las preguntas. Hay otras, quizás más importantes, en el sentido de reconocer la necesidad de diálogo entre las partes y la aceptación mutua de las diferencias. ¿Cómo relacionar zonas de la identidad cubana si no se reconocen explícitamente unos a otros, si un aspecto de la identidad de cada uno es olvidarse de lo común y establecerse como el opuesto? ¿Cómo aceptar la ampliación de la identidad cubana si parte del conflicto político de fondo está en la pertenencia o no al país, a la nación y a la identidad que estableció cada grupo, o que se le indujo, como distintivo de sus objetivos? Después de dos décadas de total abismo y silencio en los años 60 y los 70, y de algún intento frustrado de deshielo en 1978 y 1979,<sup>21</sup>

parece resurgir una tendencia al reconocimiento de ambas partes de la cultura cubana, desde fines de los 80. El debate en este sentido recién ha comenzado, con acciones personales, políticas y teóricas, en los años 90.<sup>22</sup> El incremento de las visitas familiares en ambas direcciones, de las comunicaciones, de los intercambios culturales y académicos, de publicaciones con participación de escritores y académicos de ambas partes, más la realización de la Conferencia «La nación y la emigración», así como otros eventos convocados por el gobierno cubano, se inscriben en esta línea.<sup>23</sup>

## Del transnacionalismo a la identidad cubana y su diáspora

Décadas atrás, cuando se analizaba la migración internacional, se hablaba de origen y destino de la migración como cosas separadas. El proceso de conjugación de factores de expulsión de individuos de una sociedad era uno, y otro el de inserción en la que los recibía. Los cambios en la identidad del migrante estaban basados, en lo fundamental, en los niveles de asimilación, integración o segregación en la nueva sociedad y, claro, en los lazos que mantuvieran con la de origen, mucho menores. El emigrado era, en esencia, una referencia para el resto de la población del lugar de origen; igualmente, entre los inmigrantes la sociedad de partida aparecía, en lo esencial, como referente imaginario, con expresiones concretas en las costumbres cotidianas básicas y modos culturales. No había relaciones económicas, políticas o sociales suficientemente sólidas entre migrantes y población de origen, que pudieran considerarse parte constitutiva de la vida de una comunidad en dos países diferentes.

Desde luego, hay antecedentes de circularidad migratoria en casos como México y Puerto Rico, en su relación territorial especial con los Estados Unidos. En el primer caso, durante la mayor parte del siglo xx el cruce incesante de trabajadores temporales, documentados o no, imprimió una interacción especial en toda la franja fronteriza, que solo se ha visto limitada en la última década por las políticas de militarización y cierre de frontera adoptadas por los Estados Unidos. Los puertorriqueños, sin embargo, han logrado mantener esa circularidad migratoria, gracias a su condición de ciudadanos estadounidenses desde 1917. En la región también hay que destacar la circularidad migratoria entre las propias islas del Caribe, sobre todo del Caribe anglófono.

Sin embargo, hoy los niveles de interconexión logrados entre el lugar de origen y de destino del migrante, más su movilidad entre ambos territorios, son tales en algunos países o localidades (República

Dominicana, El Salvador, México) que, a inicios de los años 90, varios autores comenzaron a hablar de transnacionalismo migratorio, comunidades transnacionales e identidad transnacional. Esa es la nueva dimensión del efecto de la emigración.

El término «transnacionalismo» se está empleando para denotar el proceso mediante el cual los migrantes forjan y sostienen relaciones sociales, con filamentos múltiples, que vinculan sus sociedades de origen y de asentamiento, construyendo esferas sociales que cruzan fronteras —geográficas, culturales, políticas—, y sostienen una activa participación en ambas sociedades.<sup>24</sup> Practican una movilidad permanente, en dos direcciones, de recursos tangibles e intangibles: personas, dinero, ideas, símbolos culturales, conflictos políticos, etc.<sup>24</sup> Todo el movimiento es facilitado por el enorme desarrollo de las comunicaciones en telefonía, radio, televisión, computación, y las más diversas formas de transporte. Las distancias se han hecho pequeñas y los costos han disminuido. La inmediatez de la información, la comunicación personal, o una transacción bancaria o comercial, propician la participación socioeconómica en dos sociedades diferentes.

Sin dudas, en las condiciones de la llamada globalización, la migración transnacional expresa, de forma peculiar, la interconexión del mercado laboral internacional, el movimiento de mercancías y capitales en pequeña escala, y la interdependencia política y social entre territorios diferentes. Miles de pequeñas y medias empresas son financiadas, desde el exterior, por los emigrados. Los viajes cíclicos de los nuevos «empresarios transnacionales» emigrados se convierten en una forma de aprovechar las oportunidades económicas entre ambos países, y hasta los de más recursos van en busca de grandes inversiones.<sup>26</sup> Las remesas financieras provenientes de los emigrantes se convierten en una fuente de subsistencia para miles de familias, y llegan a constituir una de las tres primeras fuentes de divisas para algunas economías, como en El Salvador, República Dominicana y Cuba.<sup>27</sup> En muchas comunidades, la actividad social comienza a vincularse y hasta a depender de la relación con los emigrados en los nuevos proyectos, la promoción cultural y las decisiones políticas. De igual forma, la vida de muchos emigrantes y sus proyectos económicos o sociales están cada vez más vinculados a su país de origen, en lugar de a la sociedad receptora. Hay no solo una internacionalización de la economía a nivel estatal, sino también de la vida cotidiana de familias y comunidades completas.

Este proceso de transnacionalismo gradual lleva a dejar atrás las definiciones de emigración y retorno definitivos, crea complejos caminos de interacción de

raza, etnicidad, clase y otras variables de identificación social, que se separan del nacionalismo tradicional. La nueva identidad transnacional no tiene una base Estado-nación única, como principio; el migrante participa, a la vez, en dos sistemas políticos y ciudadanos, quizás contradictorios. La migración transnacional ha creado comunidades imaginarias, sin fronteras, familias conectadas por fuertes redes de interacción a largas distancias, e identidades híbridas. La tendencia del inmigrante a rechazar las presiones de la sociedad receptora, va unida a la necesidad de adaptarse a la vida allí, para encontrar mecanismos de superación social, y a los fuertes vínculos con la sociedad de origen. Tal es el caso de los dominicanos en San Juan y Nueva York.<sup>28</sup>

Los lazos e interrelaciones entre los emigrados y la comunidad de origen no solo transforman su identidad, sino que actúan en la nacional en general, influyen en las costumbres cotidianas de la vida en la sociedad de origen, y en el lenguaje. Nuevos hábitos de consumo y manifestaciones culturales se entronizan en la vida nacional, por sus propios coterráneos, no por la influencia extranjera directa. El nacionalismo tradicional se ve, por tanto, amenazado por esta tendencia.

La gente que se desplaza cruzando fronteras se ha vuelto una fuerza significativa en la transformación del Estado-nación y sus instituciones. La redefinición de la identidad nacional y la ciudadanía se ve presionada, desde arriba, por la dinámica de los Estados y los capitales y, desde abajo, por los migrantes transnacionales. Hay más de un Estado involucrado en la vida cotidiana de esas personas, lo cual aumenta la diversidad étnico-nacional en los países receptores y a su vez influye en los países de origen.<sup>29</sup>

Estados como México, República Dominicana y Colombia, entre otros, se han visto obligados a readecuar sus políticas hacia sus emigrados, han modificado sus constituciones políticas en virtud de permitir la doble ciudadanía y la participación electoral de los residentes en el exterior. Han creado departamentos o instituciones especiales para atender a sus nacionales en el extranjero, y comienzan a adoptar políticas de corte transnacional en el sentido de actuar e influir sobre esos ciudadanos, ya sea para encauzar sus remesas financieras en función de políticas económicas nacionales o como vía de capitalizar su potencial político hacia el interior y hacia el propio país de emigración.

¿Qué relación pudiera tener la diáspora cubana con esta nueva manifestación de la emigración, cuando hay un conflicto político que la separa del país de origen, cuando se vive en sistemas socioeconómicos opuestos, y cada parte busca revertir la historia? Parecería que no

existe conexión alguna; pero sí hay relación a partir de este nuevo enfoque teórico de la migración, y desde mucho antes —aunque en dimensiones y contextos diferentes.

Para los cubanos no existe el transnacionalismo migratorio en sentido estricto. Una fuerte política restrictiva al movimiento de cubanos hacia y desde el exterior caracteriza la política cubana desde 1961, cuando pasó a ser tema de seguridad nacional, en tanto los cubanos emigrados en los Estados Unidos —durante los primeros años de la Revolución— se convirtieron en el foco esencial de los intentos por derrocar al nuevo sistema, y en arma estratégica de la política estadounidense para esa propia finalidad.<sup>30</sup> Sin embargo, el efecto del transnacionalismo migratorio pudiera estar en dos niveles. Uno, primario, respecto al proceso de conformación de identidades en la diáspora y la Isla desde los años 60, y otro con los cambios radicales ocurridos en la relación entre el país y los emigrados, y el consecuente relacionamiento que esto permite, en la coyuntura de los 90.

En el segundo nivel del grado de interconexión entre la diáspora y la Isla, baste señalar que después de la legalización de la tenencia de dólares, en 1993, de que se permitiera el envío de remesas monetarias desde el exterior y se facilitara la visita a Cuba de los emigrados —y aun bajo las restricciones de los Estados Unidos al respecto, como parte del bloqueo económico contra Cuba—, los viajes a la Isla de cubanos radicados en los Estados Unidos se ubicaron en más de 40 000 hacia 1995, vía terceros países, cuando no existían vuelos directos. Una vez que se iniciaron, y se flexibilizaron algunas restricciones norteamericanas, los viajes llegaron a 130 000 en el año 2000. Actualmente se están realizando entre 20 y 25 vuelos semanales desde Miami, Nueva York y Los Ángeles, hacia La Habana, Santiago de Cuba, Cienfuegos, Camagüey y Holguín.<sup>31</sup> La CEPAL ha calculado que, en 1998, Cuba recibió 700 millones de dólares como remesas financieras,<sup>32</sup> cifra que ha aumentado en los últimos años. El impacto de ambos indicadores es obvio en una economía tan pequeña como la cubana, la que, por demás, atraviesa la peor escasez de recursos de su historia. Todo esto tiene claras influencias sobre la moda, la música, el modo de vida, la economía familiar y otros elementos conformadores de identidades en la Isla y la diáspora, emblemas claros de los lazos culturales transnacionales que cada día se extienden entre cubanos del interior y el exterior de la Isla.

En cuanto a la identidad cubana, el transnacionalismo lo apuntamos no como expresión de acercamiento, de relación fluida y permanente, o vida común entre emigrados y comunidad de origen, sino como interrelación establecida, entre ambas partes,

por oposición y conflicto crítico de desconocimiento mutuo y negación, que condiciona parte de los elementos identitarios de cada lado, bajo la influencia de su matriz cultural común y de la acción de los Estados involucrados en la formulación de etiquetas identitarias.

En el contexto de la confrontación política Estados Unidos-Cuba, cada gobierno se encargó de influir, promover, e imponer, en algunos casos, la identidad que más convenía a sus intereses estratégicos, para definir a los migrantes. El gobierno norteamericano y la propia comunidad emigrada se han encargado de vender una imagen de «exilio» para designar toda la emigración cubana posterior a 1959, y también la de «exilio dorado» o «comunidad triunfadora de refugiados», en los años 60 y los 70. O la imagen del «balseiro» escapado del «comunismo infernal». Todo como vía de desacreditar y descalificar el proceso social de la Revolución. Los cambios en la política migratoria norteamericana a partir de 1994 hacia los cubanos —en especial la repatriación de «balseiros», acordada en 1995 con el gobierno cubano, y su caracterización como inmigrantes ilegales— afectan una parte política esencial de la identidad cubana en el exterior que tanto han defendido ellos mismos, o por lo menos los grupos líderes que se encargan de sobredimensionar el aspecto político de la emigración.

Dentro de Cuba, la denominación de las personas que emigraban cambió según el momento histórico, en relación directa con el clima político del país, el estado de la confrontación con los Estados Unidos y las relaciones con los cubanos residentes en el exterior, entre otros factores. Fue evidente el predominio del componente político-ideológico en las diferentes formulaciones. El discurso oficial, la prensa y la voz popular, coincidentes en su mayoría, acuñaron los términos «contrarrevolucionarios», «gusanos», «apátridas» y «vende patrias» para los que emigraban, a partir de la participación de un importante sector de esos emigrados en acciones políticas, militares y de espionaje contra la Revolución, en contubernio con el gobierno de los Estados Unidos. Se perdió la diferencia de grupos o sectores entre el más de medio millón de cubanos que emigró desde 1959 hasta 1973, cuando finalizó el llamado «puente aéreo». Esta visión interna ayudó, sin dudas, a reforzar la imagen externa de esta emigración como «exilio».

Después, a raíz del diálogo de 1978 entre un grupo de estos emigrados y el gobierno cubano, se comenzó a llamar «la comunidad» o «los comunitarios» a los cubanos que venían en visitas familiares a Cuba. Muchos estaban dispuestos a conversar con el gobierno revolucionario —lo que implicaba, de hecho, un reconocimiento a la Revolución, a pesar de las

discrepancias políticas. Casi de manera simultánea surgió el término «escoria» para denominar a los que emigraron en 1980, en el singular éxodo que se produjo por el puerto del Mariel.

Los cambios en la política migratoria cubana, un nuevo contexto nacional e internacional, el viraje de la política inmigratoria norteamericana y un acercamiento del gobierno de Cuba a los cubanos residentes en el exterior, han facilitado —al menos en Cuba— una imagen pública más precisa del asunto. Ahora se les denomina «la emigración», «la comunidad emigrada», «los emigrantes».<sup>32</sup>

Durante los últimos años se está dando un real acercamiento entre cubanos de la Isla y del exterior, al margen de las diferencias políticas. El gobierno cubano está impulsando oficialmente esta política con hechos concretos desde 1994; pero a nivel familiar el proceso es mayor y viene en gradual crecimiento desde años anteriores. En él intervienen muchos factores de la situación cubana en los 90 y de la nueva percepción y autopercepción que se va teniendo de la emigración, que incluye la no ruptura definitiva con la Isla, a diferencia de décadas anteriores. Aquí lo interno interactúa con lo externo, igual que lo individual con lo social. Un reconocimiento de ambas partes se va construyendo, una nueva relación trata de imponerse, aunque partes de ambos lados lo dificulten a nivel político o institucional.

Los cambios de los años 90 en Cuba han traído —igual que en otros países, aunque en un nivel diferente— una mayor atención hacia los nacionales residentes en el exterior, no solo en términos de cambio de política, sino, en mayor medida, en el reconocimiento cultural de ambas partes y en el comienzo de su divulgación.

## De los problemas en la definición de la identidad cultural cubana y su diáspora

En la comprensión de lo cubano hoy, además de analizar la formación histórica de la identidad cubana desde el siglo XIX y su relación con la lucha por la independencia nacional desde su surgimiento hasta nuestros días, es preciso apuntar el proceso permanente de construcción y deconstrucción que esta sufre, y su ampliación a partir del surgimiento y desarrollo de una fuerte comunidad cubana en el exterior.

Una cultura debe ser permanentemente reinterpretada, ampliada con elementos del cambio interno y externo; pero también debe defender su identidad y sus fronteras para evitar la tolerancia extrema, que conduce a la desorganización social y cultural. Pero defenderla contra todo lo extranjero o

externo, lleva a la homogeneidad forzada, al autoritarismo y limita la pluralidad. La heterogeneidad impuesta al extremo o desde el exterior, por su parte, conduce al relativismo cultural y político e impide la realización de proyectos nacionales y cambios sociales estructurales.

En el proceso de construcción y deconstrucción de la identidad cubana actual y su relación con la diáspora habrá que considerar cuidadosamente varios factores:

- Su manifestación como necesidad de una nueva relación individuo-colectivo-nación.
- La movilidad y amplitud del concepto y la forma en que sus componentes de relación social intervienen: la integración y la crisis, la estrategia y los recursos, así como el compromiso y la forma de conflicto en que se expresa el vínculo entre la Isla y la diáspora. La necesidad de incluir en la identidad cultural cubana ambas partes y que cada una reconozca su papel.
- La relaciones que pueden establecerse entre la identidad cubana y su diáspora, con los presupuestos teóricos y prácticos de la sociedad multicultural y el transnacionalismo.
- El papel del conflicto Cuba-Estados Unidos y Cuba-diáspora como límites al proceso de inclusión. La mediación institucional a favor y en contra de los procesos integracionistas y del derecho público y privado de los individuos a escoger espacios y normas diferentes para vivir, sin que se imponga la voluntad política de unos sobre otros.
- El desconocimiento de ambas partes como vía de identificación y legitimación por exclusión de cada una, con su impacto sobre la identidad nacional y la cultura.
- En el análisis específico de la conformación y los cambios de la identidad cubana en la diáspora residente en los Estados Unidos, debe considerarse el impacto de las diferentes oleadas migratorias a partir sus características propias como individuos, y de los componentes sociales que arrastran desde Cuba en cada época, además de la coyuntura política en que se produce el movimiento migratorio y el impacto del enclave y la sociedad receptora. Las nuevas oleadas migratorias actúan como portadoras de lo cubano, como revitalizadoras de la cubanía del enclave, y a su vez llevan los nuevos elementos de la identidad cubana en la Isla. También debe considerarse el papel del enclave cubano en Miami, que actúa como facilitador de conservación de lo cubano, pero también como estigmatizador político, en oposición al cambio y a la asimilación de lo nuevo respecto a la Isla.
- Para la evolución de la identidad en la Isla, hay que considerar las incorporaciones, exclusiones,

modificaciones a los elementos tradicionales, que han provocado más de cuarenta años de transformación sociocultural y económica radical como resultado de la Revolución socialista.

- Para ambas partes hay que valorar el impacto recíproco de la interrelación familiar directa y algún acercamiento en términos de intercambio cultural. El incremento de viajes en ambas direcciones desde 1991, la mejoría en la comunicación telefónica, el aporte económico del exterior a los de la Isla y un mayor conocimiento mutuo de lo que pasa en ambos lados, impacta la actitud y el comportamiento de cada grupo en lo cultural, lo social, económico y político en términos de realización individual o aspiraciones; o sea, en la construcción del espacio ideal, inexistente en la realidad, o en el comienzo del tejido de las relaciones transnacionales de vida económica, social y familiar, en los escasos límites que ofrece la relación actual entre Cuba y los Estados Unidos.

## Notas

1. Judit Bokser y Alejandra Salas-Porras, «Globalización, identidades colectivas ciudadanía», México, D. F., 1998. [mimeo].

2. Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2001; Judit Bokser y Alejandra Salas-Porras, ob. cit.

3. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia social. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993, pp. 44-74.

4. Alain Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural?», *Claves*, n. 56, octubre de 1995, pp.14-25; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996; Javier de Lucas, «La sociedad multicultural. Democracia y derechos», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 167, México, D. F., 1997; Arjun Appadurai, ob. cit.

5. Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, eds., «Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered», *The Annals of the New York Academy of Science*, n. 645, Nueva York, 1992; Linda Basch, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized States*, Gordon and Breach, Nueva York, 1994; Alejandro Portes, «Comunidades transnacionales: su surgimiento e importancia en el sistema mundial contemporáneo», *Temas*, n. 5, La Habana, enero-marzo de 1996, pp.109-21; Luis Guarnizo, «El surgimiento de formaciones sociales transnacionales. Las respuestas de los estados mexicano y dominicano a la migración transnacional», en Mario Lungo, comp., *Migración internacional y desarrollo*, t. II, Fundación Nacional para el Desarrollo, San Salvador, 1997, pp. 163-214; Jorge Duany, «The Creation of a Transnational Caribbean Identity: Dominican Immigrants in San Juan and New York City», en Juan Manuel Carrión, ed., *Ethnicity, Race and Nationality in the Caribbean*, Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, San Juan, 1997, pp.195-232.

6. Alain Touraine, *Crítica a la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993, pp. 9-14; Michael Walzer, ob. cit., p. 50.

7. Michael Walzer, ob. cit., p. 50.
8. *Ibidem*.
9. William Petersen, *La población: un análisis actual*, Tecnos, Madrid, 1968, p. 42.
10. Rik Pinxten, «Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad», *Revista CIDOP d'Afers Internacionals*, n. 36, Barcelona, 1997, pp.39-57.
11. François Dubet, «De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto», *Estudios Sociológicos*, v. VII, n. 21, México, D. F., 1989, p. 520.
12. *Ibidem*, pp. 521-33.
13. *Ibidem*, p. 536.
14. Rik Pinxten, ob. cit., p. 55.
15. Alain Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural?», ob. cit., p. 16.
16. *Ibidem*, p. 14.
17. U.S. Immigration and Naturalization Service, *Statistical Yearbook of the Immigration and Naturalization Service*, 1990, U.S. Government Printing Office, Washington DC., 1991; *Statistical Yearbook of the Immigration and Naturalization Service*, 2000, U.S. Government Printing Office, Washington DC., 2001.
18. U.S. Census Bureau, *La población hispana. Información del Censo 2000*, julio de 2001, C2KBR/01-3SP.
19. Ernesto Rodríguez Chávez, *La emigración cubana actual*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997.
20. Eleanor M. Rogg, *The Assimilation of Cuban Exiles: The Role of the Community and Class*, Aberden Press, Nueva York, 1974; Lisandro Pérez, «Immigrant Economic Adjustment and Family Organization: The Cuban Success Story Reexamined», *International Migration Review*, n. 20, Nueva York, primavera de 1986, pp. 4-20; Juan Valdés, «La aculturación de la comunidad cubana en los Estados Unidos», *Cuadernos de Nuestra América*, v. 5, n. 7, La Habana, 1987, pp.160-218; Carlos M. Álvarez, «La comunidad cubano-norteamericana del sur de la Florida: algunas reflexiones», en Rodolfo J. Cortina y Alberto Moncada, eds., *Hispanos en los Estados Unidos*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1988, pp. 297-306; Alejandro Portes y Cynthia Truelove, «El sentido de la diversidad: recientes investigaciones sobre las minorías hispanas en los Estados Unidos», en Rodolfo J. Cortina y Alberto Moncada, eds., ob. cit., pp. 29-58; Abel Prieto, «Cultura, cubanidad, cubanía», en Varios, *La nación y la emigración*, Editora Política, La Habana, 1994, pp.38-83; Alejandro Portes, *Segunda generación de inmigrantes cubanos en los Estados Unidos*, conferencia en la Universidad de La Habana, 26 de junio de 1995.
21. *Diálogo del gobierno cubano y personas representativas de la comunidad cubana en el exterior*, 1978, Editora Política, La Habana, 1994.
22. Varios, *Cuba: cultura e identidad nacional*, Ediciones Unión, La Habana, 1995; Ruth Behar y Juan León, eds., *Bridges to Cuba/ Puentes a Cuba*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995; Román de la Campa, «Norteamérica y su mundo latino. Ontologías, globalización, diásporas», *Apuntes posmodernos/Postmodern Notes*, otoño de 1999/primavera de 2000; Max Castro, «The Trouble with Collusion. Paradoxes of the Cuban-American Way», en Damián J. Fernández y Madeline Cámara, *The Elusive Island*, University of Florida Press, 2000; Jorge Duany, *From the Cuban Ajiaco to the Cuban-American Hyphen: Changing Discourses of National Identity on the Island and in the Diaspora*, Occasional Paper Series, a. 2, n. 8, Cuban Studies Association, Miami, 1997; Abel Prieto, ob. cit. Pueden verse también revistas cubanas como *La Gaceta de Cuba*, *Unión*, *Temas*, *Debates Americanos*, o la publicación electrónica *La Jiribilla*.
23. Varios, *La nación y la emigración*, ob. cit.; Discursos, intervenciones principales y ponencias de la Conferencia «La nación y la emigración», Granma, La Habana, 4 al 7 de noviembre de 1995.
24. Linda Basch et al., ob. cit.; Nina Glick Schiller et al., ob. cit.
25. Luis Guarnizo, ob. cit., p. 170.
26. Alejandro Portes, «Comunidades transnacionales: su surgimiento e importancia en el sistema mundial contemporáneo», ob. cit.
27. Charles B. Keely y Bao Nga Tran, «Remittances From Labor Migration: Evaluations, Performance and Implications», *International Migration Review*, v. 23, n. 1, Nueva York, 1989, pp. 500-25; Howard J. Wiarda, «The Economic Effects of Emigration: The Dominican Republic», en Beth J. Asch, ed., *Emigration and Its Effects on the Sending Country*, Center for Research on Immigration Policy, RAND, Santa Mónica, CA, 1994, pp. 153-84; Lilian Autler, «Una potencial alianza para el desarrollo. Remesas y movimiento cooperativo en El Salvador», en Mario Lungo, comp., ob. cit., t. I., pp. 95-148; Mario Lungo, «Migración internacional y desarrollo. Una cambiante relación multidimensional», en Mario Lungo, comp., ob. cit., pp.17-40.
28. Jorge Duany, «The Creation of a Transnational Caribbean Identity: Dominican Immigrants in San Juan and New York City», ob. cit.
29. Luis Guarnizo, ob. cit., p. 166.
30. Hugo Azcuy, *Los derechos fundamentales de los cubanos y la cuestión de la emigración en las relaciones Cuba-Estados Unidos*, Centro de Estudios sobre América [mimeo], La Habana, 1995.
31. Ricardo Alarcón, *Intervención en la Reunión Interparlamentaria México-Cuba*, Veracruz, 28 de junio de 2001; World Data Service (WDS), «Vuelos entre Cuba y Estados Unidos se expanden», La Habana, 5 de marzo de 2002.
32. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *La economía cubana. Reformas estructurales y desempeño en los noventa*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2000, cuadro A30.
33. Ernesto Rodríguez Chávez, ob. cit., pp. 81-138.

## Controversia

# Hacer la ciudad

Luz Merino Acosta  
Eliana Cárdenas  
Adrián Castellanos  
Norma Díaz Ramírez  
Enrique Fernández Figueroa  
Carlos García Pleyán  
Patricia Rodríguez

*Luz Merino* (moderadora): El tema que nos convoca hoy ha tomado una determinada fuerza en el país en los últimos tiempos. En la UNEAC, en los balances que se realizan en distintos organismos, en algunos programas televisivos, se enfocan aspectos referidos a la problemática de la arquitectura y el urbanismo. Esta Mesa redonda está bastante balanceada en ese sentido; hay representaciones de casi todos aquellos que, de una manera u otra, están vinculados a este tema.

Uno de los puntos que me parece importante para comenzar, es la formación del profesional de la arquitectura; el arquitecto del futuro, el que va a intervenir en la ciudad en este siglo XXI, junto con los ya formados. Cómo se forma el profesional, qué estudia, cuál es la dirección que se les da a los planes de estudio, con qué sensibilidad egresa ese alumno, qué conciencia tiene de que él o ella es un agente transformador, que tiene un papel creador y actúa e interactúa en términos no solamente técnicos, sino también culturales. ¿Con qué se encuentra cuando se gradúa? Por supuesto, es diferente lo que recibe en términos académicos y la realidad que va a encontrar más tarde; tiene, por tanto, necesidad de reajustar instrumentos, cambiar su mirada. Todos sabemos que lo que se enseña en una carrera durante cinco años es, fundamentalmente, una metodología, métodos para poder intervenir en la realidad. Una parte importante la recibe en sus estudios universitarios, pero es la vida profesional la que va a marcar la relación entre la manera en que se prepara y lo que tiene que enfrentar después. A mi juicio esto podría ser un punto de partida para nuestro debate, en especial porque puede provocar reflexiones sobre otros aspectos; por ejemplo, qué correspondencia hay —cuando ese egresado se integra a

la vida laboral— entre los proyectos que realiza y los resultados constructivos y urbanísticos; o sea, la cantidad de problemas y pasos que suelen presentarse entre ese proyecto y los resultados.

*Enrique Fernández Figueroa:* Si hablamos de urbanismo, ¿se trata esencialmente de la ciudad? ¿O es la arquitectura y el urbanismo como disciplinas?, ¿o es el que hace arquitectura y urbanismo? Si lo que vamos a debatir incluye la ciudad, entonces habría que tratar algunos aspectos relacionados, por ejemplo, con el planeamiento y con el tema del control urbano, que tiene una incidencia muy fuerte en la forma de operar de los proyectistas y de desarrollarse los proyectos —no voy a decir urbanísticos, porque uno de los problemas es que casi no hay proyectos urbanísticos; el diseño urbano está casi ausente, por no decir ausente. En algunos casos se hacen, pero son excepciones.

*Carlos García Pleyán:* Quizás la reflexión sobre la formación profesional debiera ser la última del debate y no la primera. Si hay que repensar esa formación de los profesionales, hay que verla a partir, justamente, de su salida a la práctica, de qué se encuentran esos muchachos y qué encontramos nosotros en ellos; cuáles son las disfuncionalidades, los problemas, las inadecuaciones, las insuficiencias con que se tropiezan en su vida profesional. A partir de esa realidad, habría que repensar el perfil académico, la formación, que es una consecuencia. De todos modos, podemos volver luego sobre esto.

Voy a seguir en la línea que inició Enrique, porque pienso que ha existido mucho más interés en hablar de la ciudad —un objeto más complejo— que de arquitectura y urbanismo. La ciudad no es solo arquitectura ni solo urbanismo, no es solo objeto de diseño, sino de administración, de regulación, de construcción, de producción, de consumo, de recreación, de cultura, de muchas cosas más. Uno de los temas que en esta Mesa debiera salir a debate, o por lo menos a reflexión, es quiénes son, quiénes debieran ser los profesionales de la ciudad. La realidad es un poco indisciplinada, en el sentido de que no siempre se rige por las disciplinas, por las asignaturas, por las materias. Cuando uno sale de la Universidad se encuentra que la realidad no está organizada así, y hay que reorganizar el conocimiento y la práctica profesional. Eso nos pasa a los sociólogos, a los arquitectos, y creo que a todo el mundo; incluso a los médicos. Sería interesante abrir o continuar un debate sobre cómo debiera ser el profesional de la ciudad. Un profesional que no solo tiene como raíz la arquitectura, ni muchísimo menos. Con eso no estoy abogando por un enfoque renacentista, que el profesional de la ciudad deba abarcarlo y conocerlo todo; pero sí por un perfil nuevo: la carrera de urbanista —no sería la primera vez que existiera en el mundo— o una enseñanza mucho más interrelacionada. Que en la carrera de Arquitectura, digamos, hubiera asignaturas —quizás haya algunas ya— como Economía urbana, Legislación urbana, Gestión y administración, etc. Es decir, abrir un poco el panorama de la carrera, si es que realmente se va a ocupar de la ciudad y del urbanismo, entendido este como objeto del profesional de la ciudad.

*Patricia Rodríguez:* Retomando esa idea de la necesaria integralidad de ese «hacedor de ciudad», por llamarlo de alguna forma, me imagino —echando un poco la secuencia hacia atrás— que esto tiene relación con la visión mayoritaria que durante mucho tiempo se ha tenido de la arquitectura como construcción, y no como arte. A mi juicio, en la carrera se ha abandonado un poco la formación del urbanista, que es una especialidad; y, por otra parte, se ha ido distanciando la enseñanza de la arquitectura, y la propia arquitectura, de las artes, de las humanidades. Para mí, la tecnología es un medio; es necesaria y hay que estudiarla, como es natural; pero es un medio para expresar el hecho cultural que es la arquitectura, o para materializar las diferentes funciones que se expresan en la ciudad. Me parece que ese alejamiento ha contribuido, en cierta medida, a evitar esa necesaria

diversificación, esa interdisciplinariedad —a la que se refería Carlos— que debe caracterizar al hacedor de ciudades.

*Enrique Fernández Figueroa:* Yo no veo una relación tan unívoca entre arquitecto y ciudad. La ciudad tradicionalmente se ha hecho de muchas maneras y, por lo general, los arquitectos han tenido bastante poco que ver en su imagen. La ciudad la han hecho fundamentalmente las regulaciones urbanas, las ordenanzas y la disciplina que se tenga en ese sentido. Cuando digo que no son precisamente los arquitectos quienes han hecho la ciudad, es porque la generalidad de la arquitectura urbana es anónima, y no precisamente paradigmática. La arquitectura que tiene valor artístico —no estoy de acuerdo en llamarla cultural, porque cualquier edificación es tan cultural como la artística— es la excepción.

*Adrián Castellanos:* Pienso que nos hace mucho daño, como decía Enrique, hablar de cultura por una parte y de arquitectura por otra. Se trata de una misma cosa. También creo que no es correcta la división entre creación y construcción. Realmente, existe un solo arquitecto; lo que pasa es que, como en toda profesión, hay gente que tiene talento para crear y otra que lo tiene para ejecutar. Desde ese punto de vista existe esa diferencia, pero eso no quiere decir que una sea más importante que la otra. A veces sentimos, cuando se habla de esa distinción, un matiz peyorativo para la palabra construcción, y para aquella gente que ejecuta los proyectos.

Además, en toda profesión hay parte de técnica y parte de arte. Podemos poner de ejemplo el puente de Bacunayagua. Es una obra artística de un ingeniero civil, y ahí hay arte. En el caso del arquitecto, el componente artístico es muy superior a otras especialidades constructivas, o por lo menos debe serlo en muchos casos; pero eso no niega la posibilidad artística en un ingeniero, ni la necesidad técnica en un arquitecto. A veces es la integración de un equipo multidisciplinario, precisamente por lo que aporta cada uno de sus integrantes, la que logra un producto mejor. En el mundo moderno, obligatoriamente, alguien tiene que ceder para buscar que el todo sea más eficiente.

*Patricia Rodríguez:* Reivindicar el carácter cultural de la arquitectura es importantísimo en el panorama nacional que estamos viviendo, especialmente en cuanto a la intención de llevar la cultura hasta los lugares más recónditos, y desde los niños hasta los adultos mayores. En este sentido, recordaba que en La Edad de Oro, de Martí, hay un artículo, «La historia del hombre contada por sus casas», muy significativo en cuanto a ese carácter cultural de la arquitectura.

Sobre el tema de las regulaciones, las ordenanzas, etc., a mi juicio son aspectos que deben ser integrados, incorporados al mundo de la formación. Cuando un joven que estudia arquitectura realiza sus proyectos, debe aplicar las regulaciones y ordenanzas existentes. Esos proyectos estudiantiles deben contextualizarse también en ese sentido. Recuerdo que cuando yo estudiaba —y me imagino que todavía siga siendo así— para cada proyecto había un contexto particular: un terreno, un lugar, una zona. Ese terreno, lógicamente, debía tener regulaciones, ordenanzas; pero nunca se consultaban esas ordenanzas, esas regulaciones. Desconozco cómo es en este momento, pero en mi época de estudiante nunca las conocimos; las vinimos a consultar cuando nos incorporamos a trabajar, y eso no siempre, ni en todos los casos. Coincido con Enrique: hay muchos arquitectos que desconocen las regulaciones, no las consultan; y después vienen las violaciones; los proyectos ya avalados en cierto nivel, con recursos económicos gastados, que finalmente no pueden ser aprobados, y se producen entonces las contradicciones; o se aprueban y todo aquello redundando en resultados nefastos para la ciudad.

En lo referido a la formación actual de los futuros profesionales, me parece que faltan algunas cosas para lograr una verdadera integralidad. Voy a señalar, por

ejemplo, lo que sucede con el área donde yo me desenvuelvo: la restauración, la rehabilitación de centros históricos, etc. Aunque se hace un esfuerzo grande, sobre todo desde las disciplinas de Historia de la Arquitectura, y desde otras que también enfocan la conservación de inmuebles —y, por lo tanto, de aquellos inmuebles valiosos—, no existe una cátedra de restauración y de atención a centros históricos, a este tipo de problemática tan específica que es la conservación de fondos valiosos, desde la escala de la arquitectura hasta la del urbanismo. Debería existir una cátedra, con toda su personalidad, dedicada a esos fines.

*Eliana Cárdenas:* Es muy bueno que se haya empezado por la ciudad, para después enfrentar la formación del arquitecto, porque el tema de la ciudad es fundamental en estos momentos, y creo que, en la actualidad, el proceso de formación no responde a las necesidades del espacio urbano. Los estudios de la carrera de Arquitectura han tenido una evolución durante estos últimos años, aun desde la etapa en que yo era estudiante, cuando, por ejemplo, recibíamos Sociología urbana. Por cierto, Carlos García Pleyán nos daba las clases; también contábamos con Garati como profesor. Teníamos una formación en urbanismo, que se fue perdiendo. En un momento determinado se eliminó la especialidad de Planificación Física, se eliminó la especialización en Urbanismo, por coyunturas un poco absurdas, desde mi punto de vista, y que estaban dentro de una política de la Educación Superior de formar profesionales de perfil amplio. Después de abrir las especialidades, se acordó volver a un profesional de perfil amplio, sin analizar con precisión cuáles eran los requerimientos de esas disciplinas que tenían que volver a integrarse dentro del plan de estudios.

Después de tener un Departamento de Urbanismo muy fuerte, con profesores muy prestigiosos, desapareció como entidad y, a pesar de las protestas de algunos, fue desapareciendo el urbanismo de la Facultad de Arquitectura. En estos momentos se ha retomado; hemos logrado que se entienda la necesidad de enfrentar los problemas de la ciudad y se ha recuperado, por lo menos desde el punto de vista de las líneas de investigación. Nunca se dejaron de hacer proyectos urbanos, pero en mi opinión, sí se abandonó el bagaje conceptual, teórico, necesario para enfrentar el problema de la ciudad. Una de las cosas que fue salvando un poco la escala urbana fue el enfrentar el tema de la rehabilitación. Desde hace algunos años hay una línea de investigación en rehabilitación del patrimonio, y se imparten algunas asignaturas del área de Teoría y del área de Construcción, y en la asignatura Proyecto se hacen trabajos sobre rehabilitación urbana, fundamentalmente. Pero estas cosas son insuficientes, porque la Universidad, que debería tener suficiente luz larga para prever los problemas, ha estado muy metida en las circunstancias inmediatas y el contexto del país. Y, como decía Enrique, se ha perdido el proyecto urbanístico, el trabajo de diseño urbano; se ha perdido ese diálogo real entre la arquitectura y la ciudad. Uno ve cómo, en cualquier lugar, se hace un edificio sin tener en cuenta, muchas veces, el resto de las cosas. Sobre todo en la nueva arquitectura se hace una instalación al lado de otra, sin que haya un propósito de lograr un diseño urbano coherente entre una y otra.

*Norma Díaz Ramírez:* Mi experiencia de trabajo con estudiantes de Santiago de Cuba me lo confirmó. Perdimos la voluntad urbanística —coincido en esto con lo que se ha estado diciendo hasta ahora—; uno estudiaba una microlocalización, proyectaba su obra, y no analizaba suficientemente cuál era su perfil urbano. Y esto, según mi criterio, tiene que ver con la formación. Pero falta también un efectivo nivel de exigencia. Puede haber ordenanzas y pueden estar señaladas todas las regulaciones; pero si se desconocen y además no hay quien exija su cumplimiento no se resuelve nada. La exigencia ha sido pobre, por muchas razones, y entonces vemos unas ciudades que se han deteriorado, entre otras razones por falta de control urbano.

Quiero retomar el tema de la formación profesional. Yo soy graduada del año 1970 y creo que en mi promoción estaban bastante equilibradas, de manera casi pareja, las materias de lo que podríamos llamar cultura y de la construcción. En la época nuestra, la carrera proporcionaba una formación cultural muy amplia. En ese momento la única Escuela de Arquitectura que había era la de La Habana. En los primeros años se impartían asignaturas como Plástica, Fundamentos de la Arquitectura, talleres de Diseño con mucha integralidad y con bastante crítica arquitectónica. Ya en los últimos años de la carrera sí se enfatizaba en las materias estructurales, de técnicas constructivas y todas esas cosas, porque la vida lo iba pidiendo.

Entre mis profesores estaban Salinas, Quintana, y otras personalidades reconocidas como Raúl González Romero, Girona... Estos valores de la arquitectura actual eran los profesores de mi época. Con esa formación integradora salimos de las aulas. Mi experiencia en la vida profesional, en la docencia, en los proyectos, en la planificación —me ha tocado vivir un poco de todo—, me ha hecho pensar que la especialidad de Planificación Física debe impartirse como un posgrado, donde se formen los que ya que tengan la preparación de la arquitectura y de otras profesiones. Que cuando se llegue al urbanismo, se conozca profundamente la arquitectura, porque no hay duda de que todo lo que tiene que ver con la arquitectura tiene mucha influencia en la ciudad, aunque, desde luego, hay que verla integralmente. La arquitectura no acaba en un proyecto. Nadie que proyecte acaba —ni aun haciendo su labor de control, como autor de la obra construida—, hasta que no tiene realizado el último detalle. La arquitectura integra muchas especialidades. Sin un eléctrico no hacemos nada, ni sin un hidráulico. Debe estar preparado para ser el eje integrador de ese equipo. Creo que la carrera debe tender a dar esa formación.

Volviendo a la enseñanza, en una primera época el urbanismo se hizo fuerte dentro de la carrera de arquitectura, pero con los años se fue perdiendo. Lo primero que pasó fue que se separaron la arquitectura y el urbanismo, y entonces el futuro arquitecto perdía lo que debía saber de urbanismo, y el de esta especialidad perdía un poco el diseño. Esas etapas finales no fueron tan efectivas como se concibieron inicialmente. Estábamos muy en la arquitectura o muy en el urbanismo, y ese espacio intermedio, integrador, se perdió. Y el más perjudicado fue el urbanismo.

Por otra parte, después de los años 70 el país entra en la era de la prefabricación, como una manera de construir socialmente con rapidez, y resolver problemas. Lógicamente, ello provocó una tendencia en las escuelas: había que saber mucho de prefabricado, mucho de construcción, porque era muy masivo lo que se quería hacer. Eso realmente debilitó el carácter cultural de la arquitectura, ahí es cuando, a mi juicio, se pierde bastante ese carácter en la propia formación del arquitecto. Se perdió también la amplia crítica y el sentido de las muchas cosas que debe saber un arquitecto. Creo que cuando este sale de las aulas debe estar preparado, de manera general, para asumir, por ejemplo, las tareas de restauración, y tomar después los conocimientos específicos de ella. Lo mismo podemos decir para el que se va a dedicar al urbanismo o a la arquitectura propiamente dicha, o el que va a construir. Cada uno en su perfil. La carrera le permite asumir esas cosas, y uno va definiendo en su interior en qué campo específico quiere desarrollarse. Todo eso se va evidenciando desde la Facultad.

*Enrique Fernández Figueroa:* El problema de la enseñanza es complejo, porque a la Facultad de Arquitectura van muchos estudiantes, y entre ellos un grupo de talentos. Entonces hay que ver cómo se las arregla la enseñanza de la arquitectura para tener un plan de estudio y una forma de enseñar que permitan al estudiante común —que debe tener ciertas cualidades— aprender el oficio de arquitecto; y darle a aquel que tiene un talento especial la posibilidad de desarrollarlo. Porque habría que ver si la Facultad de Arquitectura se va a convertir solamente en un

centro de élite, solo para aquellas personas que tengan talento artístico; o será también para personas que, sin tener ese talento artístico, o teniendo quizás uno menor, pueden aprender el oficio, y contribuir de una manera positiva a hacer la ciudad.

*Luz Merino Acosta:* Hay algo que quisiera precisar. Entre las funciones de las asociaciones que integran arquitectos —como la UNAICC y la UNEAC, por ejemplo—, ¿está la de debatir determinadas problemáticas inherentes a la profesión, a la ciudad, etc.? ¿Existe un espacio para el debate? De ser así, ¿se ha abordado esta relación arquitectura-cultura?

*Eliana Cárdenas:* Son importantes las discusiones que se vienen haciendo desde hace un tiempo; aunque, desgraciadamente, un poco tarde desde mi punto de vista. A partir del Congreso de la UNEAC se ha comenzado a hablar de la arquitectura como cultura. Por supuesto, se le ha dado mucha más divulgación a ese Congreso que a otros encuentros que se hicieron anteriormente dentro del ámbito de la profesión y a planteamientos en la propia Facultad de Arquitectura. Esa presión externa es importante, porque ha empezado a interesar a un grupo de personas que antes no se preocupaban tanto por la dimensión cultural de la arquitectura ni de las realizaciones urbanas. Pienso que también ha influido en la Facultad, en la medida en que se ha ganado conciencia de la necesidad de enfrentar estos problemas. La solución no la tenemos en la mano, por muchos motivos, pero sobre todo porque hay un déficit que se viene arrastrando durante años, en cuanto a la formación profesional e implica no solamente materias específicas, sino también un ambiente de debate, una visión de los problemas mucho más amplia.

Hace relativamente poco tiempo hubo un Taller de análisis en torno a los problemas del diseño urbano, vinculado a estas actividades, que se hizo en el marco de la Bienal de La Habana. Se contó con la participación de la Facultad de Artes Plásticas del ISA, del Instituto de Diseño Industrial, de la Facultad de Arquitectura, para ver cómo se puede trabajar en la formación de los profesionales que egresan de cada una de estas carreras, a fin de mejorar la ciudad. La discusión también sacó a la luz que no solamente es un problema de formación, sino también político-administrativo, de políticas dentro de la ciudad. Estas tienen un papel fundamental, porque para hacer ciudad no es posible hacerla ajena a la política.

*Luz Merino Acosta:* Se han hecho muchos esfuerzos. La Bienal, al incorporar la arquitectura, le está dando una proyección cultural diferente, no estrictamente constructiva. Estoy de acuerdo en que ese reconocimiento del sentido cultural de la arquitectura debió haberse producido mucho antes. ¿Se descubre, o mejor, se tiene conciencia ahora de que la arquitectura es parte de la cultura cubana? ¿Ahora es que los arquitectos —en tanto hombres de la cultura— pueden entrar en la UNEAC? Son preguntas que muchas personas se hacen. Sería deseable saber cómo fue recibida esta nueva visión por los arquitectos, y especialmente por los estudiantes.

*Eliana Cárdenas:* Este es un tema bastante complejo, porque parte de la concepción de la arquitectura como construcción; de fenómenos que se produjeron desde el inicio de la Revolución y de las famosas polémicas entre arquitectos artistas y arquitectos constructores. Cuando se hizo un nuevo plan de estudio que tenía que ser validado por las entidades que recibían a los egresados, una de las exigencias —pudiéramos decirlo así— del Ministerio de la Construcción, era que el arquitecto fuera un constructor, con el objetivo de suplir las deficiencias que existían en cuanto al proceso constructivo, y la pérdida de calidad constructiva que existía antes, en esas edificaciones realizadas por individuos que van desde el antiguo maestro de obra hasta el aprendiz —por decirlo en términos un poco pasados de moda. Esto incidió mucho en los planes de estudio de Arquitectura. En el último plan se ha logrado dar otra visión del problema y dejar este tema del constructor como parte

de la formación en la escuela de Ingeniería Civil, y como posgrado. Pero también en la práctica se perdió la concepción de la arquitectura como cultura. Esto se ha venido discutiendo desde hace tiempo. Recuerdo un encuentro que hicimos en el 81, un coloquio de historia, donde se debatió mucho sobre esto y sobre un plan de acción para recuperar la dimensión cultural de la arquitectura; pero se pudo hacer muy poco en ese momento. Cuando se fundó la Unión Nacional de Arquitectos e Ingenieros de Cuba (UNAICC), en 1983, fue una de sus premisas, pero tampoco hubo debate inmediato en relación con este problema. El debate comenzó en la década de los 80.

¿Cómo los alumnos han recibido esto? Hay un grupo —no podemos decir que todos los alumnos de arquitectura son iguales, como tampoco lo son los profesionales— muy interesado en estos temas. Asisten a todas las conferencias que dicta algún arquitecto extranjero que venga a Cuba, a los ciclos de «El creador y su obra» que hacemos todos los años en la Facultad, etc. Esos alumnos, sin dudas, ven esto como un proceso positivo dentro del propio desarrollo de la arquitectura.

*Patricia Rodríguez:* Quiero referirme a este tema como la alumna que fui en los años 80. En esos momentos, en la UNAICC no había Sociedad de Arquitectura. Desde hace unos años ya tenemos un espacio en la UNAICC, pero en aquellos momentos no existía, cosa que subraya el concepto de arquitectura-construcción, aquí tratado. El único espacio que tenía la arquitectura para expresarse en esa otra dimensión, la del arte, la dimensión más integral que estamos reclamando aquí, era una sección —que todavía sigue existiendo— en la UNEAC. Al frente de ella estaba, si no me equivoco, el arquitecto Salinas, un promotor y defensor permanente de la proyección cultural que necesariamente debe tener la arquitectura, en todas sus expresiones, como imagen concreta de la cultura de una sociedad. Y, paradójicamente, de esta organización de artistas y no de la de arquitectos han salido los debates más trascendentales que sobre la ciudad ha habido en las últimas décadas.

Pienso que la arquitectura es lo que queda escrito en piedra acerca de una sociedad específica; es lo que queda de su memoria, para otras generaciones, organizada como ese mosaico mágico que es la ciudad. Defendiendo esta idea, aquellos estudiantes inquietos en los primeros años de los 80, al graduarnos, buscamos y encontramos un espacio en la Asociación de jóvenes creadores Hermanos Saíz, y creamos, en el año 86 u 87 (algunos de nosotros ya graduados y otros todavía estudiantes), una sub-sección de arquitectura en la Sección de Artes Plásticas de la Asociación. También fuimos al Centro Wifredo Lam para introducir la arquitectura en la Bienal de la Habana de 1987, con un tema muy sugerente «Tradición y contemporaneidad en el Malecón habanero», y allí fueron muy receptivos e interesados y el taller/exposición se organizó con la gente de CODEMA. En la siguiente Bienal organizamos también la presencia de la arquitectura, como un arte más con derecho a expresión. Así empezamos a buscar las poquitas hendijas que había en aquel momento para poder sacar adelante la visión que teníamos de nuestra profesión.

Hoy día estamos en otro contexto; hay una Sociedad de Arquitectura dentro de la UNAICC, que realmente ha tenido un trabajo meritorio, desde la época de Sergio García y más adelante con Juan García; o sea, que hay compañeros que están dirigiendo esa Sociedad con unas intenciones y unas inclinaciones que hacen que empecemos a reconocernos en ella.

*Norma Díaz Ramírez:* Cuando los arquitectos e ingenieros nos constituimos como organización en 1983, esta se llamó Unión Nacional de Arquitectos e Ingenieros de la Construcción de Cuba, pero ya en el tercer Congreso se empezó a valorar que, internamente, debíamos integrarnos por sociedades, porque cada uno tiene sus intereses. Aunque nos proyectamos como una sola organización, las sociedades tienen mayores posibilidades de debatir sus problemáticas específicas.

Por otra parte, he tenido la posibilidad de participar, en estos últimos tiempos, en varios eventos de la UNEAC, discutir con ellos, ver realmente la amplitud de sus intereses. Cuando se habla de arquitectura en la UNEAC —que según he conocido fue un tema que defendía Salinas en esa organización, como parte de la cultura cubana— es un reflejo de ese reconocimiento cultural que se ha ido logrando para la Arquitectura.

*Luz Merino Acosta:* Hay otro aspecto en esta misma dirección. ¿Cómo se evalúan los proyectos? ¿Hay una crítica arquitectónica? ¿Hay una sistematicidad en ella, tanto internamente como hacia el exterior? ¿Existe una publicación que divulgue esas valoraciones de la crítica, para ir ajustando y afinando los proyectos y las obras que se realicen? ¿Cuál es la situación actual de la arquitectura y cómo la recepción y la crítica influyen o no en ella?

*Elíana Cárdenas:* Realmente, no tenemos crítica arquitectónica, el debate no existe; y es imprescindible, como vía para el mejoramiento de la creación. En el segundo Congreso de la UNAICC se enfatizó en la necesidad de esa crítica.

*Norma Díaz Ramírez:* Creo que nosotros, por todas estas cosas, porque no siempre se evalúan los trabajos o no se discuten, no estamos suficientemente preparados para la crítica.

*Luz Merino Acosta:* Hay que difundir más los problemas relacionados con la ciudad. Los medios de difusión transmiten aspectos vinculados con la ecología, la salud, la educación; pero ese espacio del bregar cotidiano se trata muy débilmente. Por ello la crítica puede ser un vehículo contribuyente para un clima de mayor respeto hacia la ciudad. Esta sería una cara del problema, pero hay otros factores de incidencia, como la planificación física y el control urbano. ¿Qué piensas, Enrique?

*Enrique Fernández Figueroa:* En los últimos tiempos ha habido un reblandecimiento de la autoridad de Planificación Física. Mi opinión particular es que mientras trabajamos en territorios extensos y en proyectos territoriales que no se relacionaban directamente con la ciudad, o que tocaban la ciudad solo en algunos aspectos, nos fue bien; pero cuando nos metimos de lleno en la ciudad, se nos complicó el problema. Nosotros, en Planificación Física, no hemos sido capaces de enfrentar el tema de la ciudad como realmente corresponde, desde el punto de vista profesional, proyectual, etc. No quiero decir que no hagamos proyectos urbanos ni planificación urbana; se hace, incluso exitosamente; pero hay problemas urbanos que no hemos podido resolver, y en eso influye también la evolución que ha habido en las ideas. Por ejemplo, cuando yo estudié Arquitectura, ningún elemento histórico —excepto el casco histórico de la Habana Vieja— tenía valor. Lo que a mí me enseñaron fue a destruir todo y hacerlo nuevo, porque la arquitectura buena era la nueva, y esa fue la idea con que se trabajó durante muchísimo tiempo.

*Patricia Rodríguez:* ¿En que año era eso? Te lo pregunto porque es a partir de la Carta de Venecia, en 1964, cuando por primera vez se consideran, a nivel internacional, los conjuntos urbanos valiosos y la arquitectura de acompañamiento valiosa; no solo los grandes exponentes. Entonces empieza a caminar esa idea en el mundo y llega aquí, pero pasan muchos años para que se tenga en cuenta.

*Enrique Fernández Figueroa:* No creo que esas cartas tengan mucha influencia. Las opiniones empezaron a cambiar a partir de la década de los 70, con la crisis del petróleo y con la imposibilidad de hacer operaciones urbanas de remodelación —así se llamaban—, que era demoler todo y hacer nuevo. Fue un problema fundamentalmente económico, a mi entender. Se produjo por la recesión de la economía que hubo en el Primer mundo. En el caso de Cuba, en el año 70, por ejemplo, se empezó a hacer lo del barrio de Cayo Hueso, que estaba bajo la óptica

de sustituir lo existente, y afortunadamente se paró, porque no había recursos económicos con qué continuar aquello. Las ideas también han ido cambiando; eso hay que tenerlo presente, porque lo que estamos pensando y debatiendo aquí, hace poco más de diez años era impensable en esta ciudad. Ahora en la Facultad de Arquitectura se siente la deficiencia de la enseñanza de las técnicas tradicionales, de una serie de disciplinas relacionadas con la conservación del patrimonio. Ahora vemos que nos hacen falta; porque ha cambiado el modo de pensar.

Vuelvo al tema de la ciudad, y de la arquitectura urbana. Además del reblandecimiento de la planificación física, hay otro problema: la idoneidad de los proyectistas. ¿Ustedes saben que ahora, un ingeniero que no estudió absolutamente nada de proyecto arquitectónico está facultado para proyectar arquitectura? Yo soy arquitecto integral, y estudié estructuras de puentes, de carretera, de todo; pero a mí jamás se me ocurriría proyectar un puente, porque yo no fui preparado para eso. Ahora resulta que profesionales que, a mi entender, no están capacitados para proyectar arquitectura, la proyectan. Y no tienen, digamos, no ya la menor idea de regulaciones urbanas y de ordenanzas: a veces no saben de qué se trata; pero firman proyectos de arquitectura. Además, a los directores municipales —por ejemplo, de Planificación Física— los nombra el gobierno, y generalmente son cuadros políticos. Lo mismo se trata de un economista, de un ingeniero químico o industrial, o, por fortuna, de un arquitecto, alguna vez. Puede que esos profesionales, al cabo del tiempo, aprendan, si se empeñan; pero en el camino es tremendo lo que puede ocurrir.

*Adrián Castellanos:* Por lo menos desde el punto de vista de la empresa estatal, no tengo conocimiento de que haya ingenieros firmando planos de arquitecto o arquitectos firmando planos de ingeniero. Es posible que en otro tipo de proyectos, que algunas veces se prestan a esas violaciones, haya algún caso. Incluso hay un trabajo muy fuerte de la UNAICC, que está pendiente de aprobación, en relación con el ejercicio de la profesión; porque hay que tener especial cuidado de que no haya interferencias, no solamente entre la arquitectura y la ingeniería, sino entre las mismas ingenierías, porque es un problema de responsabilidad ante las cosas que hacemos.

En mi opinión, en todas estas cuestiones hay un elemento que no hemos analizado hasta ahora: en estos momentos el arquitecto tiene poca capacidad de dirección de equipo y, sin embargo, es el profesional que necesita más de ello. Un ingeniero se gradúa, y usted lo pone al frente de un proyecto e inmediatamente él integra. La dirección de un proyecto es como la de una orquesta: tiene que haber un director y quienes toquen los instrumentos. En muchas ocasiones, el arquitecto quiere tocar el instrumento y al mismo tiempo dirigir, y a veces no se puede hacer las dos cosas. Insisto en que hay un elemento vital en todo esto, y es el trabajo en equipo.

*Enrique Fernández Figueroa:* Yo veo que hay un complejo de problemas. No pretendo haberlo abarcado todo, pero es un complejo de problemas bastante grande. La falta de divulgación y conocimiento es otro. Dentro de ese complejo está el papel del arquitecto, del proyectista, de las diferentes figuras de planeamiento y de diseño, que en el caso del diseño urbanístico —el más relacionado con el proyecto arquitectónico—, es donde tenemos la mayor laguna.

Otro tema que quiero tratar es el del control de autor. Aquí se impuso la práctica de que cuando un proyecto se terminaba ya no era del que lo hizo, era de los constructores. Eso fue parte de una devaluación del proyectista, que se ve hasta en la prensa —y volvemos al tema de la divulgación y la crítica. ¿A qué arquitecto, a qué proyectista entrevistan en la prensa, en la televisión? Entrevistan al constructor. Por eso fue que la UNAICC se llamó Unión Nacional de Arquitectos e Ingenieros de la Construcción. Mario Coyula no está, pero voy a decir algo muy interesante que le oí decir: «Eso es como que Fulano escriba un libro y vayan a entrevistar al que lo

imprimió». Eso es también parte de los problemas que tienen que ver con la ciudad y con la arquitectura de la ciudad.

En otro orden de cosas, el control urbano, como otras muchas cosas, es de aplicación discrecional. Cada quien aplica la ley, o la ordenanza, o las regulaciones, de acuerdo con su criterio. Lo peor es que la mayor parte —por no decir todas— de las regulaciones y las ordenanzas se consideran negociables, y las discute todo el mundo: el proyectista, el Ministerio tal, el gobierno de la ciudad, etc. Este último es el que tiene más autoridad, y a veces da aprobaciones por encima del criterio de los técnicos. Es raro, pero también ocurre.

*Adrián Castellanos:* Para mí, el punto fundamental está en que todo lo que hacemos tiene un carácter multidisciplinario. Eso es inobjetable. El arquitecto, o cualquier otro profesional, no puede existir solo, y menos hoy. Es un profesional que tiene un grupo de conocimientos y sabe integrar varias disciplinas para obtener un resultado; pero ese resultado depende de distintos factores, del contexto y de otras especialidades. Cuando perdemos esa visión integral, o no se tiene en cuenta, o no sabemos utilizar aquellos elementos que aportan otros especialistas, al final el producto no es el que se quiere. Es imposible que alguien sepa de todo y lo sepa bien.

Hay un elemento que tampoco podemos perder de vista, en este caso en la enseñanza. ¿Los que enseñan tienen experiencia en hacer? ¿Han hecho algo en la práctica? ¿Han llevado a cabo la ejecución de un proyecto? Perdimos mucho con la eliminación del doble expediente. Norma decía que a ella le enseñaban Quintana, González Romero, todos aquellos que conocían, en la práctica, lo que enseñaban. Eso no pasa solo en la docencia. Por ejemplo, hay arquitectos jóvenes que tienen que diseñar una Mesa sueca o un restaurante determinado, ¿saben cómo funciona? ¿Cómo les transmitimos ese conocimiento? Los Quintana, los González Romero, lo obtuvieron fuera de las aulas, porque hay cosas que uno va acumulando como experiencia, no todo se acumula por el estudio, y son elementos de mucha importancia. Es igual en el caso de los costos. Si no sé cuánto cuesta un ladrillo, ¿cómo sé lo que realmente puedo proyectar?

Hablando en otro plano, hay que integrar la economía, la ciencia, la técnica. Yo recuerdo —cuando se discutieron las bases de diseño del turismo— la famosa polémica que hubo sobre quién dominaba la tecnología turística. ¿Era el arquitecto? En aquel momento se decía que sí; pero no tiene que ser necesariamente el arquitecto. Debe ser un profesional que domine la operación de un hotel. El arquitecto y ese profesional deben buscar la funcionabilidad, a partir de los conocimientos que tienen ambos. Claro, si tuviéramos un arquitecto con un dominio más integral de algunas de las tecnologías de funcionamiento, el caso sería distinto.

Sobre el urbanismo pienso que realmente la vida nos ha demostrado que hay un espacio no cubierto entre la planificación física y lo que viene a ser proyecto y diseño. Por ejemplo, el polo turístico de Varadero parece un gran tejar. Individualmente, cada uno de los proyectos fue fantástico, pero el que más se destaca es la antigua casa de Dupont, porque es la única que sale del conjunto de tejas y más tejas. Estas cosas obligan a un análisis desde el punto de vista del contexto y la definición. Hemos ganado desarrollo en algunas cosas y, sin embargo, no hemos logrado establecer no ya paradigmas, sino elementos claros que nos lleven a definiciones.

El problema fundamental está en el rigor de lo que queramos plantear. Me preocupa cuando analizamos las cosas sin tener en cuenta el contexto del momento, porque, por ejemplo, los 70 tuvieron también implicaciones mundiales. Hay una carta de un arquitecto suizo que trabajó en Santiago, durante un tiempo —aparece en un artículo que escribió Roberto Segre para La Gaceta de Cuba— que se cuestionaba sobre el reparto José Martí, y el porqué de ese reparto.

Independientemente de algunos errores que hayamos cometido, hay que analizar el contexto de aquel momento. No es posible juzgar, en estos días, cosas que se hicieron en un momento dado, porque las posibilidades han cambiado. A lo mejor, por ejemplo, hoy no hubiéramos hecho la heladería Coppelia.

Hay que tener claro dónde es lógica una función renovadora y dónde hay algo que se debe conservar. Pienso, incluso, en un trabajo mucho más integral con la UNEAC, desde todo punto de vista. La solución no está en adoptar posiciones exclusivistas, sino en integrarnos más todos los factores e integrar más la obra de arte con la arquitectura —la edificación en este caso.

*Carlos García Pleyán:* Voy a aprovechar el punto que tocó Enrique sobre arquitectura anónima. No se puede cerrar el tema de la formación sin tirar un poquito de ese hilo. Al inicio de la Revolución había millón y medio de viviendas en el país, en estos momentos pasan de los tres millones; por lo tanto, hay por lo menos un millón y medio de viviendas producidas después de 1959. Digo «producidas» porque no son forzosamente construidas; la producción de viviendas se hace por construcción, pero también por subdivisión, ampliación, cuarenta mil subterfugios. Operaciones en las cuales, desgraciadamente, no siempre intervienen los arquitectos, es decir, se hace como se pueda, con lo que se pueda y con quien se pueda.

Hablé de arquitectura anónima y volví a relacionar esto con la Universidad, porque tendríamos que hacernos también una pregunta: ¿el arquitecto para quién? o ¿el arquitecto para qué? Y ahí se abre otra discusión, la clásica de toda la vida, si el arquitecto del príncipe o el arquitecto, digamos, del pueblo. Se ve muy claramente, incluso en el contenido de lo que estudia el futuro arquitecto. Durante muchos años se estudió arquitectura del hormigón y el prefabricado; luego fueron entrando el vidrio, el acero; ahora desgraciadamente está entrando el plástico; pero la tradicional, la arquitectura, digamos, de tierra, por poner algún ejemplo, ¿dónde está? ¿qué saben de eso los arquitectos cuando se gradúan?

De ese millón y medio, como mínimo, de viviendas, la mitad, en números gruesos, no ha sido concebida por arquitectos, ni por empresas de arquitectura, ni por el Estado, sino por la población. Entonces, ¿cómo se ha construido eso en su funcionalidad, en su calidad arquitectónica, en su calidad urbanística, etc.?

Otro elemento que habría que poner en este ajiaco sería —para poder entender bien los problemas— no hablar solo de la ciudad de La Habana. Digamos: si hablamos de urbanismo, la urbe no solo es Ciudad de la Habana. Nada más en las capitales de provincias tenemos más población que la de la capital. Entre esas ciudades las hay con mayúscula, como Santiago y Camagüey. En esas capitales de provincia se dan fenómenos con mucha más acuidad, mucha más extensión y muchos más problemas que en la ciudad de La Habana.

También tendríamos que analizar ciudades como, por ejemplo, Holguín. Un 20% de la superficie de viviendas —estoy dando números gruesos, quizás habría que precisar más— está ocupada por barrios de edificios multifamiliares, microbrigadas, etc.; un 30% es el casco histórico de las décadas de los años 30, 40, hasta los 50; pero el resto —es decir, por lo menos la mitad de la ciudad—, es lo que se llama eufemísticamente barrio espontáneo, o barrio no planificado, que se ha ido no solo construyendo, sino urbanizando de manera espontánea. Entonces, de un lado, estábamos los planificadores con el plan de la ciudad, reservando áreas adecuadas para el hábitat, para la vivienda, planificando, urbanizando —por lo menos en los papeles—, y el resto de la ciudad se iba desbordando por todas partes. Hay actualmente en Holguín zonas muy buenas para vivir, donde no hay nada, porque están reservadas para el urbanismo de las viviendas y los edificios «de verdad», y luego Holguín se desbordó y salió por entre las colinas, y ha seguido creciendo por todas las salidas, como la clásica mancha de aceite.

¿Cuál ha sido el papel del urbanista y del arquitecto en eso, y hasta cuándo vamos a seguir en lo mismo? Hay que imaginar fórmulas —las hay, no voy a empezar a mencionarlas—, políticas, pedagogías, formación, enseñanza, capacitación, etc., un poquito más apegadas a la realidad. No se puede pensar en la formación del arquitecto y en toda la temática, sobre todo del urbanista, si no se tiene en cuenta que la mitad del asunto se nos está quedando fuera de control.

*Luz Merino Acosta:* Precisamente uno de los puntos que nos interesa tratar es la participación de la comunidad. En esta relación entre los que deciden qué y cómo se construye y los que reciben esta construcción, ¿quiénes definen, quiénes deciden?, ¿cómo se recibe?, ¿qué nivel de decisión tiene la comunidad?

*Carlos García Pleyán:* Casi siempre decimos: queremos que la comunidad participe en lo que hacemos. Pienso que también hay que verlo al revés: cómo nosotros participamos en lo que la comunidad hace. ¿Por qué el mundo debe dar vueltas siempre alrededor de uno? Ya es hora de que cambiemos un poquito de visión. De hecho, más que hablar de participación de la comunidad —o de participación de quien sea, en lo que sea—, a mí me es más fácil, en estos momentos, hablar de interacción entre distintos sujetos. La ciudad no la hacen solo los arquitectos, ni los constructores, ni el MICONS; la hace mucha más gente: la hacen las empresas, los Ministerios; la hace la población, las firmas, la hacemos todos. Entonces, ¿cuál es el papel del urbanista? Me parece que uno de los fundamentales es servir de espacio de concertación, si realmente se ocupa de la ciudad; no de las piedras de la ciudad, sino de la ciudad, que es algo más que piedras; es gente, relaciones sociales; son leyes, es política, es economía. El urbanista debe tener capacidad de concertación; es decir, de crear espacios de diálogo, de negociación, a veces de confrontación y finalmente de concertación en los objetivos de la ciudad, en la cual deben estar también los gobernantes, otro de los sujetos importantes. Hay un cuento africano, que en estos momentos no recuerdo bien, pero que habla de las tres patas de la marmita. Las tres patas de esta marmita son el técnico, el gobernante y el habitante, y la marmita se nos cae si falta una de las tres patas. Hacer ciudad, hacer urbanización, significa forzosamente tener los tres elementos en la mesa de negociación.

Hay otro punto relacionado con esto: el cambio de la situación en el país. Me ha parecido notar que, en algunos momentos, hemos estado hablando como fuera del tiempo, como si las cosas sucedieran siempre de una misma forma. En otros, hemos mencionado años, pero no siempre. Es obvio que en el país ha habido un cambio tremendo del 90 hacia acá. Una de las características más importantes, en lo que toca a la ciudad, ha sido la multiplicación de los sujetos que intervienen en ella; por lo tanto, junto a la línea de multidimensionalidad, pluridisciplina o integralidad, hay que levantar el tema de la «multiactorialidad», o de los distintos sujetos que intervienen en el proceso de transformación urbana. Este tiene que ser uno de los hilos conductores que nos permitan retomar y entender problemas como los que nos convocan acá. Por ejemplo, ¿por qué hay tanta distancia entre los proyectos o los planes, y la realidad? ¿O la población construye por su cuenta y el gobernante lo sanciona —o lo ignora—, y le cuesta hacer regulaciones que se adapten a la realidad económica, cultural y social de la población; o el técnico hace planes y luego el gobernante, o el que toma las decisiones —digamos, el que mueve los recursos— los ignora, porque a su vez el técnico ha ignorado cuáles eran las posibilidades. Todo el proceso empieza a disfuncionar y a fragmentarse, precisamente por falta de diálogo.

Volviendo a la formación profesional, una de las líneas que habría que implementar, discutir, hablar, y una vez más integrar dentro de la Facultad y en general de la formación, sería esa. No solo las múltiples disciplinas bajo las cuales se puede aprehender y transformar la realidad, sino los múltiples actores y, por lo tanto, las múltiples visiones e intereses distintos que hay que poner de acuerdo para

que la ciudad funcione, y no sea un espacio fragmentado físicamente, como los tenemos —sobre todo, en capitales de provincia—; ciudades que producen disparidades sociales que, con los procesos que estamos viviendo, pueden ser un elemento disociador importante. Si no existe esa mesa de concertación en la que nos podamos sentar todos, va a ser difícil hacer algo. No solo es un problema arquitectónico, sino de gobierno, económico, técnico, social.

*Eliana Cárdenas:* Esto que dice Carlos es esencial, porque ese concepto de concertación para lograr una coherencia en los procesos de conformación de la ciudad es imprescindible. Se supone que en una sociedad socialista estén dadas las condiciones mínimas para esa integración entre los distintos factores; pero, a veces, qué difícil es; y el tema de la formación, en relación con este problema, se hace difícil también, si no existe una conciencia política generalizada de lo que significa.

Vuelvo entonces a pensar en la arquitectura y la ciudad, como cultura; y cuando digo eso no estoy dejando fuera la construcción; estoy pensando en la significación que tiene el ambiente construido —para decirlo en términos generales— para el individuo y para la sociedad. ¿Qué significa ese ambiente cotidiano donde el hombre se mueve cada día y que debe enriquecerlo desde el punto de vista estético y ético? Es una concepción muy amplia, que además debe tener en cuenta la suma de valores que se están dando en la sociedad en un momento determinado.

Hay otro aspecto importante en relación con todo lo que se ha estado discutiendo: desde el punto de vista oficial, en este país no se construye nada que no esté firmado por un arquitecto. Y es así porque una persona que va a solicitar permiso para hacer una casa tiene que tener la firma de un arquitecto, y se supone que todo ha de estar aprobado por las instancias de las direcciones municipales de Arquitectura y Urbanismo. Hemos ido desarrollando, desde hace unos años, el arquitecto de la comunidad; se supone que este sea capaz de establecer un diálogo con la población, con los actores políticos, para ir resolviendo determinados problemas en la comunidad. De la misma manera que no se está preparando al arquitecto en función de su actuación correcta en la ciudad, tampoco para establecer ese diálogo con la comunidad. Sí está declarado el propósito, sí está pensado en términos de establecer una relación con la población; los alumnos hacen trabajo de campo con ella, analizan cuáles son sus necesidades, se vinculan a la población. Por ejemplo, se han realizado proyectos en Atarés, o en La Güinera, donde el alumno va y trabaja con el líder del grupo, etc., pero no se llega al nivel de integración requerido, que falta en el propio trabajo de la ciudad.

Una de las dificultades que hay dentro del proceso de formación es que la Universidad no participa, en la medida necesaria, en la vida nacional; no porque no quieran los profesores, sino por las coyunturas actuales. Cuando yo me gradué, era obligatorio trabajar un tiempo en la producción; pero llegó un momento en que el Ministerio de Educación Superior fue desechando eso. Además, por lo menos en La Habana —posiblemente en provincias sea mucho más fácil—, no siempre podemos lograr construir los proyectos que se hacen en la Universidad. También cuando pedimos cooperación a arquitectos, excepto los profesores que históricamente han impartido docencia, como Mario González, Coyula, Girona, González Romero —Salinas y Quintana también estuvieron en ese grupo—, O'Reilly y otros, la mayoría dice: «¡pero ir a dar clases a la CUJAE, tan lejos! ¿Y si me ponen las clases a las 7:30? ¡Con lo que cuesta la gasolina y con lo que me van a pagar; ¡no, no!». O sea, que tampoco ha habido un apoyo por parte de todas las entidades, y no hay un sentido de responsabilidad en ellas sobre lo que significa la formación del arquitecto, en una carrera donde la práctica profesional es importante. En estos momentos los estudiantes lo exigen. Ahora tenemos un convenio con el MICONS; pero hay que buscar la manera de cambiar todo el concepto de la formación profesional y, además, el propio concepto de Universidad, porque, hoy por hoy, para que un profesor de la

Facultad de Arquitectura pueda trabajar directamente en la producción deben tomarse decisiones para eliminarle una serie de funciones adicionales que realiza, por distintos motivos, sobre todo por el paternalismo que existe en nuestra educación. Por otra parte, hay un aspecto que ya ha sido reconocido por el Ministro de Educación Superior: la cantidad de profesores que se han ido de la Universidad. Ahora que el aumento de matrícula va ser impresionante, ¿cómo lo vamos a afrontar? Creo que, más que nunca, es importante la vinculación.

Es imprescindible la participación de todos los organismos vinculados al planeamiento urbano, a la arquitectura, a todo lo que tiene que ver con el ambiente construido para enfrentar este proceso de aumento de matrícula, y garantizar que la formación de los futuros arquitectos, ingenieros, urbanistas o cualquier otra especialidad, no sea más deficiente que en años anteriores, sino que esos objetivos que la Universidad, se ha trazado —válidos en sí mismos—, deben tener posibilidades de ser llevados a cabo, desde el punto de vista de los recursos humanos, de las necesidades materiales, etc.

*Norma Díaz Ramírez:* En una época pudimos acercarnos a lo que logra Ciencias Médicas; o sea, que el estudiante desde el principio se vincule a la práctica. En el Ministerio de la Construcción hay conciencia de que los estudiantes de arquitectura e ingeniería, por señalar algunos, se están desvinculando y desconocen las mejores obras que se están ejecutando. Eso se debe a diferentes situaciones, quizás recursos, análisis equivocados, etc. Y eso es, indudablemente, parte de la formación. No se puede hacer nada bien si no se ven, en vivo, las nuevas tecnologías, si no se convive con eso. Ya hay algunas experiencias en Ingeniería Civil que indican que la vinculación sí tiene posibilidades, aunque se requiera de otras cosas.

*Luz Merino Acosta:* Me parece importante lo señalado por Eliana. Efectivamente, los estudiantes respetan mucho más al profesor cuando este tiene una experiencia concreta sobre lo que imparte. Hay asignaturas que, por sus peculiaridades, pueden tener solo el canal académico; pero otras exigen una interacción con la práctica.

Hay que afinar los mecanismos para que tanto el que construye, el arquitecto, u otro profesional, pueda dar clases, y el que está dando clases y quiera integrarse a la práctica pueda hacerlo. Hay que hacer un reajuste de horarios, pero sobre todo de concepción, tanto de un lado como de otro. Tanto del Ministerio de la Construcción y otros organismos afines, como del MES. Creo que podemos pasar a otro punto. ¿Cómo ven ustedes la ciudad actual, desde el punto de vista constructivo?

*Patricia Rodríguez:* Hay expresiones de la arquitectura que contienen unos mensajes no culturales o aculturales: una es la construcción, espontánea, popular, de que habló Carlos hace un rato y que es enorme en las ciudades, en general, y creo que en el campo también; porque está desapareciendo el bohío y la tipología a dos aguas, fresca, agradable. En la ciudad está apareciendo un tipo de construcción que tiene su paradigma en los años 50: la placa de hormigón, la persiana Miami, la cerca Peerless. Eso para mí es un proceso de deculturación, de retraso o de estancamiento; no es cultura ni es arte, e interviene de forma muy agresiva en el deterioro, incluso, de una producción que hemos heredado, por la transformación que se realiza en la arquitectura precedente para «modernizarla». Estoy hablando ahora del caso de la ciudad de La Habana; toda La Habana es un producto cultural valiosísimo, más allá de las fronteras que se establecieron para el centro histórico. Tú puedes dar una clase de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo partiendo de la Plaza de Armas y terminando en Cubanacán. Es una maravilla, y está siendo agredida permanentemente por estas producciones espontáneas. El Vedado, por ejemplo, está desapareciendo: los parterres se están pavimentando, están desapareciendo los muretes y las preciosas verjas, sustituidos por las cercas Peerless, las placas de hormigón con aleros sustituyen los pretilos y

balaustres, las escaleras sobre el jardín deforman la imagen urbana; en fin, un desastre. Eso, para mí, es una producción deculturizadora; no es arquitectura, aunque use cemento, ladrillo, acero, materiales de construcción —en muchas ocasiones caros. Hay un serio problema de agresión a la imagen urbana que mezcla falta de valorización, ignorancia y descontrol urbano generalizado.

Lo otro es la producción estatal, que o bien importa códigos totalmente anónimos, ajenos, internacionales, no sé exactamente por qué, o usa códigos folkloristas: la teja, el vitral, el farolito. La arquitectura cubana entonces es un pastiche. Las dos vertientes están imponiendo una forma de hacer las cosas, y vuelvo a reafirmar la mala influencia que tiene después en el gusto de la población. Ojalá se dé la iniciativa en Universidad para Todos, de incluir los temas de arquitectura y urbanismo. Hay que capacitar y, más que eso, informar a la gente para que saque sus conclusiones, ponerle patrones para que conozca. Dándole a la gente nociones, y por supuesto conduciéndola técnicamente, se hallarían soluciones menos costosas, menos complejas, más adecuadas.

A todo lo explicado hasta aquí, hay que añadir el ingrediente de la indisciplina urbanística. La ciudad se ha preservado durante cuarenta años, por la crisis económica. Es la parte, pudiéramos decir, positiva de la crisis. Y ahora, por todas las cuestiones que sabemos, se está minando a una velocidad impresionante desde que ha habido un poquito de recuperación económica, y es responsabilidad de los que estamos sentados en esta mesa, y de otra mucha gente, atacar eso. En este sentido, tenemos que agradecer a Temas el espacio que nos brinda para empezar a hablar de estas cuestiones.

*Luz Merino Acosta:* Patricia, ¿por qué crees que la gente tiene el paradigma de los 50? ¿Te has puesto a pensar en eso?

*Patricia Rodríguez:* No creo que la hayan informado de otro modelo, porque ahí se paralizó prácticamente la evolución arquitectónica nacional. Para la gente que observa y vive su contexto, lo «moderno» es lo de los 50, o la producción turística más reciente, con sus códigos folkloristas; en el medio está el prefabricado, la construcción en serie, la tipificación. Hay ausencia de información periódica, actualizada de lo bueno que se hizo nacionalmente, de las producciones internacionales, en general, de lo bueno de todas las épocas, que es la fuente inspiradora de lo que hay que hacer; no hay debate, no hay espacio de crítica. Aquí se produjo buena arquitectura en los 50, pero no es esa, no son esos premios de arquitectura de los años 50, el paradigma de la gente en estos momentos.

*Luz Merino Acosta:* De acuerdo, pero yo me pregunto ¿por qué el punto referencial es, como bien tú dijiste, la arquitectura de los 50?

*Patricia Rodríguez:* Para mí, es por falta de información, como dije antes. También puede ser por el tipo de material que se consigue más fácilmente, por lo que han aprendido a hacer los constructores, los carpinteros, existe acomodamiento, pero siempre está presente la ausencia de buenos ejemplos contrapuesta a una estética de dudoso origen.

*Eliana Cárdenas:* Yo quiero hacer una pregunta. ¿Qué información, en revistas, en televisión, tenían los constructores de los años 50?

*Luz Merino Acosta:* Tenían la arquitectura, lo construido.

*Patricia Rodríguez:* Y también ordenanzas de construcción, que cumplían a cabalidad y eran magníficos maestros de obra y albañiles, carpinteros, gente de mucho oficio. Y tenían materiales de construcción de mucha calidad.

*Eliana Cárdenas:* Desde el punto de vista informativo tenían la arquitectura, y cuando digo arquitectura me refiero a todo lo que hay alrededor. Tenían eso que

dice Patricia: un contexto donde había ordenanzas, donde había determinados patrones. ¿Qué pasó? La vivienda por autoconstrucción es, naturalmente, una vivienda individual, y la buena arquitectura individual no tuvo una continuidad, y entonces lo que queda es el modelo de los años 50, cada vez más degradado. No es posible pensar que la gente, con los recursos que tiene, pueda hacer un tipo de arquitectura como la casa de Eugenio Batista en Miramar.

*Patricia Rodríguez:* ¿Entonces tenemos que renunciar? ¿Y los barrios obreros, de gente modesta, de los años 30, 40? Allí había humildes respuestas de calidad.

*Eliana Cárdenas:* No se trata de renunciar. Es un problema que hay que estudiar. Yo quisiera hacer una pregunta. Hasta en el Centro histórico la gente le pone placa a las casas que eran de madera. ¿Por qué?

*Luz Merino Acosta:* Porque no les venden otra cosa.

*Adrián Castellanos:* La gente resuelve con lo que pueda encontrar. Las ventanas Miami, por ejemplo, ¿por qué las hacen? ¿Pueden colocar una ventana francesa? ¿Pueden poner una reja como las que existían en la calzada de 10 de Octubre? Son elementos que influyen o, más bien, determinan. Un individuo al que le asignan un comercio para hacer una vivienda, se encuentra con que le dieron el local, pero lo demás lo tiene que resolver él, con sus recursos monetarios y los materiales que puede conseguir —partiendo de que los pudiera adquirir legalmente. Eso va introduciendo determinados códigos desde ese punto de vista. Si a ese individuo tú le dices: «yo te vendo estas mismas ventanas y estas mismas puertas que estaban aquí históricamente», estoy seguro de que él no pondría las ventanas Miami, y a lo mejor hasta hace las mismas persianas que había, del techo al piso, que eran las que caracterizaban a esas calles.

Otro elemento es quiénes construyen, porque también hay un factor económico detrás de todo esto. Es el caso, por ejemplo, de los macetas: la forma de construir, las cosas que construyen, tienen que ver con los recursos de que disponen. El Vedado tampoco es el mismo. Hay distintos barrios del Vedado, y en cada uno tú te das cuenta de quién fue el que suministró las rejas, por ejemplo, porque todas las casas tienen las mismas rejas y las mismas cercas. Son problemas que en su momento habrá que estudiar y buscarles solución, porque está claro que hay valores que hay que rescatar.

*Eliana Cárdenas:* Un problema existente, y algo que nos puede dar la idea de cómo cambia la arquitectura, es lo que se está produciendo actualmente. Se ha pasado —por lo menos en los que pueden— del modelo de los años 50 a un tipo de arquitectura con presencia de arcos. Yo vivo en un reparto de casas construidas por el plan del Instituto Nacional de Ahorro y Vivienda (INAV); y allí la gente que tiene dinero ha cambiado la imagen del portal: le ha puesto arcos, le ha cambiado la cerca, ha construido un segundo nivel con cubiertas inclinadas de tejas, etc. Eso es porque hay determinada información, hay una información constructiva, que es lo que sirve para la autoconstrucción; para la gente que hace sus viviendas con recursos propios y, como decía Adrián, con disponibilidad de elementos componentes y materiales. Esto es parte de ese fenómeno de la información. Hay que informar, pero con un sentido un poco más concreto y teniendo en cuenta el tema del control urbano.

*Enrique Fernández Figueroa:* La ciudad que heredamos y que Patricia estaba recreando —es verdad que tiene esa característica que muy pocas capitales de Latinoamérica pueden exhibir—; esta ciudad donde uno puede caminar leyendo su historia de principio hasta prácticamente el final, es lo que nosotros estamos produciendo culturalmente. El gran problema está en cómo esa situación cambia;

porque, a pesar de todos los problemas que tienen los arquitectos en su formación, de todas las cosas que hemos estado debatiendo aquí, muchos de ellos están ahí, haciendo cualquier cosa que nada tiene que ver con estos problemas, mientras que la ciudad sigue su camino.

Hay que tratar de llevar la reflexión a eso: al hecho cultural —la ciudad— que estamos produciendo en estos momentos, con toda la problemática que hemos tratado, con la falta de recursos, de información, de integración profesional en el proceso de construcción de la ciudad.

*Luz Merino Acosta:* Bueno, de alguna manera ya nos estamos introduciendo en el tema del planeamiento. ¿A qué ciudad aspiramos? ¿Cómo realizar ese planeamiento?

*Enrique Fernández Figueroa:* A pesar de los giros que han tenido la sociedad y la economía cubanas en los últimos tiempos, somos una sociedad que sigue empeñada en hacer el socialismo, y a pesar de que la economía cubana es mixta en el campo de la macroeconomía y en su vinculación con el exterior, dentro del país lo que prima son los principios socialistas. El capitalismo, en términos de construcción de la ciudad, está orientado hacia unos intereses que no son precisamente los nuestros. Pero he estudiado la ciudad —no solo La Habana, sino todas las de este país— y veo que tienen una lógica; el capitalismo imprimió una lógica de segregación social, de compartimentación, un montón de cosas que nosotros no queremos. Pero todavía no hemos puesto el punto en lo que realmente queremos y aspiramos para la ciudad. Si bien el mercado tiene unos mecanismos de regulación que actúan sobre la ciudad de una manera selectiva, segregacionista, tiene un determinado orden. En el caso del socialismo no es así, porque todo depende del pensamiento, de la inteligencia con que se enfoquen los problemas; y aquí es donde está la importancia del planeamiento en todos los procesos relacionados con la ciudad. Si no planeamos acertadamente, es muy difícil que se puedan concatenar fenómenos que deben tener concatenación. Porque la planificación que tenemos a escala del país —la económica— es sectorial, y la organización que tienen las instituciones son sectoriales. Todo el que ha hecho algo en planificación física sabe que eso es imposible de amarrar horizontalmente. Es algo que está dentro de las aspiraciones, pero todavía no hemos llegado a donde debe ser, en el tema del planeamiento urbano.

Esto se complica, porque como dijo Carlos hace un rato, la cantidad de actores que se han incorporado al fenómeno urbano es múltiple, y en algunos casos compleja. Si internamente las leyes del mercado no funcionan, sí producen ciertas influencias, en determinados aspectos de las actuaciones urbanas, de la lógica capitalista y la del negocio y de la ganancia, e incluso —en el caso nuestro—, por interés del propio Estado en la búsqueda y la recaudación del dólar. Como la cantidad de actores se ha multiplicado y diversificado tanto, no nos queda más que ir a un planeamiento participativo. Hemos hecho un intento, hace poco. Patricia participó, Carlos también, en alguna medida. Pasamos mucho trabajo, pero ha sido una experiencia de lo más interesante, en la que hemos concertado desde la escala del Consejo Popular hasta la ciudad en su conjunto, con los Ministerios, etc. Todavía queda mucho por andar en eso; pero es un camino que hay que recorrer. El planeamiento no puede evadirse de la participación y, en este caso, la población tiene un papel muy importante. Pero no solo por su derecho ciudadano, el derecho que tiene la gente a decidir sobre algo tan importante como es la comunidad donde está viviendo y los elementos que forman esa comunidad. Estoy convencido de que esa participación sería una manera de racionalizar y de activar una cantidad de recursos que solamente en ese ámbito de la comunidad es posible identificar y poner en activo. Estamos necesariamente abocados a unos procesos en que los profesionales vamos a tener que aprender, porque no se trata de enseñar a la gente

cómo debe hacer las cosas, sino intercambiar con ella, tratar de entrar en un proceso realmente participativo, y tratar de desarrollar una cultura urbana —ya que estamos hablando de la ciudad, aunque este fenómeno es mucho más amplio— de nuevo tipo, que no va a depender solo de los paradigmas y de los parámetros que históricamente nos hemos fabricado. Vamos a tener que asimilar también otros y desaprender algunas cosas que no van a funcionar en este tipo de proceso.

*Carlos García Pleyán:* Estoy de acuerdo: realmente estamos en un proyecto social que, para decirlo de alguna manera, aspira a una ciudad solidaria. Tomando el tema de la participación —no para entrar en él, sino para poner las condiciones a partir de las cuales podría o debería entrarse en él, si no, se convierten en esfuerzos heroicos, muy románticos, muy estimulantes, pero con incidencia limitada—, me parece que un tema importantísimo, que falta, es una reflexión sobre el papel del Estado o sobre la necesidad de reformular las políticas públicas, de cara al urbanismo, la construcción de la ciudad y su transformación. Hay que ir superando —y en alguna medida lo estamos haciendo— esa imagen de un plan concebido por un equipo, «que sabe mucho», una imagen final de aquello a lo que queremos llegar. No quiero decir que haya que renunciar a eso, porque hay que tener las ideas claras sobre lo que uno aspira, y poder transmitir las, y en ello ese plan tiene una utilidad. Pero debe dársele un peso mucho mayor al elemento regulador, puesto que si estamos en un escenario donde hay muchos actores, lo que hay que tener claras son las reglas del juego. Es más o menos lo que pasaba en los años 50, en otro contexto; pero qué curioso: le encontraron solución a ese problema. ¿Por qué no utilizamos instrumentos que están probados? No se trata de copiarlos, sino de hacerlos nuestros. Al fin y al cabo, un buen plan no debería ser otra cosa que un contrato social entre todos los sujetos de la sociedad. Uno de los instrumentos puede ser la regulación, más flexible y más adaptable que el propio plan. Otro ejemplo: ¿por qué todos los recursos financieros tienen que moverse solo alrededor del plan estatal?, ¿por qué no se abren líneas de microcrédito para esa infinidad de gente que está construyendo y que muchas veces no le alcanza con qué continuar?

Las condiciones de crédito del banco son preocupantes. Son reglas de juego de banco clásico, de «yo presto al que me puede devolver el dinero». Eso es entendible en un banco tradicional; pero si estamos en un país socialista, con una serie de metas, debe haber reglas de crédito social, y debe haber un banco que trabaje en eso y realmente abra líneas de crédito abordables por la población que no tiene dinero y que le va a costar mucho devolverlo. Eso no existe, o existe insuficientemente. También hay que abrir más la venta de materiales. ¿Por qué el cemento tiene que correr todo a través del plan estatal?. Cuando digo cemento, digo cualquier cosa. Yo sé que hay prioridades, que hay turismo, que el país está en crisis; sé los problemas de la economía. Todo eso lo sabemos; pero la gente sigue construyendo. ¿Por qué no articularlo mejor?

Ya hemos hablado de la asesoría técnica. ¿Por qué solo a empresas de proyectos?, ¿por qué el constructor disperso no puede acceder a ella? Cuando digo asesoría técnica no me refiero solo a la arquitectónica o ingenieril, sino también a la jurídica, por ejemplo. ¿Por qué solo tiene que haber grandes brigadas constructoras estatales si lo que necesito es que alguien me resuelva algún problema de mantenimiento, de conservación, de adaptación, en mi casa? Hay que imaginar toda una estructura, una política, un enfoque, que realmente pueda enfrentar la nueva situación. El día que organicemos todo ese entramado, en que pueda articularse el esfuerzo público y el privado, los recursos estatales y los recursos, digamos, familiares, pasando por los empresariales, etc., estaremos en condiciones de poder armar un proceso coherente de participación, en sentido amplio, en el sentido de concertación, de interacción etc., no solo de participación de la población en lo que yo, como funcionario estatal, decido que hay que hacer, y que ella lo haga.

Hay una línea, para mí clarísima, de reflexión sobre cuál debe ser la nueva articulación de lo público con lo privado. Y hay una segunda, que tocaba también Enrique: la descentralización. Es un tema tan abarcador que lo voy a focalizar nada más en un punto, porque si no, podemos malentendernos.

Cuando hablo de descentralización, me refiero a descentralización de poderes y recursos hacia el poder local, y podría focalizarme en el poder municipal. Hay que levantarles los recursos de todo tipo —políticos, financieros, materiales, etc.— al municipio, como lugar privilegiado de decisión y de articulación de las políticas sectoriales en el territorio; si no, no hay quien haga planificación. Nos podemos desgastar discutiendo sobre cómo tendría que ser el plan, si flexible, si progresivo, si participativo, sustentable, ambientalista, etc., etc.; pero si luego no hay quien pueda articular decisiones en un territorio, se queda en el aire.

¿Por qué hay tanta lejanía entre la realidad y el plan? Hay que crear un mínimo de condiciones; el territorio no se arma sectorialmente desde los ministerios. Debe ser angustioso para un dirigente local que se preocupe por el territorio, armar un rompecabezas casi imposible, porque casi todo viene predirigido o predecido, desde arriba. ¿Cómo el hombre arma ese territorio?, ¿cómo se defiende ante una empresa que le contamina el territorio? ¿Cómo defiende su ciudad? ¿Con qué recursos? Si no es ahí donde se discute el asunto, se discute en otro sitio. No quiero hacer exageraciones ni caricaturas, pero tiene que haber un re-equilibrio —para decirlo de alguna forma— de recursos no solo materiales, sino en el sentido amplio de la palabra, para poder llevar a cabo políticas territoriales; o sea, hacer urbanismo. Si no, no es posible hacerlo, solo es posible sufrir el que se hace desde otros lados. Ves los resultados, pero no puedes actuar sobre ellos.

Esos dos puntos son, a mi parecer, condiciones para poder defender este proyecto social en el campo del urbanismo, porque hacer planificación significa poder redistribuir recursos, redistribuir poderes y poder re-equilibrar tendencias que van por líneas que no son las que nos interesan. Resumiendo, estoy hablando de poner al día una serie de instrumentos para que el Estado pueda tener su papel de redistribuidor social y que no sea, al final, el mercado el que construya el territorio.

*Norma Díaz Ramírez:* En Santiago de Cuba —en San Pedrito, un barrio de historia, de vivencias— viví una experiencia con ese trabajo de barrio, llevando el planeamiento al barrio y con participación de la dirección del distrito. Empezamos por estudiar la historia del barrio, discutir con la gente, llegar con la gente a decisiones: ¿qué quiere?, ¿cómo quiere?, ¿dónde se pone el punto de venta?, ¿cuál es el mejor lugar para hacer una cosa? El gobierno asignó los recursos, trabajamos con los vecinos, llegando hasta evaluar cómo quería cada cual su vivienda, qué servicio necesitaban en el barrio, cómo incorpora el barrio sus tradiciones. Se discutía el proyecto con la gente, se valoraba el núcleo familiar en relación con las habitaciones que podía tener la vivienda y con los recursos que se podían ofrecer —dentro de lo posible— con empresitas pequeñas que, en cierta medida, para algunas cosas era más difícil, porque tenían menos recursos que los que podían tener las que correspondían al Ministerio de la Construcción.

Incluso la gente llegaba hasta querer la carpintería con los mismos detalles que tenía el barrio de origen, y al final no era la ventana Miami, la cerca Peerless, sino más o menos lo que tenía ese barrio, y que era perfectamente posible rescatar.

Fue una experiencia muy positiva. Pero siento que esas cosas caminan, llegan a algo y, en un momento dado, por un problema de redes o de muchas otras cosas, se pierden, mueren, no siguen. Coincido con Carlos en la importancia de la participación. Después la gente no permite que le dañen su barrio. La gente cambia, tiene otra mirada de la comunidad. A mi juicio, son cosas a las que tenemos que volver.

*Enrique Fernández Figueroa:* Esa experiencia de San Pedrito es muy positiva, pero me parece que Carlos se refiere a algo un poco más amplio, que llega al manejo

de los recursos. Estoy de acuerdo con él, pero a la vez hay que tratar de asimilar todo lo que se pueda. También hay potencial en los propios organismos estatales, lo que falta es que haya alguna cuota de autonomía en la base, a la escala del Consejo Popular, o a la escala de la comunidad siempre en relación con el Consejo Popular porque es la instancia político-administrativa más pequeña. Hay recursos que están ahí tranquilos, que no se pueden utilizar, porque la escala de identificación de esos recursos y su puesta en explotación es la comunidad.

Quiero poner un ejemplo concreto. La Habana estaba llena de tejares, y las tejas —sobre todo las losas de azotea— hacen falta. Se desactivaron todos los tejares que había en La Habana y se hizo una gran industria cerámica, que tiene que traer su materia prima de Pinar de Río, a casi 200 km de distancia y hay que traerla en tren hasta la gran industria de cerámica de La Habana. Aunque los suelos de La Habana son fundamentalmente arcillosos, los yacimientos son impropios para una gran industria, porque se presenta en pequeños bolsones, cada uno con características diferentes. Sin embargo, esos bolsones están que ni pintados para ser explotados en la localidad, para aquellos mismos pequeños tejares que se demolieron, se desactivaron, y que producían todo el ladrillo con que se construía en La Habana. Bien podrían crearse pequeños tejares como alternativa local. Estoy poniendo solamente un ejemplo, porque por ahí sale la cal y otros productos. No hay ninguna dificultad para que el Estado pueda explotar esos recursos, que buena falta nos hacen. Son aspectos de la participación comunitaria, no solamente preguntarse qué vamos a hacer con los recursos que nos manden, sino también cómo podemos producir recursos.

Un ejemplo tremendo de lo posible de esa producción local es la agricultura urbana, que además de resolver problemas alimentarios, crea no sé cuántos puestos de trabajo. En el caso de la arquitectura, este tipo de explotación o de producción también se puede organizar en la base. A diferencia de la agricultura urbana, que se puede organizar centralmente a escala de todo el país, este tipo de recurso depende de una gestión local, pues no es posible armarlo nacionalmente. Tiene que ser armado en cada lugar y con sus reglas especiales, porque el de aquí no se va a parecer al de allá, ni el de allá al del otro lado.

*Patricia Rodríguez:* Apoyo las argumentaciones que han estado haciendo Carlos y Enrique sobre la necesidad de descentralización de recursos hasta las instancias locales. En la Habana Vieja estamos aplicando un modelo de gestión desde la óptica estatal —no implicado en la propuesta tan interesante que estaba haciendo Carlos—, con una nueva visión, vamos a decir, de administrar los recursos financieros de un lugar determinado, que ha producido una serie de resultados. Están a la vista el ímpetu y la fuerza con que se ha desarrollado el proceso de rehabilitación integral, desde que está aplicándose el Decreto-ley 143 de 1993. Se ha triplicado lo que se había hecho en los doce años anteriores con una gestión centralizada. Es un ejemplo de cómo con nuevas fórmulas se puede reactivar la actividad inversionista.

*Adrián Castellanos:* Muchos de los problemas que estamos teniendo hoy parten de una realidad: el problema de los recursos. ¿Cómo encontrar la mejor forma de distribuirlos? ¿Cómo hacer una vivienda económica? Es un fenómeno no exclusivo de Cuba; algunos países de Centroamérica tienen el mismo problema. Aquí lo sufrimos con la llamada vivienda de bajo consumo, que no tenía nada de bajo consumo, porque el material se traía desde más de 100 km y se gastaba más combustible que en la vivienda tradicional. Creo que fuera de Ciudad de la Habana se han encontrado mejores soluciones, a pesar de que ha habido, como se insistía aquí, algunos ejemplos totalmente negativos.

*Eliana Cárdenas:* Uno de los aspectos importantes que se han venido produciendo en los últimos tiempos —y esta Mesa redonda es una muestra de

ello—, es que hay una preocupación mayor por los problemas de la ciudad y, por lo tanto, de la arquitectura y del ambiente donde vivimos. Como decía Adrián, una de las preocupaciones fundamentales es el mejoramiento continuo de la calidad de vida del ciudadano. La complejidad de todos los problemas relacionados con la ciudad exige una valoración constante, una reflexión y una crítica constantes, para ir afinando cada uno de los procesos y de los mecanismos que se utilizan dentro de ellos, de conformación, mejoramiento de la ciudad. Este es un diálogo que debe seguir abierto y, en la medida en que haya una toma de conciencia de estos problemas por todos, será posible ir trazando políticas que se vayan ajustando a las condiciones del país, las actuales y las que se puedan ir produciendo en los años venideros, a fin de poder lograr una mejor ciudad.

*Luz Merino Acosta:* Esta mesa demuestra, además, que hay que darles un espacio de discusión a los arquitectos, al profesional de la ciudad y a estos problemas que nos atañen a todos, desde distintos puntos de vista, no solamente como profesionales, sino también como sujetos que habitamos en la ciudad. A nombre de la revista Temas, quiero darles las gracias a todos ustedes por las ideas, por las valoraciones, por cómo han volcado sus experiencias en esta mesa. Creo que ha sido un debate muy rico y le sugiero a Temas que le dé continuidad. Este ha sido un primer acercamiento, hay muchos temas que no han sido tratados, aspectos que sería necesario ampliar, experiencias últimas que habría que analizar. Por lo tanto el debate queda abierto.

#### Participantes:

*Luz Merino Acosta.* Doctora en Ciencias del Arte. Profesora de la Facultad de Artes y Letras, Universidad de la Habana. Subdirectora del Museo Nacional de Bellas Artes.

*Eliana Cárdenas.* Arquitecta. Profesora de la Facultad de Arquitectura, Instituto Superior Politécnico José Antonio Echeverría (ISPJAE).

*Adrián Castellanos.* Arquitecto. Empresa de Proyectos, Ministerio de la Construcción.

*Norma Díaz Ramírez.* Arquitecta. Tecnologías Internacionales de la Construcción, TICSÁ. Presidenta de la Unión Nacional de Arquitectos e Ingenieros de la Construcción de Cuba (UNAICC).

*Enrique Fernández Figueroa.* Arquitecto. Profesor de la Facultad de Arquitectura, Instituto Superior Politécnico José Antonio Echeverría (ISPJAE). Especialista principal del Plan General de la Ciudad de la Habana, Dirección Provincial de Planificación Física.

*Carlos García Pleyán.* Sociólogo. Habitat Cuba.

*Patricia Rodríguez.* Arquitecta. Vicedirectora del Plan Maestro de Revitalización Integral de La Habana Vieja, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.

# *Paradiso:* la Imagen y el Caos

**Manuel García Verdecia**

Profesor. Universidad de Holguín.

**M**e ocurrió cuando vi el mar por primera vez: yo, mínimo, enclenque, semidesnudo: frente a él, aquel ser pleno, inabarcable, rehaciendo su forma incansablemente. Fue una sensación entre el terror y la fascinación. A medida que fui penetrando en él, cuando dejé que mis sentidos se inundaran de su ser, se produjo una comunión, la maravilla. No adivinaba por qué extraño mecanismo, no sabía prácticamente nada de él, pero el mar me colmaba de significados. Desde entonces cada vez que entro en él, lo hago con la alegría y el sobrecogimiento inefables de un ritual.

Esta evocación la traigo aquí para tratar de ilustrar, en lo posible, la experiencia a que me somete cada lectura de *Paradiso*. Como el mar, siempre me excede, me asimila, me vuelve ola. Cualquier intento de comprensión es solo una escaramuza de los sentidos, un rasguño adivinatorio.

*Paradiso* es un ente centrífugo, pluriforme y multisígnico. Novela que asume lo nuclear del género; por ejemplo, un mundo que se despliega en su articulación de relaciones y significados, y lo rebasa;

---

Mención especial en el Premio Temas de Ensayo 2001, en la modalidad de Humanidades.

acoge el relato, el tratado, la prosa poética, la viñeta, el enigma, el chiste, el acertijo, en una summa ontológica. Es una vastedad que supera los esfuerzos interpretativos de cualquiera que intente aproximarse a ella solo desde las coordenadas espacio-temporales de Newton, y con el estricto algoritmo razonador de Descartes. Porque *Paradiso* se adentra en el caos, es una imagen poliédrica del Caos. Consecuentemente, para entender un texto con tal riqueza y amplitud debe acometerse tanto con instrumentos de la razón como de la intuición, de lo fáctico y de lo imaginativo.

¿Qué es el Caos? Es el estado anterior a toda vida formada, según la cosmogonía de los griegos y el Génesis judaico, esto es, el origen. Para los griegos, es una suerte de vacuidad oscura y silenciosa que anticipa todas las cosas. El Caos dio origen a la Noche y al Erebo, región de la muerte. Estos dos, a su vez, al unirse, engendraron la Luz y el Día. Por lo tanto, el Caos genera también sus opuestos: la noche y la muerte, así como la luz y el bullicio de la vida. Lo cual es señal de que el Caos, en su dialéctica, acoge el todo antagónico y múltiple. Anaximandro veía una sustancia eterna, vasta e indestructible que daba vida a todo lo existente y que

denominó lo indefinido. Por su parte, el Génesis nos dice que en el principio, «la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo».<sup>1</sup> Contradicción aparente, pues lo que está vacío no puede tener orden. Entendamos, precisamente, vacío de formas. Ese vacío informe y oscuro es el Caos. De modo que este se define como oscuridad que genera toda luz —¿podría ser un black hole primigenio que, como ahora sabemos, es una concentración tan densa de materia que su gravedad atrae cuanto pasa a su lado, hasta la luz?—, totalidad que produce toda criatura posible, sustancia inagotable que da vida a la inimaginable variedad de formas y que se rehace eternamente, se recicla en sus incontables manifestaciones. Acontecer que no se atiene a otra ley que la de su insospechada y perpetua voluntad: es la plenitud, el infinito, lo eterno.

A principios de la década de los 70, los matemáticos empezaron a tratar de hallar ciertos patrones regulares en lo que aparecía como totalmente indeterminado y aleatorio. Entre ellos, el físico estadounidense Michel Feigenbaum precisó esquemas recurrentes en los sistemas de comportamiento impredecible, como el clima, las catástrofes, el azar. Este y otros estudiosos desarrollaron la llamada Teoría del Caos. Según entiende dicha teoría, la existencia universal no corre fluidamente por las regulares y predecibles leyes sistematizadas por el hombre. Más bien parece que la vida avanza entre dos polos que la empujan a desplegarse: el caos y el orden. Todo estado organizado en el universo, determinado por regularidades previsibles y establecidas, sufre los embates de lo impredecible, lo irregular, lo aleatorio. Cada sistema fluye hacia un estado de desorden que genera un nuevo orden. Caos y sistema en una rueda cíclica, especie de eternorretornógrafo de lo infinito.

En la creación poética, el caos vendría a ser el absoluto al que queremos acceder, el misterio que tratamos de develar, sentido que busca su expresión. El encuentro con la poesía se realiza mediante una penetración en el caos. De ese magma informe e impreciso, la capacidad sistematizadora del poeta amasará —amansará— lo que luego quedará fijado como el poema. Todo poema —podría decirse toda obra de arte— no es más que eso: una forma que intenta aprehender y fijar lo escurridizo, concretar lo incorpóreo, temporalizar lo intemporal. De ahí la cualidad discurrante, huidiza, volátil de la poesía, pues su ser está hecho no de cuerpos, sino de significaciones que giran y se rehacen en el decurso de la vida.

Lezama, hablando de la poesía, entiende que «es posible que la visita en tiempo pueda reconstruirse, permanecer, repetirse» mediante el poema. Nótese el ver la poesía como una visita, un encuentro fugaz y eventual. Para que esta visita cumpla su cometido debemos estar presentes y, además, alertas para asir el

instante que ha de fijarse en el poema. Para Lezama es clara la distinción entre poesía, misterio del ser, sentido en su fluir, y el poema, formulación de un significado en una forma perceptible y transferible. La poesía, por estar en el acontecer y desplegarse del tiempo, es «la zona donde todo encuentro con la realidad es esencial en su idéntica metamorfosis». El encuentro, esa oportunidad de visita, es un elemento esencial, sustancia, sentido más que forma, que está en perenne mutación, hasta llegar a esa plenitud de sentido, la imago, donde se efectúa el deslumbramiento que va al poema. El encuentro con la poesía es la oportunidad de desentrañar un significado básico, a su decir, «lograr arañar una hilacha del ser universal». Ser universal que se mueve del Caos al Caos. Por esa peculiaridad difusa, movediza, mutante, el creador declara: «La distancia de la poesía al poema es intocable [...] La poesía es el punto volante del poema».<sup>2</sup>

Esta fijación en un corpus aprehendible, ergo capaz de ser transmitido y comprendido, es posible mediante la imagen. La imagen poética es el cuerpo del sentido. Ella puede hacer lograr el desentrañamiento y la expresión del Caos. Es la clave por la cual tenemos conocimiento de lo que nos rebasa y que, de otra manera, no podemos traducir. «La imagen es la misma realidad y lo que alcanzamos de la realidad es la imagen», nos dice. La realidad solo se hace presencia, para el conocimiento, como imagen; por eso concluye: «Si no fuera por eso, el mundo sería intocable e indefinible».<sup>3</sup> Es la cifra en que se codifica la vida. Cada imagen representa la introducción de un orden, una estructura, un asidero en lo irreductible caótico.

No es fortuito que en el sistema poético lezamiano ocupen lugar tan prominente como dos puntos de un arco que enlaza el mundo —«un puente, un gran puente»— la fijeza y lo móvil. Ya en uno de sus primeros poemas publicados, Danae trata de asir el fluir del tiempo como un tejido que lo detiene y lo hace aprehendible, «teje el tiempo dorado por el Nilo».<sup>4</sup> Labor que fija, río que discurre. La poesía es una ardua labor de punto que trata de tangibilizar lo intangible, de tejer en un paño orgánico el hilo movedido del tiempo, de apresar lo que se esfuma: «Ah, que tú escapes en el instante/ en el que ya habías alcanzado tu definición mejor».<sup>5</sup> Escape, acto del movimiento, acción que refleja lo intempestivo del devenir de la vida, del imperio del tiempo que nos fuerza a atrapar sus formas fugaces para moldear un sentido. El poeta se lamenta ante la imposibilidad de captar, en un tiempo tan fugaz, una esencia poética que se manifiesta y que, ante lo trabajoso de verterla en forma comunicable, consume el instante potencial de apresarla, pues ya su discurrir huye hacia nuevas formaciones. Es el eterno dilema del poeta, el artista, entre el sentir y el decir.

En Lezama nada era casual. Nada, indeliberado. Era un ser que estudiaba su ámbito y la trama herencial donde se insertaba para ejercer su peculiar sino. Hombre que se desdoblaba en voluntad de creación, de individuación creativa, había estudiado las distintas cosmogonías y sistemas míticos y curioseaba con cuanto conocimiento aportara hebras a su saber taumatúrgico. La curiosidad cognoscitiva de Lezama era voraz e insaciable, como la de un niño frente a la vidriera de confituras. Desde las escalas pitagóricas hasta los hexagramas chinos; desde el sistema órfico, vadeando por el neoplatonismo de Orígenes, al misterio cristiano profesado. «La simbólica y el esoterismo de la escuela pitagórica, la gnosis alejandrina, la iniciación platónica, han tenido la facultad soberana de elevar todas las emanaciones y segregaciones del hombre, desde comer, dormir y excretar, a la altura de los astros»,<sup>6</sup> apunta, revelando esa conexión entre lo misterioso y lo terrenal, lo sensual y lo metafísico, tan de su gusto desbordado. Todo lo masticaba, digería y sintetizaba en un saber y un hacer personal. Demiurgo que generaba su propio universo poético.

Para Lezama, «la imagen es Naturaleza restituida»,<sup>7</sup> axioma del que podemos colegir que toda imagen es una creación, ya que, aunque traduce, visibiliza la naturaleza, no es propia de ella. Surge del encuentro del sujeto con la Naturaleza. «La imagen es la realidad del mundo invisible».<sup>8</sup> Invisibilidad que radica en ya no estar o aún no ser. Lo ausente reanimado o lo posible convocado. Creación que se realiza mediante una sustitución, es decir, un desplazamiento de una realidad por una ideación o un deslumbramiento que sugiere una construcción mental. El hombre accede a ese espacio abierto, irreductible e infinito mediante el logos. Este no es más que Naturaleza verbalizada. Una suerte de sistema digital limitado con que se aprehende, simboliza y expresa la vastedad inacabable de la vida. «La imagen extrae del enigma una vislumbre», aclara Lezama. Dicha aclaración o revelación, permite «reducir lo sobrenatural a los sentidos transfigurados del hombre».<sup>9</sup> Transfigurados en cuanto necesitan de una disposición, una potenciación especial; en ella radicaría principalmente la diferencia entre el poeta y el no poeta. Así, para la poesis, una imagen es una creación verbal que restituye para nuestro intelecto las señas de la vida, la naturaleza y aun la sobrenaturaleza.

Por ser totalidad, por carecer de una forma y una organización definitivas, del Caos solo podemos tener indicios; no es posible atraparlo, inspeccionarlo, precisarlo como un ente. Es necesario captar las señales, recomponerlas y estructurarlas en imágenes que permitan apresar, por modelación, el Caos. Como sistema paralelo, tangencial, la creación poética, como la vida —siendo eco de ella— va del desconcierto de

la revelación de esencias al concierto organizado que es el texto escrito. Del Caos al sistema. Toda nueva visión poética surge de acometer y demoler una vieja forma de escritura. Vuelve a un estado caótico que engendrará su crisálida. La escritura también pendulea entre el caos y el caos.

Lezama entiende que «transformar lo inorgánico en orgánico»<sup>10</sup> es la función de la escritura. En otras palabras, darle una forma a lo que está en su sustancia esencial. Dar un orden, una estructura que lo haga comprensible. Una sintaxis para estructurar el balbuceo primario. En la creación verbal esto se logra mediante el lenguaje y las diversas imágenes que re-crea. No es casual que una de las rebeldías de la realidad, al tratar de aprehenderla, se evidencie en esas fórmulas tan socorridas y reiteradas, «no tengo palabras para decirlo, no sé explicarlo». La Naturaleza no está hecha de palabras. Las formas de la vida no se corresponden con el medio que tenemos para formularlas. Por tanto, está aquí una de las mayores limitaciones y el más grande desafío que enfrenta el creador por la palabra. El poeta debe estar alerta a esos signos, descubrirlos, relacionarlos y reformularlos para poder conocer, ganar eslabones de sentido en la infinita cadena del ser. «La vida es una red de situaciones indeterminadas, cada coincidencia es algo que quiere hablar a nuestro lado, si lo interpretamos, incorporamos una forma, dominamos una transparencia»,<sup>11</sup> explica Licario a los concurrentes en el metafísico ómnibus de Paradiso. Nótese el uso exacto de términos de la Teoría del Caos, situaciones indeterminadas que se organizan mediante la interpretación humana para dotarlas de la coherencia orgánica del sentido.

Penetrar lo oscuro, organizar lo caótico, dar forma a lo inasible son modos de llegar al misterio y, por tanto, diseñan la tarea de escribir. En la jungla de coincidencias del Caos, el poeta debe asentar un orden. De ellas nos dice Licario: «cuando las interpreto, soy el artífice de un milagro, he dominado el reto informe de la Naturaleza».<sup>12</sup> El poeta como arúspice que hurga en los intersticios de la realidad, encuentra un sentido que debe formular, para luego divulgarlo mediante el verbo. Su modo de hacernos entender lo vasto e inapresable de la existencia es la imagen poética. En el sistema lezamiano, la poesía es la actuación trasmutadora para acceder a la sobrenaturaleza. Ella se evidencia en la imago.

Es este un peculiar concepto dentro del sistema poético lezamiano. Vocablo que en su ambigüedad ya nos muestra lo escurridizo del acto poético. Imago es la forma latina de imagen. Pero hurguemos un tanto. «Insecto que ha experimentado su última metamorfosis y ha alcanzado su desarrollo perfecto».<sup>13</sup> Eso expone el diccionario. Sustituyamos insecto por sentido, verdad, esencia trascendente que nos explica y nos lanza a la

**El Caos, como exceso complejo o complejidad excesiva, resulta tentador para Lezama, para quien todo exceso es una golosina, y lo difícil, la meta verdaderamente reconfortante. Esa oscura e inagotable pradera que convida, el Caos, sobrepasa las posibilidades humanas de percepción.**

búsqueda de un destino; de este modo habremos fijado mejor la intención lezamiana. En respuesta a una pregunta sobre la imagen, responde: «Todos hemos venido dosificando el tiempo y la experiencia para llegar castañeteando a este estado de insecto adulto». <sup>14</sup> Tal constitución que se alcanza tras múltiples y sucesivas mutaciones adquiere el rango de imagen que concreta una madurez del ser, una plenitud de sentido.

Pero además rastreamos el concepto que aparece en otro neoplatónico a su manera, Carl Jung, quien abordó por otra esquina el fenómeno de la sexualidad y el inconsciente, y desarrolló sus conocidos arquetipos. Las estructuras cuajadas representativas de la experiencia humana las denominó *imago*. Estas evidencian los diversos arquetipos. Observamos la reiteración de la referencia a patrones donde se define, se aclara, se vuelve pleno, algún tipo de sentido. Ya hemos dicho que Lezama no hacía nada sin un propósito expreso. De ahí que la *imago* debe ser tenida como la concreción depurada de aspecto de la realidad esencial.

Para el poeta, la imagen cumple un objetivo simbólico y potenciador. La imagen no solo sintetiza las señas representativas de una realidad. Esa misma síntesis la convierte en una semilla fértil de nuevas posibilidades de ser. La imagen se asocia al *potens*, que es la posibilidad de devenir y acontecer de tal imagen. Él la explica como «el sí es posible, la posibilidad infinita que después observamos en el virgo *potens* del catolicismo...». <sup>15</sup> Esto es, toda imagen es una esencia que potencialmente puede generar otra realidad, el *sucedido*, como la denomina el autor. Al estar el universo en eterna ebullición generadora, su estado es el movimiento, la metamorfosis, por lo que para asir sus instantes de definición debemos acudir a las cristalizaciones formales de esos instantes, las imágenes. La imagen, por lo que resume de realidad esencial, no solo nos comunica, sino que nos crea; de ella, múltipara, se generan nuevas significaciones en consonancia con el contexto. El poeta, entre muchos, ponía el ejemplo de Colón, con una imagen fija en la cabeza, un mapa aprendido de alguna memoria perdida, que lo guió en la concreción de una nueva imagen, la circularidad inédita de la tierra. La *imago* anticipa y funda.

En el ámbito poético —entendido aquí en su sentido más amplio de creación por la palabra—, el *potens*

se activa no solo para el escritor, sino también para el lector. Toda pieza literaria no es más que un mundo construido por imágenes. Dada la virtud de estas de generar nuevos sentidos al contacto con nuevas experiencias vitales, las mismas ofrecen a la obra un caudal inagotable de significaciones. Así, toda obra verdaderamente literaria, es decir rica en imágenes, tendrá siempre nuevas posibilidades de lectura. Cada lector, cada época irá descubriendo las mutaciones y enriquecimientos de sus imágenes al encuentro de nuevas realidades. Es lo que sucede con *La Iliada* y *La Odisea*, *La divina comedia*, *Don Quijote*, el teatro de Shakespeare, o *Paradiso*. Así se manifiesta el *potens* como posibilidad de despliegue y renovación de las imágenes para el creador y para ese co-escritor que es el lector. Todo lector sagaz es, en definitiva, un creador. Leer es, en última instancia, volver a escribir, de manera que se pueda desentrañar del mejor modo el sentido que penetró el escritor: siguiendo el arduo proceso de su escritura.

En contados poetas se da ese peculiar trasvase entre vida y poesía que ocurre en Lezama, cuyo sentido vital, según expresión propia, era vivir la literatura o literaturizar la vida. En el poeta existía una coherencia sistemática entre vida y creación. La literatura era un territorio de la existencia. La poesía, una estación del ser. Es de tal modo, que Lezama —quien veía la vida como una preparación para la resurrección— entiende que «la poesía es el anticipo de la resurrección». <sup>16</sup> De manera que las vicisitudes de su existencia, sus incorporaciones intelectuales y su imantación católica se transustancian en un sistema poético que, en él, es además sistema de vida.

La escritura de Lezama dimana en gran medida de la sublimación estética de su incesante búsqueda de la imagen del padre. Su indagación ontológica está determinada, en primer lugar, por la pérdida de esta pieza del Eros filial, y la necesidad de su recuperación. Su padre muere siendo Lezama un niño, cuando aún rasga la epidermis del aprendizaje vital; por tanto, su conocimiento directo de él fue escaso. Su muerte le deja una imagen inacabada y, a la vez, un misterio: completar los atributos de aquella imagen. Es en la distancia, necesariamente establecida por la pérdida física del padre, que la imagen amada redondea su

nitidez. Aquella oscuridad que necesitaba ser aclarada, aquella dificultad del conocer que estimulaba la indagación, se hizo nervio en la disposición interior del joven poeta: indagación cognoscitiva como tensión vital, distanciamiento de lo amado como perspectiva de percibir la imagen y aprehenderla. Lezama nos deja constancia de que «esa ausencia se me hizo hipersensible a la presencia de la imagen».<sup>17</sup>

Este completamiento de la imagen del padre se complejiza al adicionarse el elemento de la fe, por lo que puede establecerse una analogía —algo tan sustantivo en Lezama— con Cristo. La vida de Cristo es una ardua jornada en la búsqueda del Padre. El hijo sabe del padre, pero no lo conoce; da fe de él, pero pocos le creen; necesita morir, dejar de ser sujeto real, trastocarse en imagen para reencontrarse con el Padre y, por el misterio divino, devenir él mismo. Solo mediante su distanciamiento en imagen logra su tarea evangélica.

Los que conocen las fibras del sistema lezamiano no tendrán mayores dificultades en reconocer en este proceso el humus seminal de su poética, donde la imagen, visualización de lo invisible a que nos obliga la imposibilidad del conocimiento directo, mediante el Eros de la Lejanía, hace de núcleo irradiador de significados. Toda imagen presupone una ausencia. El conocimiento en presencia de lo conocido es mera percepción, encuentro de los sentidos. Es en la ausencia de lo percibido que la facultad creadora del hombre reconstruye la presencia en cuerpo de imagen. Es el Eros de la Lejanía el que convoca a la presencia ausente. Poética que propende a desentrañar un enigma, resucitar una ausencia, engendrar un acontecer, configurar un cuerpo inasible, o sea, transfigurar el Caos en imagen.

Mucho asombro causó el climatólogo Edward Lorenz cuando afirmó que, debido a ciertos procesos hasta entonces no del todo aclarados —si es que algo se puede aclarar «del todo»—, el vuelo de una mariposa en América podía originar una tormenta eléctrica en Beijín, alteración que dio en llamarse «efecto mariposa», fundamentado en la ley segunda de la termodinámica y desarrollado posteriormente con amplitud en lo que se ha sistematizado como Teoría del Caos. ¡Cuánto hubiera gozado el Maestro —o estará gozando en otra dimensión— con los chismes implicativos de este sistema! Sobre todo, consciente de que él, por otros medios, había anticipado tal hipótesis mucho antes. Anunciaba el poeta la posibilidad de que un hombre, «al darle la vuelta al conmutador de su cuarto, inaugurase una cascada en el Ontario».<sup>18</sup> Él lo entendía como desenvolvimiento posible de su postulado de la vivencia oblicua, o sea, los hechos no explicados por la relación causal directa. Asombro y misterio de los vericuetos de la revelación poética.

Lezama no llega a este saber de modo estrictamente fortuito; hay en él, resultado de su trasunto vital e intelectual, una voluntad de quebrar lo ordenado, lo establecido, lo determinado. «Trato en mi sistema de destruir la causalidad aristotélica buscando lo incondicionado poético».<sup>19</sup>

Continuador de la cosmovisión griega, de la tradición judeocristiana, acoge la idea de un estado originario, genésico, del que se engendra toda forma, el Caos. No es casual que al grupo que imantara y promoviera lo denominara Orígenes. Grupo creativo, cuya estética se enraizaba en lo hondo primario y fecundador. Su formación espiritual y poética le hacía rechazar la idea de un Universo ordenado como un juguete mecánico, engranado por un determinismo matemático, manipulable y predecible.

### *Paradiso*, realidad virtual

De esta percepción dan fe no solo sus elucubraciones sino, principalmente, su actuación poética, de la cual *Paradiso* es compendio y código. Al describir el contenido de su novela lo resume como «lo muy cercano, el Caos y el Eros de la Lejanía».<sup>20</sup> Lo cual podemos traducir como inclusión de la variopinta manifestación de la vida: lo cercano, lo que se muestra como presencia, el Caos, la infinitud mutante, el Eros de la Lejanía, las ausencias resucitadas. Esto hace obvia su conciencia de adentrarse en un universo, no organizado, único y finito, sino expansible, múltiple y caótico. El reflejo de una sustancia tan irreductible y compleja no puede ser tarea de fórmulas y diagramas; solo una imagen profusa, múltiple, rica en aristas y dimensiones, puede acercarse a este propósito. Es esta convicción la que hace al poeta aclarar: «Mi novela tiene un afán de totalidad, un afán de plenitud: se plantean los problemas esenciales de la relación del hombre y el cosmos».<sup>21</sup>

Esta totalidad con la cual el hombre busca comunicarse constantemente no es otra cosa que el Universo ilimitado, perenne, ignoto, del cual el Caos, ahora nos dicen, no es solo su prístina y embrionaria forma, sino su esencial modo de actuación. Lezama desarrolla un sistema para comprender, descifrar y plasmar poéticamente esa completez que nos excede. El sistema lezamiano se rige por un principio central: el azar concurrente. Este peculiar concepto del autor se refiere a aquellas situaciones indeterminadas por la regularidad de las fuerzas de la vida que confluyen en un instante, produciendo un sentido original. Es el rayo que roza al ave en vuelo y cae a nuestra mesa un succulento plato. Esa maravillosa conjunción de lo inesperado y lo inédito del hecho resultante se constituye en acto generador de poesía. «La poesía prefiere ser la

configuración del azar concurrente»,<sup>22</sup> precisa Lezama. Las fuerzas dispersas, insospechadas, incontrolables del Caos, de momento se amansan y se organizan, concurren en una formación nueva y maravillosa. El elemento caótico que, por sus propias leyes de articulación caprichosa, genera toda maravilla y asimismo la poesía, que halla su propio orden en el poema.

Según Lezama, el azar concurrente se manifiesta por modos peculiares de actividad indeterminada. Él los denomina la *occupatio*, la vivencia oblicua, el súbito y la hipertelia. En ellos ve el creador vías de realización poética. ¿Acaso estos procedimientos, que él descubrió por el inefable camino de la poesía, no corresponden a características del comportamiento caótico del universo y, por tanto, son realidades en su manifestación?

La *occupatio*, para Lezama, es «la total ocupación de un cuerpo».<sup>23</sup> Es una invasión de sustancialidad que desplaza todo vacío. Ella es un factor del Caos. Luego de la chispa original del Big Bang, según unos, o del choque de universos, según otros, el nuestro sigue en un constante proceso de expansión; esto es, de ocupación de espacio y generación de nuevas formas de vida. En la literatura, esto se cumple mediante la presencia avasalladora de la imagen, presencia ideal de una ausencia, capaz de representar, alterar, sustituir y anunciar los datos y hechos de la realidad. La cruz de los cristianos reproduce todas las estaciones del martirio, ocupa los espacios desprovistos de su penar. Los zapatos del muerto, la idea fija de Colón sobre la redondez del mundo, la imagen poética, son presencias esenciales que sustituyen ausencias. La imagen opera básicamente como resultado de llenar un vacío, por ocupación de una ausencia.

Esto conecta también con el *potens*. La imagen no solo ocupa un espacio dejado, sino también uno por llenar. Por ser el universo inagotable e impredecible, la imagen siempre será una reverberación de la existencia más compleja y verdadera, por ende tan fidedigna como cualquier presencia manifiesta. Esto justifica el presupuesto del Maestro de que la imagen puede engendrar el sucedido, ya que como visualización de una certeza ausente, por la lógica —no la escasa y limitada del hombre sino la inmensurable y autogeneradora de la realidad—, en otra dimensión tal imagen es presencia. Lo virtual se torna corporeidad.

En *Paradiso*, la *occupatio* se cumple principalmente a través de la saturación del acontecer novelado por la imagen del coronel Cemí. Esta imagen es aguijón que dicta la búsqueda cognoscitiva de José Cemí y determina sus pasos en la vida. La fuerza generadora de esta imagen es tal que puede clonarse en imágenes alternas —círculos de analogías, individuos que buscan su arquetipo, formas que representan a la idea—, como

las del tío Alberto, el amigo Fronesis, el tutor Licario. O sea, hay una *occupatio* de arquetipos humanos que transfieren un sentido, bien sea de iniciación en la vida o en la poesía. Hay siempre en la trama una imagen amada incitando a la búsqueda espiritual mediante el Eros de la Lejanía. Imagen múltiple y única que se posesiona del ser Cemí para darle un sentido ontológico. Otra imagen poderosísima es la matriarcal, que se desovilla a través de la bisabuela Munda, la abuela Augusta y la madre Rialta; el ámbito materno como protección, sostén, humus afectivo y espuela hacia el cumplimiento de lo difícil iluminador.

El segundo modo de realización poética, la vivencia oblicua se sustenta en la inoperancia del determinismo mecánico. La determinación causal de nuestra lógica no tiene plaza fija en la complejidad creativa del universo. Él se realiza como autonomía que no se atiene estrictamente a los caminos trillados de las reglas de causalidad. El tejido de la realidad es un diálogo entre orden y desorden, donde toman parte procesos como la autorganización, la retroacción y el azar organizador, de manera que lo casual y aleatorio puede devenir causal y fundamental. Esto explica que el vuelo de una mariposa o el simple accionar del interruptor de la luz por cualquier hijo de vecino desate una cascada en Ontario, lo que Lezama achaca a la vivencia oblicua. El autor lo ilustra con la muerte del caballo de San Jorge al lancear este al dragón. No existe una concatenación directa causa-efecto entre acto y resultado. Son situaciones, a su decir, donde «no existe una relación causal sino incondicionada».<sup>24</sup>

En la novela, el ejemplo más sustancioso de vivencia oblicua es la relación Cemí-Licario. Al presentir la muerte, el Coronel apela a la única persona a su alcance, para no estar solo en el momento de atravesar el umbral del Gran Misterio; entrega su perdón a Licario, lo ioniza con un sentido por acometer. Pero la lógica no se cumple como podríamos esperar: Licario no parte en busca del heredero para iniciarlo en el tejido del destino. Será Cemí, cuando ha roto el velo de la curiosidad, en el momento propicio en que las ansias dilatadas lo lanzan a la búsqueda de la sobrenaturaleza, el que salga por Licario. Con este no solo completará la imagen quebrada, sino que adquirirá nuevas vibraciones para adentrarse en lo incógnito. En la muerte de Licario, Cemí redimirá la solitaria muerte del padre y evitará que se quiebre el hilo de Ariadna que se viene desovillando en el tiempo, y que lleva a ese oscuro que tiene que ser aclarado y sin el cual la aventura del vivir perdería su hálito, el conocer. Deviene Cemí fruto y semilla, realidad y posibilidad.

Otro modo poético que se deriva del rompimiento de la línea de causalidades es el súbito. Es el despliegue de actos o acciones paralelas, a primera vista inconexos,

con un efecto coincidente. En su poesía es asociación incondicionada de sentidos. Es la coincidencia iluminadora. Lezama lo resume como «lo incondicionado actuando sobre la causalidad».<sup>25</sup> Un acontecimiento casual que intersecciona el hilo de causas y brinda una claridad inusitada. Él lo ilustra con las concomitancias, en alemán, entre las palabras pájaro (Vogel), jaula (Vogelbaner) y acto sexual (Vogelton), de modo que este se resimboliza por el pájaro entrando a la jaula. Diferente a la *occupatio* —de la que, nos dice, es su opuesto—, el súbito no ocupa el espacio de una presencia ausente, sino que revela nuevos significados de esa presencia, pues este «penetra en la acumulación de sus casualidades con la suficiente energía para hacer y apoderarse de su totalidad en una fulguración».<sup>26</sup> Esto es el súbito, fulguración inesperada de sentido, Arquímedes saltando de la bañera —¡Eureka!—, pues se le ha revelado la ecuación del peso específico; es Percival Lowell que halla otro planeta inquietado por las perturbaciones en órbita de Urano. El súbito, pájaro que entra en la jaula de condicionantes provocando nuevos deslumbramientos y, por tanto, otros significados.

Del súbito, ese pronto revelador, sonrisa del azar con que nos brinda ciertas claves el misterio, tengamos solo dos muestras, pletóricas de poeticidad. En el capítulo VII, los niños juegan a los yaquis con Rialta; ella lanza la pelota y progresa en la escala aritmética; las lozas del piso se sintonizan con las miradas que sobre ellas convergen, se animan y, de pronto, espejean en el fluir del tiempo; una imagen relumbra desde las oscuras piezas: la del Coronel Cemí, icono que clama a un devenir. En otro momento, la imagen cumple su esencia seminal gracias a otra asociación azarosa. El padre muestra a Cemí las ilustraciones de un libro y aprovecha para propiciarle ciertas definiciones; así, en un instante le enseña qué es un amolador y qué un bachiller; pero, por una irregularidad en la atención del niño, este mira en cada caso la lámina correspondiente al otro concepto, de manera que por esta indeseada aleatoriedad, el niño logra un metafórico concepto de bachiller: «Un bachiller es una rueda que lanza chispas, que a medida que la rueda va alcanzando más velocidad, las chispas se multiplican hasta aclarar la noche».<sup>27</sup> He aquí el Caos como soplo de poesía, ¿no será el súbito, otro nombre para la inspiración? Lezama sabía más de lo que decía.

El cuarto modo de actuación poética es la hipertelia. Esta se cumple tenazmente en la vida, con mayor asiduidad de la que nuestros ojos —miopes por la costumbre de las regularidades deterministas— nos dejan percibir. Así, el Universo caótico, cuyo fin es ser, por su complejidad, su impredecibilidad y su inexhaustibilidad, transgrede toda teleología; o sea,

posibilita toda otra finalidad, quiebra la coyunda de un fin predestinado y desata inmensas potencialidades. De él podemos decir que su fin está en su principio: ser Caos. Teleología del excederse, del sobrepasarse.

Tengamos por caso los agujeros negros, que concentran tan vasta cantidad de energía, que no solo no la dejan escapar, sino que atraen todo lo que se mueve en su cercanía. O la alteración denominada «del centésimo mono». ¿Cómo puede ser posible que al congregarse uno a uno los monos con una determinada conducta, alcanzada cierta cifra, se produzca un cambio de actitud en otro grupo de monos, a cientos de millas de distancia, que reproducen el comportamiento del primer grupo? ¿Será esta la cantidad hechizada de Lezama? Las peripecias humanas no escapan a la hipertelia. El cristianismo, al principio perseguido por los romanos como elemento destabilizador, luego sirvió para cohesionar y rehabilitar el Imperio. Bartolomé de las Casas, pide la entrada de negros, por fuertes, para suavizar los sufrimientos de los indios, y abre una avenida de sufrimientos inenarrables con la trata de esclavos en América. También por la observación y el conocimiento de las reacciones humanas «gracias» a los tormentos sufridos por millones de seres en los campos de concentración, hoy sabemos mucho más sobre lo que es capaz de soportar el ser humano en las condiciones más difíciles y abyectas. El sinsentido busca el sentido; la sinrazón encuentra su razón.

La hipertelia se realiza puntualmente en Paradiso, pues al parecer Lezama se propuso transgredir todos los fines posibles. Así, el encuentro del Coronel con Licario va más allá de la mera compañía y tórnase una pértiga que saltará el espacio de un vacío, para rendir en el futuro una continuidad. La participación de Cemí en la tångana estudiantil rebasa el entorno del heroísmo juvenil y deviene impulsión hacia un modo de ser en lo difícil, evangelizado tras memorable conversación con la madre —en el capítulo IX— donde esta lo anima a la asunción del peligro que lleva a la epifanía. La amistad entre Cemí y Licario, que sobrepasa el afecto y la comunión para transformarse en agujijón que hace apurar el paso en el conocimiento de los senderos que conducen a la sobrenaturaleza. En definitiva, la novela toda es una hipertelia que excede los cánones del género y abre, por su transgresión, un inédito destino a la forma de novelar, como trama complejísima, donde la tradición halla futuridad y la obra se constituye en fuente de las aguas confluyentes de la cultura, aorta vivísima de la palabra, lujosa sala de juegos de la imaginación, manigua suculenta de la poesía, laberinto oceánico del conocer.

El Caos, como exceso complejo o complejidad excesiva, resulta tentador para Lezama, para quien todo exceso es una golosina, y lo difícil, la meta

**Toda obra verdaderamente literaria, es decir rica en imágenes, tendrá siempre nuevas posibilidades de lectura. Cada lector, cada época irá descubriendo las mutaciones y enriquecimientos de sus imágenes al encuentro de nuevas realidades.**

verdaderamente reconfortante. Esa oscura e inagotable pradera que convida, el Caos, sobrepasa las posibilidades humanas de percepción. Para comprenderlo —del latín *comprehendere*, asir, apoderarse—, tenemos que apelar a esa facultad cuasi-divina y adivinatoria que es la imaginación —capacidad de crear imágenes—, que en Lezama era feracísima. Bien aclaraba él: «Mi único carruaje es la imaginación».<sup>28</sup>

La imaginación se acepta comúnmente como divagación de la mente que vuela por zonas irreconocibles en la coordenadas donde nos deslizamos. Para Lezama, la imaginación es básicamente la potencialidad de generar imágenes. Tanto las que reeditan una ausencia, como las que adivinan una presencia probable dentro del inabarcable feudo del Caos. Cuando él se sujeta al cabo de Tertuliano y defiende lo creíble porque es increíble y lo cierto porque es imposible, lo hace en la conciencia de que lo increíble y lo imposible son solo categorías humanas, redes excesivamente estrechas para aprehender un universo que no se achica para dejarse atrapar, sino que, hasta hoy, se dilata perennemente hacia las riberas del todo posible. Lo imposible únicamente expresa la incapacidad de ese ser finito y minúsculo —el hombre— para entender lo absoluto. En el Caos no existe el imposible, lo pasado, la nada. Existe solo lo posible, lo permanente, lo inacabable, por lo que la imaginación es evocación y adivinación de toda existencia posible. En lo infinito acontece lo infinito; en el todo, cabe todo. De modo que, para el Maestro, la imaginación no es argucia estratégica del clown, cuyo auditorio ya no ríe. En él es una alteridad de lo visible, una sustanciación de lo posible, porque en verdad todo es. En este sentido lo atisba Fronesis en Cemí: «En él lo que no estaba, estaba; lo invisible ocupaba el primer plano de lo visible, convirtiéndose en un visible de una vertiginosa posibilidad».<sup>29</sup> Cemí acomete un afán de totalidad, de integrar lo posible a lo palpable; así la imagen es más plena que lo visible, pues lo enriquece con una inundación de lo ausente, esto es, lo potencial por infinitud.

Ya que en la realidad caótica todo es posible, siendo la imaginación el trasbordador de acceso a ese todo, Lezama, argonauta de lo posible imaginario, apela a

ella para construir en su novela una realidad virtual. Por eso se desentiende de la quisquilla cartesiana del rigor factual, de la exactitud de los datos. Él concibe tribus que no aparecen en los diccionarios, escultores que no han sido vistos, frases en francés o latín que no tienen realidad lingüística en dichos idiomas, sucesos históricos no avalados por la Historia. El sabe que ello es concebible como imagen, proyección de la potencialidad genésica infinita del Caos.

Hay también ciertos pasajes que parecen desasidos de toda realidad, meras divagaciones cerebrales o delirios oníricos. Tales son el descenso del Coronel al reino de Perséfone durante su estancia en México, en el capítulo II; o el extraordinario *peep-show* que presencia Andrés Olaya en la casa del Sr. Michelena, en el capítulo III; o la deslumbrante aventura, entre la noche y la luz, que acontece a Cemí en el último capítulo. Parecen desasidos de toda realidad; pero este absurdo lo es únicamente porque esos asuntos evaden la simple comprensión desde una lógica ortodoxa. No resulta incomprendible porque carezca de sentido, sino por sobreabundancia de él. El Caos es sobreabundancia, o sea, todo lo que es cierto porque es imposible. Imposible solo como incapacidad de nuestra percepción lógica, no en la realidad total e infinita.

Lo excesivo es el prisma de lo que nos excede. En otras palabras, solo por el exceso se puede alcanzar la sobrenaturaleza, la realidad potencial, el misterio que rebasa nuestro conocimiento, nuestro razonamiento, el universo que se desriza como Caos. La sobreabundancia implica la potenciación de la sensualidad. La exacerbación de esta conduce al desborde de lo sentido; o sea, a su expansión. Sin prolijar la capacidad de nuestros sentidos no podemos acceder a lo que excede su umbral. Es aquí —en opinión del autor de este acercamiento— donde hay que buscar las coordenadas del llamado barroco lezamiano; no es horror al vacío, sino al límite, lo evidente, lo simple, y lo predecible. Es intención desbordada de acercarse a la plétora del Caos.

Tal vez de aquí la acusación de oscura y confusa que ha sobrevolado persistentemente la obra de Lezama. Esa oscuridad, pensamos, dimana de la no correspondencia entre el método de intelección con que se han acercado a la obra quienes así opinan, y el método de creación asumido por el autor. Ya se ha

dicho que no se puede entender una realidad compleja, expansiva y azarosa con ojos reticulados por el razonar trillado o el modo de leer tradicional. El poeta alegaba: «ni las cosas oscuras lo son tanto como para darnos horror, ni las claras tan evidentes para hacernos dormir tranquilos. Pero esto de oscuridad y claridad ya me va pareciendo trasnochado. Lo que cuenta es lo que Pascal llamó los pensées d'arriere. Es decir, el eterno reverso enigmático».<sup>30</sup> En la obra de Lezama, el humor, la paradoja, las analogías y arquetipos, los mitos, la metáfora elaborada, la expresión más tangencial, el apoyo en los símbolos culturales como elementos para conformar imágenes se van agregando en una sintaxis peculiar que, una vez que el lector se instala en esa latitud, se diluye la dificultad. El autor lo expresa, en un exabrupto de cansancio: «Mi sistema poético se desenvuelve, como es lógico pensar, dentro de la historia de la cultura y de la imagen, no dentro de un frenesí energuménico».<sup>31</sup> En última instancia, debemos tener presente que hay ciertas experiencias vitales, en general, y estéticas, en particular, que se aceptan sin racionalizarlas. La llegada de un hijo, la fe en un absoluto superior, el encanto del ocaso o de la noche estrellada, se viven, sin mayor explicación. El poeta lo fundamentaba en tres sentencias de autores admirados: «La caridad todo lo cree», San Pablo; «Lo imposible creíble», Vico, y «Lo máximo se entiende incomprensiblemente», Nicolás de Cusa.

Es, precisamente, por la impulsión a la sobreabundancia que el lenguaje, elemento medular del sistema lezamiano, se desplaza en otra funcionalidad. No es ya la vehicular del común de los escritores; nada de clave morse para enviar mensajes navideños. El lenguaje es un suprasentido a donde fluyen y donde se cumplen los demás sentidos, ya henchidos. La palabra es el eco de una visión o de una intuición, imagen ella misma por donde todo es articulado para el hombre. Las cosas, para ser del hombre, pasan por el lenguaje. Lenguaje: molino que amansa y socializa las cosas para que las asimile el ser humano. De estos pequeños espejos se forman nuevas sombras y luces de la realidad. De hecho, el Eros de la Lejanía, esa fascinación por reconstituir la imagen de lo ausente, se cumple siempre en el acto de nombrar: distanciamiento del acto y del ente mediante la palabra. Distanciamiento que es un reencuentro, un resucitar para redimirlo eternamente en el verbo. Transustanciación donde la carne se vuelve espíritu, y este a su vez cuerpo; donde lo común se eleva a lo sagrado, a lo mítico. El verbo crea la sobrenaturaleza, es ya sobrenaturaleza.

Lezama había desarrollado la sensualidad del verbo. Él disfrutaba con la inflamación semántica de las palabras, con las sintaxis más densas, no el discurso lineal, sino el elíptico. En el Poeta, el verdadero camino

siempre es el más arduo, ascensión fatigosa y pletórica del mulo en la espiral del todo. No se va directo al punto, se desechan los atajos y se gira en torno a él para invocarlo en la lejanía. Su flecha es un bumerán: solo a la vuelta alcanza la diana.

Esta circularidad, geometría en que se dibuja el Caos y figura preferida de los barrocos, no solo se realiza en las circunvoluciones de la palabra al acometer una imagen, sino también en otros constituyentes de la novela. Digamos, su estructura significativa. Paradiso transcurre entre dos oscuridades que buscan su iluminación. Se abre cuando, en la medianoche, el pequeño Cemí se debate agónico por alcanzar la armonía de la respiración, el ritmo equilibrado entre el oxígeno que sus alveolos absorben y el que deben devolver a su medio. Esto solo lo consigue, tras ardua faena, en el claror del nuevo día. Al término de la novela, el sentido cumple su ciclo cuando Cemí recibe la palabra perdida, la contraseña que abre el paso a un misterio, la imagen por el Eros de la Lejanía del padre, al cruzarse con Licario que rinde su elipsis para adentrarse en la oscuridad de la sobrenaturaleza, dejándole un ovillo que Cemí debe seguir. La serpiente del ser muerde su cola, se cierra un círculo que, en algún momento se abrirá a una nueva circularidad.

Con este ciclo, cumple Cemí su vuelta a los orígenes, vocablo tan amado por Lezama, estado germinal, de sustanciosa fecundidad. Vuelta a los orígenes, vuelta a la oscuridad, no como ausencia de luz, sino como humus de las formas que esperan el instante en que han de revelarse en luz. De modo que todo origen es una oscura densidad de luz: claustro materno, muerte, black hole, Caos. Lo verdaderamente agónico estalla siempre en una epifanía. Siempre la vida reposa, oculta sus formas insospechadas, como un niño travieso, en esa «oscura pradera que convida». Divisa capital lezamiana.

Realízase también el diseño circular en la búsqueda de la alteridad, mundo de las analogías y los arquetipos, en la refracción especular. En la novela, cada personaje está también en el otro, es el otro. No es fortuito que Lezama apele a Narciso y a los espejos como metáforas de su cosmovisión. Narciso, el que ansía ser otro, el que necesita separarse de su ser, mediante su reflejo en el agua, para ser pleno. En el agua funda su imagen y tramita el Eros de la Lejanía, que lo vuelve deseado, amado. Narciso ama en él al otro, el que se descubre en imagen distante y, en el otro, a sí mismo. Solo alejándose de su propio ser puede amarlo. Se verifica lo dialógico, que es intrínseco a lo complejo. Como sentencia Rialta-Lezama, «el placer, que es para mí un momento en la claridad, presupone el diálogo».<sup>32</sup> Solo a partir de lo dual se establece la completez.

Por su parte, los espejos son el ámbito donde nos transformamos en imagen. Todo espejo es luz enjaulada.

Allí se agazapa ella para saltar a descubrirnos lo que no entendemos. El espejo es la maquinaria de la otredad. Nos descubre y nos multiplica. Solo con el espejo me percató de los dos que soy. Concilio el diálogo. Armonizo las diferencias. Entiendo los opuestos. Esa izquierda es mi derecha. Mi derecha, su izquierda. Son proyecciones de un mismo ser múltiple y dividido, solo rescatado por el espejo. El espejo es un símil del poeta. Aquel también construye imágenes. Por su apertura de luz, entramos en otra dimensión. El espejo, como el poeta, disuelve una oscuridad, nos devuelve a la integridad.

En la novela, este diseño rotatorio se ejecuta en varias series de correlaciones o analogías: la abuela Munda es correlato de la abuela Augusta, tal como la madre Augusta lo es de la madre Rialta; los amigos Alberto Olaya y el Coronel Cemí son símiles de los amigos Fronesis y Jose Cemí; la familia Olaya es un similar de la familia Cemí. Diseño pitagórico, en el que solo mediante el dinamismo del dos —que implica dicha, diferenciación, análogo, antítesis y sombra, según el propio Cemí—, puede realizarse esa unidad que es la imagen. Así, la trama novelesca es un gran juego de espejos.

En su ensayo «Dignidad de la poesía», de plena luz solar para los propósitos de esta acometida a Paradiso, Lezama trata de enhebrar la correspondencia entre creación y actuación. Con regocijado asombro, valora ciertos actos donde se rompe la clásica causalidad, como el caballo etrusco que trae al visitante y que sobrepasa su cometido al golpear la puerta para anunciar al recién-traído. Entonces se pregunta: «¿Está en la raíz del acto del ethos el Caos?», para a seguidas responderse: «En la poiesis se enraíza el acto primigenio, pero de una manera hipertélica»,<sup>33</sup> o sea, el acto generador, creador, siempre como el resultado de un desbordamiento del fin primario. De modo que, para Lezama, la poesía es no solo imagen, sino también posibilidad. Imagen que por su esencia arquetípica deviene posibilidad. En este acto creador, el poeta viene a ser «el guardián de la sustancia de lo inexistente como posibliter», función que cumple mediante la plasmación de imágenes que son «proporción y nueva causalidad entre el hombre y lo desconocido».<sup>34</sup> Quizás el azar concurrente lezamiano, o azar reordenador de los teóricos del Caos, haya brindado al Poeta las llaves a la Orplid del conocimiento complejo, de la claridad en lo oscuro, la facilidad en lo difícil, la unidad en lo múltiple.

Ahora, filósofos, científicos y académicos parecen concordar en la necesidad de abordar la realidad desechando el reduccionismo, la simplificación y el determinismo mecanicista; abogan por lo que ha dado en llamarse el pensamiento complejo. Un universo tan vasto y tendiente a procesos de desorden

incondicionado no puede comprenderse desde una mente instalada en esquemas preconcebidos. Ya Lezama había enarbolado su heráldica de que: «Solo lo difícil es estimulante; solo la resistencia que nos reta, es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento»,<sup>35</sup> que lo guió en ese acto poético que fue su vida íntegra.

La poética de Lezama es densa, expansiva, de una oscura luminosidad, sin aparantes asideros en la lógica reconocible, reflejo de una realidad tan excesiva, que intuimos, más que conocemos, únicamente por la punta del hocico con que nos husmea el rostro. Lo demás, si no silencio, al menos es misterio insondable. Lezama sabía que el misterio solo se aclara mediante otros caminos que el de la razón común. El escribir para desentrañar un misterio tiende a convertirse en el misterio de una escritura.

Lezama reconocía que el ámbito donde se cumplen los destinos del poeta es la terateia, dimensión a la que se accede por la virtud milagrosa de las palabras. Alcanzar esa sobrenaturaleza viene a ser para el poeta lo mismo que lograr el nirvana o la revelación para el místico; penetrar la cifra hechizada, la realidad de la maravilla. Para que el poeta alcance la terateia se le hace necesaria la fe creadora.

El Maestro entendía que era la fe la que capacitaba al hombre para sustanciar lo invisible. Pero ¿por qué es posible la fe? Si el hombre estuviera convencido de que el mundo es finito, perecedero, determinado y organizado como un juego de cubos, sentiría una angustiosa seguridad en su futilidad para romper el designio establecido, y para nada necesitaría del misterio. Esperanza, imaginación y fe no tendrían acogida en su alma. Precisamente por ser el universo como es, inacabable, irreductible, insospechado; es decir, caos oscuramente luminoso y fecundo, estas que hemos enunciado anteriormente no son solo palabras, sino necesidades existenciales del hombre. De esto estaba convencido Lezama, quien dejó constancia de fe en esa imago mundi que es Paradiso.

## Notas

1. La Santa Biblia, versión de Casiodoro de Reina, Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tennessee, p. 5.
2. Todas las citas en este párrafo provienen de Carmen Berenguer Hernández y Víctor Fowler Calzada, José Lezama Lima, Diccionario de Citas. Editora Abril, La Habana, 2000, p. 108-9.
3. *Ibidem*, p. 74.
4. José Lezama Lima, *Poesía completa*, Aguilar, Madrid, 1988, t. 1, p. 11.
5. *Ibidem*, p. 19.

6. José Lezama Lima, «Fascinación de la memoria», Textos inéditos de José Lezama Lima, Letras Cubanas, La Habana, 1993, p. 218.
7. Varios, Recopilación de textos sobre José Lezama Lima, Serie Valoración Múltiple, Casa de las Américas, La Habana, 1970, p. 63.
8. *Ibidem*, p. 57.
9. Carmen Berenguer Hernández y Víctor Fowler Calzada, *ob. cit.*, p. 74.
10. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 21.
11. José Lezama Lima, *Paradiso*, Edición Crítica, Madrid, 1988, p. 412.
12. *Ibidem*, p. 412.
13. Diccionario Vox, Enciclopedia Encarta, Microsoft, 1999.
14. Félix Guerra, Para leer debajo de un sicomoro (Entrevistas con José Lezama Lima), Letras Cubanas, La Habana, 1998, p. 124. (Subrayado mío).
15. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 59.
16. Fernando Martínez Laínez, Palabra cubana. Citado por Carmen Berenguer Hernández y Víctor Fowler Calzada, *ob. cit.*, p. 119.
17. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 12.
18. *Ibidem*.
19. *Ibidem*, p. 61.
20. *Ibidem*, p. 20.
21. *Ibidem*, p. 27.
22. Carmen Berenguer Hernández y Víctor Fowler Calzada, *ob. cit.*, p. 17.
23. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 61.
24. *Ibidem*, p. 62.
25. Carmen Berenguer Hernández y Víctor Fowler Calzada, *ob. cit.*, p. 132.
26. *Ibidem*.
27. José Lezama Lima, *Paradiso*, *ob. cit.*, p. 136.
28. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 30.
29. José Lezama Lima, *Paradiso*, *ob. cit.*, p. 325.
30. Varios, Recopilación de textos..., *ob. cit.*, p. 56.
31. *Ibidem*, p. 61.
32. José Lezama Lima, *Paradiso*, *ob. cit.*, p. 35.
33. José Lezama Lima, «Dignidad de la poesía», *Confluencias*, Letras Cubanas, La Habana, 1988, p. 347.
34. *Ibidem*, p. 347.
35. José Lezama Lima, «La expresión americana», *Confluencias*, *ob. cit.*, p. 213.

©  2002.

# Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo

Ovidio D'Angelo

Psicólogo y sociólogo. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

El descamino, las veredas y el seguro guía.  
Dante Allighieri  
(La Divina Comedia-Infierno. «Proemio general»)

**A**l filo del nuevo milenio, Cuba se enfrenta a múltiples retos. Remontados, en cierta medida, los momentos más críticos del llamado Período especial, nuevos eventos en lo nacional e internacional y en lo económico y político anticipan las dificultades y posibilidades para nuevos derroteros de desarrollo sostenible y de progreso social, como cursos alternativos del proyecto revolucionario del 1959. Todo esto en el contexto de esquemas conceptuales neoliberales, de relaciones de fuerza y políticas hegemónicas por parte de poderosos países e instituciones internacionales.

Múltiples son las consecuencias, traumáticas en todos los planos de la vida social, de la crisis de los 90. Continuidad y rupturas han estado en el centro de las vivencias, la experiencia y la acción de supervivencia en estos años. Nuevas representaciones colectivas de

diferente signo han surgido en el seno de la sociedad cubana; nuevas relaciones —unas positivas y otras, a veces, distorsionadoras o limitantes del desarrollo económico y social— como consecuencia de las situaciones cotidianas creadas, o de la parcialidad de algunas políticas. De igual manera que una concepción socioeconómica oficial se ha impuesto por la necesidad, una subjetividad social emergente, con rasgos propios del momento, caracteriza la situación cubana del presente; ambas, en sus contradicciones y virtudes, abiertas a la reinterpretación y construcción de los nuevos sucesos por venir.

Por otra parte, un nuevo paradigma de las ciencias, incluidas las sociales, se viene conformando en los últimos tiempos: el de la complejidad. Nuevas elaboraciones que expresan las relaciones múltiples y diversas del entramado social, en un contexto de racionalidad e incertidumbre combinados, cristalizan como visión universal de los fenómenos interconectados, en sus cursos a veces sorprendentes y, en parte, impredecibles.

En el caso de Cuba, con acosos y peligros, incomprendimientos, orgullos y retos, el camino imaginario

---

Mención especial en el Premio Temas de Ensayo 2001, modalidad de Ciencias sociales.

de la felicidad queda abierto en la dimensión de lo posible. La sociedad compleja —es decir, la que realmente existe y necesita ser interpretada en toda la diversidad de sus fenómenos—, impone nuevos derroteros. No se puede actuar en una de sus dimensiones sin alterar el conjunto; no es posible enfrentar parcialmente un problema sin que surjan otros. La sociedad compleja requiere del papel protagónico de sus actores sociales diversos, de la concertación de los intereses individuales y colectivos —grupales, institucionales, nacionales—, de la conformación de una identidad nacional a la vez múltiple y esencial, de nuevas formas de participación y acción social.

Se impone el tránsito a la madurez de la sociedad, dirigida hacia su autodesarrollo; es decir, hacia la autonomía integradora, ejercida por todos sus actores sociales, decisores y responsables, como constructores del conjunto social y de su propio futuro. La sociedad instituida —sus estructuras, instituciones e ideas sistematizadas— constituye el polo más visible de ese conjunto, que necesita incorporar las experiencias y vivencias de la cotidianidad en una construcción amplia, diversa e integradora, de la subjetividad social como entorno instituyente y determinante, en el que cobra vida real y adquiere sus dimensiones más delicadas la política social.<sup>1</sup>

Por tanto, el reto fundamental pasa por el desarrollo de la «autonomía integradora en la praxis social» —al decir de Antonio Gramsci—, como conciencia plena de los riesgos y contradicciones, como develación sistemática y crítica, y como postura creativa en la construcción de los futuros posibles.

Desde y más allá de la posmodernidad, superados en parte sus excesos, una nueva utopía aún puede ser movilizadora; quizás construcción simbiótica de visiones realistas y futuristas, de imaginación y conciencia de la experiencia, de ideal de liberación, justicia social, progreso y felicidad. La nueva sociedad está por construir. Solo sus primeros cimientos, necesitados de recolocación y dispersos aquí y allá, esperan por el valor, la sensatez, la sensibilidad y la inteligencia colectivos. La situación social emergente tiene ante sí, en la Cuba de hoy, potencialidades y riesgos, bondades y peligros, que requieren ser evaluados y consensuados para el trazado de los nuevos caminos.

## La crisis de los 90 y el contexto del nuevo milenio

Para no llegar a lugares comunes, baste decir que la caída del bloque socialista constituyó, en lo económico y político, un extraordinario punto de bifurcación

universal con impactos profundos en la sociedad cubana, al crear, junto a otros factores externos e internos, una situación cismática y casi irreversible en los 90. Sin embargo, a fines de la década y a contrapelo de las hegemonías internacionales, se ha mantenido en el país —con las virtudes y limitaciones de las trincheras de resistencia— un sistema social esencialmente no capitalista, con bases populares y logros en determinadas esferas sociales, no exento de contradicciones y de incertidumbres para el porvenir; pero que sienta sobre dimensiones propias e ineludibles cualquier reflexión sobre las perspectivas de desarrollo económico y social.

En un entorno universal de globalización y predominio de estrategias neoliberales, en el que sobresalen, por excepción, otras experiencias socialistas asiáticas con tradiciones propias, el espacio económico y político cubano presenta a los expectadores tantas admiraciones y simpatías como dudas y reproches. La discordia esencial entre el pequeño país y la mayor potencia del mundo, lejos de atenuarse en estos años, se mantiene y profundiza, levantando barreras casi imposibles de entendimiento. La propia hostilidad irracional de la gran potencia hacia el país alimenta, de una parte, apertura y búsquedas de socios económicos y políticos en otras dimensiones del planeta y, de otra, contribuye a la propia centralización y control defensivos, cuyos excesos se critican.

Si los 90 constituyeron el período de declive general y posterior recuperación parcial de la sociedad cubana, con huellas de profundas transformaciones en los estilos de vida y la psicología social de los cubanos, nuevos sucesos de fin e inicio de milenios colocan sobre otros parámetros las bases de la reconfiguración de la identidad nacional, aun no exenta de contradicciones. Luego de las medidas urgentes de carácter económico de 1992 —tales como la circulación de la doble moneda, la autorización amplia del trabajo por cuenta propia, los mercados agropecuarios, la inversión extranjera o mixta, y otras—, se logró poner en funcionamiento la maquinaria socioeconómica imprescindible para enfrentar mínimamente las nuevas y difíciles condiciones creadas.

En el plano de expresión de la moral social, la lenta gradualidad institucional de la renovación de valores y la distancia con que, a nuestro juicio, ella ha operado respecto a los requerimientos de la dinámica social de la vida cotidiana en las últimas décadas, pudo dar lugar a la generación de deformaciones valorativas (justificaciones de comportamientos «inmorales», ilegales, etc.) o la construcción de nuevas escalas de valores distanciadas o invertidas de las socialmente proclamadas, que no siempre se ajustan a las nuevas

circunstancias o no son tenidas en cuenta de manera suficiente en la política social.

Este podría ser el caso de la «readecuación» de la subjetividad del cubano en los momentos presentes, que se ha ido canalizando de diferentes formas ante la crisis de los 90 y el deterioro de las condiciones materiales y espirituales de vida que ella implicó, y que ha provocado la formación de direcciones espontáneas de comportamientos sociales de supervivencia. Estos expresan importantes replanteamientos de proyectos de vida personales, familiares y grupales, no siempre realizados de manera coherente y, muchas veces, como respuesta reactiva o defensiva, con inversión o inadecuación de valores. Parte de estos fenómenos se han venido incubando a lo largo de muchos años. No se trata de que entre los años 60 y los 80 no se manifestaran múltiples fenómenos positivos de avance de la conciencia social, sino de que también aquellas manifestaciones pueden haber afectado la dirección del proceso de construcción positiva de la subjetividad social.<sup>2</sup>

Por ejemplo, el hecho de que se manifestara en todas las instituciones del sistema de socialización (y más específicamente en las instituciones de la educación) una tendencia hacia la reproducción, el formalismo y el esquematismo; una posición en general acrítica, y una muy fuerte tendencia a la evaluación normativa excesivamente polarizada y poco matizada de los comportamientos sociales —como se constata en investigaciones de diversos autores—,<sup>3</sup> podría haber influido socialmente en una formación de valores algo contradictoria, menos sólida y estable que lo imaginado y deseado.

Diversos resultados de investigaciones muestran, por otra parte, algunos de los impactos del Período especial temprano en la subjetividad social, en distintos sectores sociales:

- Predominio de individualismo e inmediatez.
- Debilitamiento del valor trabajo en sus manifestaciones estatales.
- Debilitamiento de valores morales.
- Debilitamiento del valor nacional.
- Devaluación de empleo calificado y el papel de la educación.
- Exaltación del consumismo.<sup>4</sup>

Los resultados de otras investigaciones sociales más recientes muestran ese cuadro general contradictorio; así por ejemplo:

Existe entre los jóvenes un generalizado consenso acerca del escaso papel actual de la educación como fuente de bienestar económico y, por otro lado, la conservación del interés de la mayoría por concluir o continuar estudios, en un marco caracterizado por una fuerte insatisfacción por esa pérdida de significado [unida a la] falta de una adecuada

remuneración salarial en correspondencia con la calificación; necesidades materiales en la familia y en los/as propios/as jóvenes; reducción del número de carreras a disposición de la juventud e insuficiente capacidad de empleos acordes a los estudios realizados.<sup>5</sup>

Asimismo,

dada la tendencia al desinterés de una parte considerable de los/as jóvenes por entrar o permanecer en los espacios formales del sistema laboral de manera estable si no es en su segmento superior [mientras que] el espacio [informal] de la precariedad resulta atractivo (por el nivel de ingresos), muchas veces más que el formal; [se producen, por todo ello] desfases entre las expectativas de la juventud y las recompensas que ofrece el trabajo [...] desajustes entre los objetivos sociales de igualdad y las desigualdades que se derivan de las oportunidades de empleo existentes.<sup>6</sup>

El tema económico y el mercado, como afirman las autoras de otra investigación,

ganan espacio y peso en la subjetividad cotidiana. El cálculo obligado y constante de la economía doméstica, la relación precios/disponibilidad monetaria en la familia, la relación cambiaria peso/dólar, entre otros aspectos, mediatizan la mayoría de las acciones de individuos y familias. De tal forma, en diversa medida tienden a instrumentalizarse las relaciones interpersonales y cobra fuerza una concepción utilitaria del trabajo, que hace perder terreno a motivaciones sociales, de autorrealización profesional y personal. El acceso al consumo comienza a erigirse como criterio diferenciador y símbolo de estatus y prestigio.<sup>7</sup>

Las investigaciones han abordado estos problemas y su expresión en tendencias de desintegración social, «que, junto a los procesos integrativos, han ido ganando peso entre la juventud; entre ellas se destacan la prostitución, la violencia y el alcoholismo y, en menor medida, la infección por SIDA y el consumo de drogas, unidos al factor de la emigración».<sup>8</sup>

Sobre este último problema, una de esas investigaciones aporta enfoques complementarios:

Muy relacionado con estas nuevas estructuraciones en la subjetividad cotidiana, se constata el fortalecimiento de la percepción sobre la emigración como estrategia de enfrentamiento a la crisis. La idealización acerca de las posibilidades reales [...] confunde una respuesta evasiva del contexto cotidiano en crisis con una estrategia efectiva de solución a la misma. Se evidencia la importancia que tiene la emigración en la subjetividad, tanto de los grupos interesados en emigrar como de quienes no lo desean, por lo que se trata de un fenómeno cada vez más cotidiano, aunque no exento de contradicciones.

La decisión de emigrar no es un absoluto económico, político, ideológico, jurídico, sino más bien el resultado de la combinación de un conjunto de factores que tienen su verdadero espacio de expresión en la subjetividad individual, y que atañen tanto a la familia como a la sociedad.<sup>9</sup>

En esta última investigación se observa como rasgo de las expresiones de la subjetividad cotidiana

**Una categoría imprescindible en la comprensión de la subjetividad social es la de identidad (personal, grupal, cultural, nacional), que refiere múltiples aspectos de la realidad social material, estructural y espiritual en sus interrelaciones.**

cierta tendencia al presentismo o inmediatez, basada en la necesidad de satisfacer necesidades básicas de modo inmediato. Las dimensiones configuradas en la subjetividad, entre las que se ubican las estrategias de enfrentamiento a la crisis [...], con las variantes que imponen las particularidades de cada contexto grupal y social, están presentes las más variadas formas de respuesta, sean activas, portadoras de altas dosis de creatividad e iniciativa, delictivas o antisociales, pasivas y evasivas.<sup>10</sup>

Como expresan las autoras, las últimas formas de enfrentamiento

rozan, o abiertamente cruzan, la frontera de conductas proclives a la desintegración social [...] [algunas de las cuales ocurren] por no encontrar en los canales sociales legitimados un espacio efectivo para su expresión en la práctica concreta de estrategias alternativas o proyectos estructuradores de lo socialmente esperado.<sup>11</sup>

En cuanto a la elección y elaboración de estrategias de enfrentamiento, también al nivel de la organización familiar, otras investigaciones constatan una tendencia a

vivir la cotidianidad presente en la inmediatez [...], en aras de la satisfacción de las necesidades más apremiantes del grupo familiar. Este elemento positivo en el tiempo presente no toma en cuenta, sin embargo, una proyección temporal a más largo plazo que logre articular necesidades individuales y familiares que garanticen en el futuro la satisfacción de necesidades más complejas del ser humano, lo cual implicaría que la familia se elevara a un nivel superior de desarrollo grupal en el que pueda procurar su autodesarrollo [...] En esta satisfacción de necesidades familiares, pegada a la subsistencia, se constata cierto primitivismo que impide la proyección de aspiraciones superiores.<sup>12</sup>

Por otra parte, señalan los autores,

los requerimientos para el despliegue de la función económica y su tradicional sobredimensionamiento, con la adición de las dificultades de la crisis, modifican aún más los patrones comportamentales al interior de la familia; de modo que pueden advertirse retrocesos en la transmisión de roles genéricos al interior del hogar. No existe conciencia de la situación de inequidad de la mujer en los marcos del grupo familiar. El énfasis en la satisfacción de necesidades materiales relega a otros planos aspectos de la transmisión de valores sociales y culturales, más aún cuando se producen contradicciones entre el discurso y la actuación. Contradicciones de este tipo refuerzan las dificultades para el establecimiento de límites y el respeto a la individualidad, potencialmente se abren brechas para la desarticulación del

grupo, en tanto sus miembros buscan nuevos caminos para ascender a través de la movilidad social.<sup>13</sup>

No obstante los resultados de las investigaciones anteriores, que resultan consistentes a lo largo de todo el período estudiado durante los 90, nos parece que podríamos diferenciar, de alguna manera, la situación de la primera etapa del Período especial, con sucesos traumáticos muy fuertes en lo material y lo espiritual, colmada de decepciones y frustraciones, con carencia de medios esenciales de vida, irrupción de enfermedades y, en general, incremento del deterioro de la calidad y nivel de vida de la población; marcada por la crisis de los balseros de 1994 y reacciones populares diversas, de una segunda etapa, a partir de los años 96-97, cuando comienzan a revertirse los signos del retroceso económico y social y a presentarse síntomas de recuperación del país. Podría distinguirse aun una tercera etapa, iniciada en el 2000, en la que a los efectos recuperativos —lentos, pero crecientes—, se suma una situación política excepcional que produce una profundización en la identidad nacional: la confrontación Cuba-Estados Unidos, con motivo del caso Elián González.

A pesar de las manipulaciones de la extrema derecha del exilio cubano, y de algunos excesos en el país, el suceso impactó la conciencia social, con saldo positivo en ambos países para una mejor comprensión de las bases éticas y racionales de la confrontación, lo que propició un realineamiento y cierre de filas en torno a unos principios de dignidad nacional ampliamente compartidos por la sociedad cubana. Como consecuencia indirecta de la situación creada, se producen ciertas aperturas y reconceptualizaciones del papel informativo de los medios de comunicación y nuevos diseños de la política cultural nacional, a cuyas posibilidades nos referiremos más adelante. Otros factores, como el protagonismo de Cuba en cumbres internacionales, el deterioro de las condiciones de vida en ex-países socialistas europeos, las mejoras salariales en diversos sectores económicos del país, y otras, probablemente condicionan cierta moderación en las representaciones y actitudes de la población cubana ante el proceso social en curso.

Para el enfrentamiento de las crisis de los 90 las consecuencias de esto pueden haber operado en dos

sentidos opuestos: sujeción y ruptura. A esta dualidad, sin embargo, puede también haber estado contribuyendo, a pesar de cierto nivel de recuperación económica, la falta de una reelaboración social más amplia y consensuada de las proyecciones socioeconómicas del país, en las cuales se expresen —y a partir de ellas, a la vez, se ajusten— las expectativas y proyecciones personales y sociales.

Como resultado, probablemente los estudios que se realicen en los años iniciales del nuevo siglo reflejen un atenuamiento de las contradicciones vividas en los períodos intensos de las crisis. Sin embargo, una visión triunfalista, movida por la experiencia de la movilización social lograda, podría dejar de lado aspectos importantes del problema social que se afronta al nivel de la cotidianidad, que aún tiene su expresión en las formas de interacción social y en la subjetividad social.

## Subjetividad, individuo y sociedad

Siendo el de la subjetividad un tema complejo, debemos presentar un trazado sintético, de conjunto, que sirva de fondo y sustento a su comprensión. En esta línea, el carácter pluridimensional e interdisciplinario del abordaje de la subjetividad, como categoría general epistemológica, sociológica y psicológica, puede constituir un referente necesario.

Aunque el tema no es nuevo, probablemente cobra gran importancia en el debate teórico, político y social en los años recientes, a la luz de los grandes cismas sociales de los últimos tiempos, y porque se inscribe en el debate general sobre las determinaciones entre individuo y sociedad, en la consideración del «problema humano» en el conjunto de la acción social.

En el ámbito epistemológico, el culto a la objetividad que impuso el paradigma racionalista y positivista es cuestionado desde distintos ángulos. El problema de la subjetividad versus objetividad es tratado, como reacción paradigmática —y aun con excesos de énfasis hacia el segundo polo— por corrientes fenomenológicas (E. Husserl) y existencialistas, sociológicas (algunos representantes del interaccionismo simbólico, del construccionismo social, etc.), y psicológicas (énfasis subjetivista del humanismo abstracto, y otras).

Actualmente, la solución a la relación dicotómica entre objetividad y subjetividad tiende a resolverse a través del concepto de intersubjetividad. Para la fenomenología social (A. Schutz, Weber y la sociología del conocimiento de Berger y Luckman, entre otros), la estructura significativa de la realidad social es construida y sostenida por las actividades interpretativas cotidianas de sus miembros. Si bien Alfredo Schutz,

por ejemplo, se encarga de aclarar que lo social no se agota en la intersubjetividad, el énfasis lo coloca en el polo subjetivo de la relación sujeto-objeto. Se produce una confluencia de los enfoques fenomenológicos con las proposiciones de la Hermenéutica y, relacionados con esta (Dilthey, Rickert, Gadamer, Derrida, etc.), con los enfoques del construccionismo social y, como dijimos, de representantes de la sociología del conocimiento. Al énfasis por la subjetividad se une la tradición de la Filosofía del lenguaje (Wittgenstein) y el postestructuralismo francés, con su focalización en los discursos sociales (Foucault y otros).

Indudablemente, la subjetividad ha sido una temática central de la corriente existencialista, en la que se destacan Heidegger y, más cercanamente, Sartre, con interesantes aportaciones sobre el impacto de la cotidianidad y las vivencias existenciales en una reflexión general sobre el sentido de la vida para el hombre.

El acierto de la aseveración de que la realidad social no es captada como objetividad determinante por sí misma —posición típica del reduccionismo sociologista de una modalidad de marxismo esquemático—, sino a través de la percepción, comprensión, interpretación y construcción significativa de sus miembros, requiere de una solución dialéctica de las mutuas determinaciones entre lo objetivo y lo subjetivo que considere la profundidad y dialéctica de su interrelación.

La simple enmarcación de los límites de la temática de la subjetividad es prácticamente inabarcable desde la multiplicidad de los enfoques filosóficos, sociológicos, psicológicos, etc. Por otra parte, desde el punto de vista semántico, la categoría apunta hacia una cierta ambigüedad, por lo difícil de precisar su significado. Conceptos tales como psiquismo, conciencia social, ideología, representaciones sociales, y otros de ese nivel de generalidad, pueden semejarse al mismo orden de referentes.

Asimismo, muchos estudios e investigaciones psicológicas y sociales se remiten al enunciado de la subjetividad al tratar temas relacionados con formaciones y estructuras específicas, ya se trate del plano individual, grupal o social —tales como valores, percepciones, representaciones, significaciones de creencias, personalidad, etc. En este mismo sentido, las relaciones entre subjetividad individual y social y sus mediaciones constitutivas no están claramente resueltas. ¿Cómo puede entenderse el universo simbólico social desde el que se constituye la subjetividad social? ¿Quiénes son los sujetos sociales portadores y productores de la subjetividad social: individuos, grupos, instituciones? ¿Conserva su valor la clasificación de conciencia social sistematizada (ideología) y espontánea (psicología social), en relación con el carácter de la subjetividad social? ¿Cuáles son las relaciones entre

subjetividad social y condiciones materiales de existencia? ¿Qué especificidades plantea la constitución de la subjetividad social respecto a las configuraciones de la individual? Estas son solo algunas de las preguntas retadoras para una elaboración renovadora de las construcciones conceptuales en las ciencias sociales y humanas.

Sin pretender abordar la cuestión en toda su amplitud y profundidad, podríamos afirmar que la subjetividad individual y social se construye en la interrelación entre el hombre y su contexto social y natural. Es, por tanto, un «producto histórico-cultural», como han afirmado Carlos Marx y Antonio Gramsci.

Toda la construcción simbólica condensada en la producción cultural —ideológica, espiritual y material—, constituye el conjunto de tradiciones, creencias, valores, sentimientos, estereotipos, representaciones, etc., que forman del sustrato de la subjetividad social, y en él la formación del sentido común cotidiano y las manifestaciones del inconsciente colectivo tienen un peso y desempeñan un papel, determinando los grados de autorrepresión o autonomía social.

Visto así, e inspirándonos en la concepción original marxista, podríamos definir que la subjetividad de los individuos se recorta —o se elabora— en el conjunto de las condiciones de su existencia material, de sus relaciones sociales, grupales y clasistas, y de las producciones culturales que conforman la subjetividad social, de lo cual no se deduce, por otra parte, una linealidad de determinaciones.

Una categoría imprescindible en la comprensión de la subjetividad social es la de identidad (personal, grupal, cultural, nacional), que refiere múltiples aspectos de la realidad social material, estructural y espiritual en sus interrelaciones. Por sus distintas aristas, el tema se relaciona con el enfoque de la complejidad y tiene consecuencias prácticas para una proyección adecuada de la política social.

Si el término «idéntico» nos remite a la semejanza, más que a la diferencia, a lo común más que a lo extraño, a lo homogéneo más que a lo diverso, entonces, desde una perspectiva limitada, puede parecer que la alusión al concepto de identidad, en cualquier nivel que se le trate, apuntaría a lo semejante, común, homogéneo, de una persona, cultura, etc; y este es el tratamiento algo simplista que, a veces, recibe. Sin embargo, en cualesquiera de sus variados ejes o dimensiones de análisis, la identidad nos sugiere la conformación de procesos que se caracterizan por la síntesis de elementos provenientes de un estado constitutivo de diversidad y hasta de posible contradicción. La identidad cultural de un pueblo, por ejemplo, se constituye desde las raíces diversas —poblacionales, étnicas, culturales—, que lo forman en una dimensión temporal histórica.

¿Como surge, entonces, el proceso identitario a partir de la diversidad?

Fernando Ortiz, refiriéndose a esta fusión de elementos formadores de la cubanidad —expresión de la cubanía como identidad nacional—, manifestó que esta se ha ido formando en un proceso complejo desintegrativo e integrativo.<sup>14</sup>

Es precisamente en ese proceso dialéctico y múltiple de integración de referentes sustanciales diversos, lleno de vicisitudes y complejidades propias del contexto histórico-social y físico-natural, que se van produciendo la mezcla, los préstamos y elaboraciones sintéticas que van definiendo lo que, para cada momento histórico, presenta la cualidad nueva de determinada identidad cultural o nacional.

Si consideramos la formación de la identidad como la constante reelaboración y enriquecimiento de elementos sustanciales de la cultura, podemos proyectarla en su devenir histórico y en sus dinámicas actuales. El análisis sincrónico y diacrónico seguramente nos revelaría, desde esta perspectiva de la complejidad, interesantes cuestiones sobre su naturaleza específica, su esencialidad histórica y su devenir.

Identidad personal, cultural, nacional, ¿sería, entonces, la referencia a la condición misma del ser individual y social —consistencia y coherencia—, expresada en la construcción de sus valores esenciales y en los modos de hacer que definen la dinámica de su cultura? ¿Es integración más o menos armónica, vista a partir de sus elementos confluyentes y discordantes?

En esa perspectiva, el análisis de la identidad nacional nos remitiría al de los componentes de la sociedad, de sus marcos referenciales culturales y de sus pertenencias culturales y de nación, ambos con una connotación contradictoria para determinados grupos sociales, proyectados también en la dimensión contrastante con otras culturas u otras identidades.

Nuestra sociedad afronta una serie de problemas que expresan síntomas desintegradores y disruptivos, algunos pueden ser favorecedores y otros perjudiciales para el mantenimiento o el enriquecimiento de nuestra identidad nacional. ¿Cuáles serían los mecanismos psicológicos y sociales que pueden estar confiriendo unas determinadas significaciones a las actuales expresiones de la subjetividad y el comportamiento social?

La identidad se conforma, al decir de Fernando Ortiz, a través de la conjugación de necesidades, aspiraciones, medios, ideas, trabajos y peripecias de sus componentes diversos.<sup>15</sup> Conciencia sentida, deseada y responsable de la cubanidad, que aporta a la cultura común en gestación, una y múltiple, la acción y la subjetividad de sus distintos componentes, sus formas de emotividad colectiva, su idiosincrasia, sus desarraigos,

sus temores, sus fantasías, su arte, su religión, sus visiones del mundo. Siguiendo a Ortiz, la identidad es conciencia de pertenencia a la cultura, la patria, la nación, pero es también, con él, todo el caleidoscopio de la subjetividad contradictoria, desintegradora e integradora de sus miembros.

Es importante considerar aquí al individuo (y al grupo) humano concreto, que funciona en un contexto sociocultural específico de normas, valores y un sistema de instituciones y esferas de actividad social, en los que asume responsabilidades y compromisos ciudadanos, manifiesta roles ejecutados desde su posición social, construye sus proyectos de vida y mantiene estilos de vida específicos en las diversas relaciones sociales.<sup>16</sup>

Por otra parte, la integración social se construye desde la práctica participativa en la realidad social como expresión del imaginario social creado —o sea, de la praxis social y de sus instituciones<sup>17</sup>— y desde el imaginario fantasmático y fantástico de la experiencia cotidiana y sus proyecciones perspectivas, como asegura el psicoanálisis. Ese proceso está mediado por situaciones y relaciones constitutivas (creadoras y fantasmático-inconscientes) del pasado-presente, que comprometen formaciones psíquicas y contexto social, cultural, determinan estilos de enfrentamiento a las situaciones de vida actual y a su proyección futura. Experiencia cotidiana, conocimiento de la realidad, conciencia, sentido común y formaciones inconscientes serían dimensiones psicológicas importantes conformadoras de la identidad-subjetividad.

Como dice José Antonio Marina, «una cosa es la claridad de la experiencia y otra muy distinta la claridad del significado de la experiencia»; es por eso que «los sentimientos son experiencias cifradas [...] el balance consciente de nuestra situación [...] cuya superficie conocemos y cuyo fondo ignoramos».<sup>18</sup> Por ello, una hermenéutica crítica, psicoanalítica, humanista y marxista se impone en el examen desprejuiciado e integrador de los complejos procesos sociales de la actualidad.

La subjetividad individual —que obra en el pensar, sentir y actuar—, al igual que la expresión de la subjetividad social, tiene una potencialidad proactiva y transformadora, renovadora, que aporta al cambio social. Este último aspecto es destacado por I. Prigogine y otros autores<sup>19</sup> que, desde una perspectiva propia, han enfatizado el carácter de los fenómenos complejos, el papel de la intencionalidad, la incertidumbre y otros factores en los procesos sociales que dan a la subjetividad un amplio campo de expresión.<sup>20</sup>

## La sociedad compleja. Paradigma y realidad

No cabe duda de que los procesos universales, naturales y sociales, se han vuelto cada vez más

complicados y ya las visiones fragmentarias no los pueden abarcar ni mucho menos explicar.

Por estas razones, valdría la pena, al menos, tomar el paradigma de la complejidad como un incentivo para la comprensión de los nuevos temas humanos de la globalidad. Se habla de «aldea global», «mundo unipolar», «sociedad de la información global», de «fenómenos naturales globales», etc. Más acá o más allá de las terminologías, posiblemente un proceso de mundialización de diferente signo está ocurriendo.<sup>21</sup> Frente a una estrategia de globalización neoliberal, que comporta fuertes amenazas y exclusiones globales, el concepto de «mundo global» apunta a la diversidad cultural y a la consideración ética de asumir la responsabilidad por el futuro de la humanidad.<sup>22</sup>

Si alguna utilidad puede tener, entonces, el paradigma de la complejidad para una visión integradora de la diversidad de la sociedad contemporánea, requiere no de su extrapolación literal, sino del análisis de sus categorías a la luz del funcionamiento social, caracterizado fundamentalmente —a diferencia de los eventos de las ciencias naturales— por la intencionalidad humana, no exenta por demás de ciertas regularidades.

Destaquemos, entonces, algunas de las características de las sociedades contemporáneas que pudieran considerarse como fenómenos de la complejidad, para pasar después a interpretaciones de su expresión en nuestro contexto nacional. Ante todo, habría que considerar que la «complejidad social se expresa no solo en lo complicado de los procesos, sino en la multidimensionalidad de sus relaciones e intenciones», lo que, basado en Pablo Navarro,<sup>23</sup> da lugar a

- Elementos emergentes y nuevos, que incrementan la diversidad social, las identidades múltiples, la multiplicidad de actores sociales.
- Procesos de auto-organización, que pueden transcurrir por vías legales y adecuadas al crecimiento social o por vías inapropiadas difusas y recursivas.
- Posibilidades autopoieticas, de autorreproducción, es decir, de transformación positiva de la identidad sin perderla, o de entropía, si no se atienden adecuadamente los procesos emergentes potenciales constitutivos de la nueva realidad.
- Posibilidad de administrar sus propias contingencias (sincronización de eventos impredecibles), de manera autorreflexiva.

De otra parte, si la realidad social está constituida por relaciones sociales, estructuras e instituciones, y grupos que expresan patrones interactivos y formas de subjetividad social conformadores de su cultura, debe tenerse en cuenta que, tanto la realidad social como los individuos, funcionan como sistemas complejos.

Podemos argumentar que esta subjetividad individual y social se construye y expresa a partir de representaciones hologramáticas que revelan un sentido vital de los individuos en interacción entre sí y con su contexto, con una perspectiva temporal dirigida a escenarios y metas presentes y futuros: los proyectos de vida. O sea, la subjetividad social e individual no se expresa solamente como expectativas, deseos, necesidades, percepciones, temores, angustias, etc., de manera aislada y fragmentada, sino se construye como mapas hologramáticos —proyectos de vida general en perspectivas temporales y contextuales— que se relacionan con la situación social, como un todo, para formar los sentidos de vida de las personas.

Estos proyectos de vida integran fenómenos elaborados conscientemente y otros no conscientes, virtuales, que tienen propiedades intencionales, proactivas y no intencionales. La estructura de la subjetividad individual —de la cual los proyectos de vida constituyen una de sus configuraciones holísticas direccionales— resulta en sí misma funcionalmente diversa y contradictoria.

Los procesos intencionales múltiples generan siempre efectos desviados —refracciones insospechadas— en las realidades en las que recaen. O lo que es lo mismo, generan fenómenos disipatorios. Además expresan esquemas de interacción virtuales —existentes, pero no actuales<sup>24</sup>— que operan sin requerir la reflexión de las conciencias vinculadas, y otros fenómenos fantasmáticos o inconscientes que se revelan en creencias, modos compartidos de comportamientos o ritos sociales —inconsciente colectivo—, o a través de mecanismos de defensa, que dan coherencia aparente a los fenómenos psicológicos individuales y sociales. Sin embargo, los procesos disipatorios, intencionales, virtuales e inconscientes que incrementan el caos y la incertidumbre, no tienen necesariamente que originar un aumento del desorden, si son administrados o regulados por el propio mecanismo social.

Lo que nos interesa destacar, en este breve recuadro sobre la complejidad y la subjetividad sociales —tesis básica de la elaboración que presentamos—, es que los proyectos de vida individuales y colectivos, según sean más o menos integrados e imbuidos de sentido vital, de presentismo o de visión de desarrollo, constituyen una dimensión central de la estructura de la subjetividad social e individual, que genera cauces y limitaciones de las direcciones de desarrollo social.

Por tanto, se requiere:

- Atender a las bases de la constitución de estos proyectos y a las posibilidades de su expresión en la sociedad, como elementos básicos constitutivos de las realidades sociales posibles.

Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo.

- Tomar el pulso de las necesidades básicas de la realización de los proyectos de vida individuales-sociales no solo de sobrevivencia y conservación de lo logrado socialmente y de la identidad construida, sino también de la necesaria autonomía-creatividad y sentido de progreso posibles para la renovación y el desarrollo social integral y sustentable, teniendo en cuenta los factores de incertidumbre, contingentes y disipativos.

## Proyectos de vida y praxis social

Tanto la subjetividad individual como la social pueden expresarse en diferentes niveles de configuración. El concepto proyecto de vida pretende sistematizar unas formas de estructuración de la realidad subjetiva, condición y componente de la acción humana como praxis individual y social —como ha expresado Gramsci— en la que se conforma el curso de los acontecimientos presentes y futuros a través de estilos de vida y patrones de comportamiento social de la vida de las personas, de los grupos, de las instituciones y de toda la sociedad.

En el ámbito de la persona, los proyectos de vida constituyen sistemas de sus orientaciones y valores vitales que expresan la síntesis de sus necesidades y aspiraciones esenciales, proyectadas en los contextos y escenarios imaginados y reales de su autorrealización personal, de acuerdo con la posibilidad reconstructiva de la experiencia pasada y su actualización respecto a los recursos psicológicos disponibles para su transformación y desarrollo.

Los proyectos de vida se construyen desde la dimensión histórico-cultural de la personalidad individual (y del grupo social), que cobra un sentido real, significativo y práctico, en el contexto social concreto en el que se desenvuelve, con roles, compromisos, normas y acciones, que los identifican como una persona o grupo social concretos, en una sociedad dada.

En el ámbito de la subjetividad social, si las representaciones colectivas presentan un cuadro de las percepciones, vivencias y otros procesos globales, los proyectos de vida se presentan como la articulación, más o menos sistemática, de proyectos colectivos, ya sean grupales, institucionales o de nación, como expresión de un nivel de la subjetividad social en que se estructuran las visiones del mundo, aspiraciones, necesidades, metas principales, etc., que dan cuerpo a la acción social en cada uno de esos niveles.

El proyecto de vida enmarca las direcciones y orientaciones principales de despliegue, en el conjunto de las contradicciones de su relaciones reales y de sus

elaboraciones conscientes e inconscientes, en el contexto material, sociocultural y en las diferentes esferas de su actividad; por tanto, en toda la complejidad del entramado social.

Sin pretender ser omnicomprensiva de todos los procesos de la persona (o el grupo) social, esta categoría aborda algunas de sus relaciones esenciales en la articulación de su presente con la trayectoria pasada y sus perspectivas futuras, con la construcción de un sentido y un estilo de vida armónico o desajustado, realista o irrealista, autónomo o heterónomo, de estancamiento o de desarrollo autorrealizador.

En nuestras investigaciones,<sup>25</sup> el proyecto de vida con orientaciones productivas o autorrealizadoras, caracteriza a los sujetos de mayor nivel de integración armónica de los procesos de la personalidad, con expresiones de autodeterminación, autovaloración realista, capacidades de elaboración crítica de sí y de la realidad, así como de reajuste de sus conflictos y contradicciones, no siempre conscientes. Todo lo cual produce la configuración de un sentido de vida constructivo, con la expresión más o menos amplia de sus potencialidades en el campo de lo personal y lo social.

Pero la construcción de un pleno sentido de realización de las potencialidades propias está enmarcada en el contexto propio de una estructura de relaciones, valores y normas sociales propiciatorias de ese despliegue, que brinde la posibilidad de una expresión genuina de dignidad y solidaridad, constituyentes de una espiritualidad humana y realizadora.<sup>26</sup>

Estas características de la dinámica constructiva y de expresión de los proyectos de vida son importantes a la hora de considerar su articulación con los procesos sociales reales. Proyectos de vida conflictuados, desintegrados, heterónomos, no realizadores, marcados por inseguridad, temores, falta de expectativas constructivas o expresión de automatismos o indiferencia, de anomia y desviación social, se presentan a nivel de los individuos y colectividades cuando la sociedad no puede propiciarles vías de satisfacción y despliegue de sus necesidades; cuando no están estructurados procesos de comunicación e intercambio reflexivos y aperturas creadoras, capaces de orientar las tensiones, productivamente, hacia la transformación positiva de las condiciones de la vida material y espiritual, en lo personal y en lo social —lo que puede relacionarse con algunas de las expresiones de la subjetividad que hemos reseñado en las situaciones que ocurren en la sociedad cubana.

La praxis social, en nuestra interpretación, es formación de sentido y, sobre todo, de un sentido personal-social, anticipación y acción meditada y

responsable sobre el lugar y tareas del individuo y los grupos en la sociedad, de las posibilidades de la autorrealización personal, y —como expresa Hinkelammert—, expresión del desarrollo social liberador y solidario.

De esta forma, un proyecto de vida eficiente no es concebible sin un desarrollo suficiente del pensamiento crítico —autocrítico-reflexivo— que se conecte con las líneas fundamentales de la inspiración de las personas y de su acción social, y se fundamente en una sólida autodeterminación personal.<sup>27</sup> Esa autodeterminación representa el grado de independencia del individuo respecto a la incidencia inmediata del medio externo, en la proyección y realización de sus propios valores y sus puntos de vistas generales, a través de elecciones y decisiones propias. Ello se expresa en la posibilidad de pensar la realidad con criterio propio, sacar conclusiones de los acontecimientos personales y externos, con independencia de criterio y decisión; lo que supone un desarrollo reflexivo, una postura autocrítica y la consideración del derecho de los demás.<sup>28</sup>

La autonomía o autodeterminación personal supone el conocimiento de la realidad personal y social, la responsabilidad por la valoración de las consecuencias sociales de los actos, por su contribución y aporte a la sociedad. Sobre esas bases, la construcción y ajuste sucesivos de los proyectos de vida suponen la superación positiva de conflictos cotidianos, de situaciones de crisis personal y social inherentes al movimiento mismo de la vida diaria y su dinámica.

Se requiere una evaluación constante de los sucesos vitales y la toma de decisiones efectivas. Este aspecto problemático del quehacer cotidiano de las personas y los grupos sociales fundamenta la necesidad del alto nivel de funcionamiento reflexivo y creador que precisa el funcionamiento social.

## Hacia una síntesis transdisciplinaria del conocimiento social

Los asuntos que venimos tratando sugieren la necesidad del abordaje imprescindible de la subjetividad social y la cotidianidad en el marco de las relaciones institucionales y sociales, en el eje temático de los poderes-saberes,<sup>29</sup> desde su multiplicidad constitutiva.

Se requiere, entonces, el avance hacia una transdisciplina socio-histórico-psico-filosófica-política, que posibilite una hermenéutica crítica del poder-impotencia y la dominación-complacencia, atravesadas por las multirrelaciones sociales que generan los mecanismos y estructuras institucionalizadas; por tanto, se precisa la consiguiente deconstrucción autocrítica, develadora de los narcisismos y las castraciones posibles,

como paso para una reconstrucción creadora de lo social-ideológico sacramentado, las zonas preteridas u oscurecidas de lo social, en sus manifestaciones y actores olvidados, que ilumine nuestros derroteros, como contribución al rediseño de los nuevos valores enaltecidos de la dignidad humana, desde nuestras construcciones y experiencias históricas concretas de la cubanidad, como momento trascendente y creador, redimensionamiento proyectado del sentir, pensar y actuar hacia una sociedad humanizada.

Este nivel integrador del conocimiento, en el enfoque de la complejidad, se resuelve a través del concepto de transdisciplinariedad, más allá de la colaboración inter o multidisciplinaria, implica la reconstrucción del conocimiento sobre el problema social. Este es reenfocado ahora desde la multiperspectiva holística de las diferentes disciplinas implicadas, y con una visión de conjunto.

Esto supone también el enfoque integrador (ni ecléctico ni excluyente) a partir de las diferentes escuelas de pensamiento que en la sociología y la psicología, por ejemplo, se han distinguido por contraponer perspectivas y absolutizarlas, más que por trabajar su articulación productiva. Asimismo, el enfoque transdisciplinario supone la generación de nuevos conceptos integradores. El de proyecto de vida que proponemos es solo uno posible dentro del marco de las disciplinas sociales. Conceptos como modo de vida, calidad de vida —ya algo en desuso—, y otros más actuales como el de patrones de interacción social, cotidianidad, e incluso pertenecientes a ciencias limítrofes, como el de ordenamiento ambiental —que incluye disciplinas sociales y naturales—, son algunos de los ejemplos de las direcciones integradoras transdisciplinarias productivas.

Esta comprensión integradora revelaría muchos nudos contradictorios de las expresiones de la subjetividad social al nivel de lo psicológico cotidiano, las diferencias y aproximaciones de los discursos sobre las preocupaciones vitales, explícitas y latentes, de los grupos y actores sociales, los costos y riesgos de la política social en su más amplia expresión, las situaciones que llevan a los individuos —en determinadas coyunturas sociales y personales— a la pasividad destructiva, a la sumisión, a no asumir la responsabilidad de su autonomía, lo que les impide la realización de sí mismos y el empleo productivo de sus potencialidades constructivas sociales.<sup>30</sup>

Una nueva síntesis es posible entre las grandes direcciones del pensamiento cultural, social y psicológico, que contribuya a la construcción de una imagen más integradora y completa de la realidad humana contemporánea. La complejidad de los procesos actuales, más que una limitante, constituye un

acicate en esa dirección. Una hermenéutica crítica, psicoanalítica, humanista y marxista se impone en el examen desprejuiciado e integrador de los complejos procesos sociales de la actualidad.

La comprensión de las manifestaciones sociales y psicológicas de la situación humana requiere más que nunca —en estos momentos de reajuste esencial de los paradigmas y de confrontaciones sociales— de enfoques holísticos multilaterales y multidisciplinarios.

Se trata de aportar elementos claves de comprensión de la trama de relaciones y expresiones semiconscientes e inconscientes en el campo de lo imaginario social, en su articulación dialéctica y contradictoria con las elaboraciones sistematizadas de la cultura y la ideología, de penetrar en la profundidad comprensiva de las determinaciones de las condiciones de vida materiales y la estructura social, articulándolas con la interpretación de los mecanismos psicológico-sociales, ideológicos y culturales que explicarían las manifestaciones sociales complejas y, en su interior, las situaciones humanas que componen los fenómenos sociales.

Esta unidad de la interpretación estructural-funcional e historicista de la situación social en su relación con la expresión profunda de su psicología social es uno de los principios metodológicos requeridos en la investigación de la sociedad actual.

Erich Fromm partió del reconocimiento del valor de la obra de Marx en la consideración del importantísimo papel de los factores socioeconómicos,<sup>31</sup> pero destacó, en la obra de referencia, las líneas interpretativas de la Psicología social y la Ética como campos definitorios de la acción social.

En «Miedo a la libertad», analizó los temores del hombre moderno que lo llevan, en determinadas situaciones sociales y personales, a la sumisión y a la escapatoria de sí mismo y de la responsabilidad de su autonomía, en tanto que en Ética y psicoanálisis discute el problema de la Ética, considerada a partir de las normas y valores conducentes a que el hombre logre, personal y socialmente, la realización de sí mismo y de sus potencialidades.<sup>32</sup>

Este planteo de las contradicciones de la autorrealización personal pone en primer plano de la acción social transformativa, la creación de las condiciones para el despliegue de las potencialidades de los individuos, para la expresión rica y múltiple de todas sus manifestaciones humanas.<sup>33</sup>

La propuesta frommiana de esta ética humanista abre la posibilidad del análisis de las condiciones sociales y mecanismos psicológico-sociales que propician la indiferencia, la sumisión protectora del individuo, en vez de su maduración como ente autónomo y responsable. Es decir, las condiciones para la construcción de un individuo y una sociedad creativos

y desarrolladores,<sup>34</sup> en vez de paternalista y obediente, vista la contraposición en sus últimas consecuencias.

Es la consideración de una ética humanista para la interpretación y transformación de las situaciones sociales lo que implica tratar, desde el psicoanálisis, el campo de los valores, visto tanto como expresión de racionalizaciones de contenidos culturales o ideológicos, con una carga prohibitiva, como también en su condición de criterios valorativos principales que determinan nuestras acciones sociales. En esta misma doble dimensión, los valores son componentes de la ideología, tanto si es concebida como «falsa conciencia» —según Marx—, o como sistematización de principios y nociones de valor.

A partir de este doble carácter de la expresión de los valores-tradiciones-normas (ideología-psicología social) es preciso develar sus contradicciones con la situación real de las diferentes esferas de la actividad social, en el campo de la vida cotidiana. Esto favorecería, en la consideración de Fromm, la aplicación social práctica a la solución de las necesidades de toda la sociedad, el enfrentamiento constructivo de los problemas del individuo concreto y su realización personal, constituyente fundamental de su felicidad, su salud mental y desarrollo. De aquí se deriva, por tanto, la solución de las contradicciones sociales e históricas en beneficio del individuo y de la sociedad.

La comprensión profunda de las relaciones individuo-instituciones-Estado-sociedad requiere de la penetración en los mecanismos psicológico-sociales, a partir de los cuales se producen unas u otras formas de comportamiento.

El planteamiento de normas y valores desde las necesidades de una determinada institución social puede no corresponderse con las necesidades o expectativas de los grupos sociales o individuos, y crear límites estrechos de acción social e individual. Toda norma implica un carácter prohibitivo, se vincula a las formas instituidas de hegemonía —según ha estudiado Gramsci—, en el marco de relaciones asimétricas de poder —como ha expresado Michel Foucault<sup>35</sup>—, lo que puede provocar la acción de mecanismos de represión social y psicológica, y generar inhibiciones y sentimientos contradictorios o de culpabilidad. Múltiples investigaciones psicológicas han demostrado la acción negativa de estos mecanismos de relación social impropia. Sin embargo, en nuestro contexto no se han enfocado al nivel de los grupos y la sociedad.

La ética humanista, sugerida por Fromm, pero analizada desde la perspectiva histórico-social concreta de las relaciones individuo-sociedad, presentaría el papel activo del sujeto individual y social dado como participación plena, autónoma y responsable, en la que el contraste de posiciones, la capacidad de

autoexpresión, el empleo de la duda racional en la confrontación constructiva, se dan a través del ejercicio dialéctico, del diálogo reflexivo y creativo, por oposición a la asimilación de normas y valores externos, desde una posición heterónoma, abren las posibilidades de una reconstrucción social con sentido de consenso y progreso. En este marco referencial psicoanalítico, humanista y marxista, se ubica la importancia metodológica de nociones generalizadoras, como las de proyecto de vida y autonomía integradora, para la interpretación de la acción social de la persona en el ámbito individual, grupal y social general, en la perspectiva de la multiplicidad y la complejidad social.

## Realidades y retos para la política social

Los supuestos anteriores sobre la complejidad social y el énfasis en la naturaleza de la subjetividad social, la focalización en los proyectos de vida y la autonomía integradora como características esenciales —o sea, el asumir que la sociedad es compleja y la subjetividad social también— demandarían de la política social la necesidad de un mayor balance de las posibilidades de conservación-desarrollo de los valores y prácticas sociales que conforman nuestra identidad nacional.

En este sentido, podrían reevaluarse, a la luz de los actuales momentos de madurez de la sociedad cubana, las relaciones entre la normatividad restrictiva, resultado del directivismo institucional y la centralización de las decisiones, de un lado, y las posibilidades de autoorganización de la diversidad social, potenciando su autonomía creadora y autorreguladora, del otro.

Esto se basa en la constatación de las diferencias socioeconómicas y políticas, culturales, etc., entre los primeros tiempos revolucionarios y la situación actual, más de cuarenta años después. Algunas de las medidas revolucionarias de los 60, y posteriores, justificadas en el contexto de la situación nacional y las relaciones internacionales de la época, tal vez requieran —aunque en ciertos casos se han ido reajustando— de una nueva mirada reconstructiva. Se trataría de responder a la pregunta: ¿Cómo la complejidad social creciente condiciona y pone de relieve las necesidades de desarrollo individuales y colectivas en la sociedad actual?

Por otra parte, el enfoque de la complejidad nos da la posibilidad de asumir, intencionalmente, lo que, quíerase o no, ocurre de todas maneras en el entramado social. Esto quedó evidenciado en las investigaciones que reseñamos al principio sobre las situaciones y estrategias de enfrentamiento a la crisis de la sociedad cubana. Esa auto-organización se puede producir por cauces legítimos, si se les presentan a los actores sociales espacios y vías adecuados, o puede transitar por caminos

**Se requiere profundizar en la cultura del debate, por la vía de la reflexión, el pensamiento crítico, constructivo y problematizador, que anticipa las situaciones dilemáticas y aporta alternativas de solución a los temas y asuntos esenciales de la cotidianidad.**

de ilegalidad, delictividad y otros, cuando no hay alternativas de expresión posibles o suficientes. Las siguientes situaciones podrían constituir algunas de las problemáticas que considerar en el diseño de las direcciones de desarrollo posible:

- 1) La relación de la dinámica y grado de progresión necesaria de mejoramiento económico y material de los diferentes grupos de la sociedad, vs. el limitado horizonte temporal de realización profesional-laboral, familiar, etc. que ofrecen las actuales relaciones laborales y sociales (en particular, en las dimensiones salario/costo de vida, posibilidades y aplicabilidad/lentitud de proyectos desarrollo, perfeccionamiento empresarial, construcciones comunitarias, etc.).
- 2) El nivel requerido de los mecanismos democráticos de participación social vs. las limitadas posibilidades actuales de: a) elaboración y control social-popular de decisiones políticas e institucionales, b) acción en marcos autogestivos comunales, locales, organizacionales, etc.
- 3) El nivel de las normas jurídicas restrictivas vigentes vs. la necesidad sentida de ampliación de ciertos derechos sociales (posibilidad de movilidad al exterior, mayor acceso a la información, mejores y más diversos canales de expresión, posibilidades de pequeñas inversiones, posibilidades de disfrute turístico nacional, ampliación de las normas de compra-venta, etc.)

Una reevaluación política y social de las relaciones anteriores podría contrarrestar, positivamente, ciertas resultantes disipatorias y desajustes sociales disruptivos que tienen lugar en la sociedad cubana actual, sin perder su orientación social básica. Con la mejoría visible de la situación general, de manera progresiva en las últimas etapas del Período especial, nos encontramos hoy con una serie de ámbitos problemáticos; entre otros:

- Indefinición de expectativas de progreso individual, familiar, etc.
- Delictividad y corrupción social más o menos amplia en el nivel de las relaciones domésticas cotidianas.
- Falta de implicación personal y poco despliegue de autonomía personal y social, cierto desinterés social, no comprometimiento y comportamientos

desintegradores, anómicos y evasivo-migratorios, desaliento y reforzamiento de ilusiones descentradas e irrealistas.

Aun desde un declarado interés humanitario por salvaguardar necesidades básicas importantes de la población, puede estarse desconociendo la acción de mecanismos de orden psicológico que generan frustraciones y conflictos, inadecuada valoración de los riesgos, el complejo cuadro de la relación entre autoridad-poder y autonomía, expectativas de despliegue de potencialidades productivas, las causas más profundas de las manifestaciones de doble moral, ilegalidad, actividades delictivas y antisociales, etc.

Se requiere la evaluación de las proporciones del daño moral en las presentes condiciones de supervivencia de amplios sectores de la población, y las imposibilidades de realización de las potencialidades personales y sociales, de acuerdo con la coyuntura compleja y las normas políticas y económicas vigentes, a la luz de los riesgos que tendrán que enfrentar nuestro futuro social como nación y las perspectivas que se necesitarían abrir, más allá de las medidas coercitivas o persuasivas.

Es preciso determinar las diferencias entre las interpretaciones y lecturas desde el discurso oficial normativo, y lo que puede estarse expresando en el nivel de la subjetividad cotidiana, en el sentir y el pensar individual y social, y decodificar cuáles pueden ser los mecanismos psicológicos y sociales que estarían confiriendo determinadas significaciones a las actuales manifestaciones de la subjetividad y el comportamiento social. Es necesario asumir las expresiones del imaginario grupal y social, las contradicciones, temores, retos, atribuciones, preocupaciones, tabúes, arquetipos culturales e ideológicos, etc., que conforman el inconsciente colectivo de nuestra identidad nacional, y develar el entramado de significaciones y efectos reales en nuestro contexto social actual.

En situaciones de crisis social, la incertidumbre y la variabilidad en el curso de los acontecimientos, las decepciones en la realización de los ideales y metas sociales, y el deterioro de las condiciones de vida, suelen producir conmociones y reevaluaciones importantes de los proyectos de vida individuales y colectivos, que

pueden afectar, incluso, las bases de la identidad personal y social.

Un reajuste constructivo para el despliegue de las potencialidades individuales y sociales pasa por la deconstrucción o desmontaje de los ámbitos de contradicción, que permita elaborar creativamente las estrategias desarrolladoras. Por eso, las posibilidades epistemológicas y heurísticas que brinda la interpretación psicoanalítica, humanista y marxista transdisciplinaria pueden calar muy hondo en la investigación social y del individuo, orientando la solución de los problemas en la dirección de una ética humanista concreta.

## Posibilidades y perspectivas de la reconstrucción social

El logro de la congruencia entre un ideal de persona autorrealizada y comprometida en la acción social de manera reflexiva, creativa e íntegra, y la realización de un modelo de sociedad que la fomente en todos los campos de la vida constituye, sin lugar a dudas, uno de los retos importantes del presente. Es aquí donde las instituciones políticas, culturales, educativas y sociales, pueden desempeñar su papel más constructivo de la subjetividad y formas de acción social —lo que no releva de la acción de ampliar y profundizar las transformaciones estructurales socioeconómicas necesarias, sin las cuales puede perder sentido toda reconstrucción de la subjetividad social.

El desarrollo de un nuevo tipo de persona social autónoma, responsable y comprometida con su entorno social y cultural, con la conformación de una identidad propia de contorno universal-nacional, abierta al desarrollo de la plenitud de la esencia humana, requiere nuevas formas de interacción con sus condiciones materiales y espirituales de existencia, con su entorno cotidiano. Se enfatiza el tomar como punto de partida de la construcción social de valores, la experiencia vital, las necesidades e intereses, los hechos de la realidad cotidiana en que están inmersos los individuos, para proceder a su examen profundo, a la búsqueda de las relaciones y fundamentos, al descubrimiento de la incoherencia y los conflictos morales subyacentes, al debate abierto de las debilidades, insuficiencias e inconsistencias de los mecanismos de manipulación o de irracionalidad social.

Solo sobre la base de la formación ciudadana reflexivo-creativa y la acción consecuente, se puede llegar a desarrollar valores éticos personales de alto orden, que aporten vías a la construcción de proyectos de vida individuales y colectivos, a una sociedad mejor para todos, como antídoto al mal contemporáneo de la crisis de valores. Se requiere el debate sobre temas éticos y

vitales que abarcan una amplia gama de aspectos de la actividad social, de las relaciones interpersonales cotidianas, áreas de conflictos del comportamiento moral, de conformación del sentido de identidad personal, cultural, nacional, etc., vinculados a la formación de la dignidad y solidaridad humanas y la integridad de la persona.

Todas estas pueden ser tareas de diferentes actores sociales en la formación de la conciencia ciudadana y de la identidad cultural. A tono con los nuevos diseños de la política de masividad cultural, los promotores culturales, los maestros, las organizaciones y los trabajadores sociales, los gestores comunitarios, los medios de comunicación, entre otros, podrían orientar proyectos y acciones socioculturales que tuvieran la mirada puesta también en los temas éticos de la cotidianidad, así como en la formación y el disfrute estético de la población, componentes importantes del desarrollo humano pleno.

La formación de habilidades para la reflexión crítica y la potenciación de la creatividad en torno a valores humanos sustentados en criterios multilaterales consistentes y pertinentes en un marco social de acción constructiva en comunidades autogestivas y autocríticas, constituyen las bases de la formación de este nuevo tipo de persona y de relaciones sociales, para posibles proyectos de vida en un orden social reflexivo, creativo y solidario, que expresa la nueva cultura popular liberadora.

El concepto de integridad de la persona es central para este enfoque de desarrollo ético y creador de los proyectos de vida. Ello supone la articulación de los planos de elaboración intelectual, afectiva y valorativa con la práctica, el comportamiento y la posición social del individuo en el contexto real de su vida, en interrelación con su comunidad.

La dirección de la masividad cultural, que tiene lugar hoy en el país, puede generar organización social si hace posible la articulación de los proyectos de vida individuales en proyectos colectivos, implicando contextos de valor compartidos, metas y aspiraciones comunes esenciales —aunque sean expresión de la diversidad y la riqueza de cada individuo o grupo social—, la generación de programas de acción para la organización de las tareas colectivas en el entorno social.

El sentido de la masividad cultural, bien entendida, —en oposición a la llamada «cultura de masas», que tiene un carácter alienante, deformador y uniformador—, podría ser el de propiciar el enriquecimiento de las personas en la diversidad y multiplicidad, en el goce legítimo de lo humano en todos los campos de las relaciones sociales, la vida social política, artística, científica, productiva y de la cotidianidad. En otras palabras, la masividad cultural estaría dirigida a lograr la plena realización de las potencialidades humanas de las personas,

lo que tiene como condición primordial la remoción de las condiciones sociales provocadoras de injusticias, desigualdad y alienación.

Por tanto, podríamos señalar, al menos, dos vertientes importantes de la masividad cultural:

- 1) La que construye las nuevas fuentes de conocimiento, expresión y disfrute de la diversidad de las manifestaciones humanas, en todos los campos del saber y del hacer.
- 2) La que, a partir de la apropiación-exteriorización —glosando a Marx— en el campo de lo estético, del conocimiento y de la praxis social, construye sentidos desalienantes, liberadores de la identidad cultural, a partir de una interpretación-deconstrucción y reconstrucción virtual y real de las bases de conocimiento y estructuración de lo instituido socialmente.

## Ampliación de las fuentes de conocimiento y desarrollo humano

En la primera de las vías, muchas son las posibilidades que se están abriendo en nuestra sociedad, a partir de las concepciones de desarrollo en el campo cultural. La dirección del país está propiciando un espacio de realizaciones a través del Ministerio de Cultura, la UNEAC y otras instituciones sociales y culturales, y por la vía de los medios de comunicación social que amplía la posibilidad, para todos, de adquisición de más información y conocimientos, de ampliación del disfrute y realización en el campo de lo artístico y en el ámbito de las realizaciones culturales comunitarias.

No obstante, con vistas a las perspectivas de la masividad cultural, valdría la pena realizar algunas reflexiones como contribución a lo que podrían constituir estos caminos de profundización del desarrollo sociocultural, y de la plena autorrealización humana a que aspiramos. En este punto, la discusión sobre algunos supuestos básicos resulta imprescindible. La problematización de esquemas mentales tradicionales debe abrir nuevas posibilidades de comprensión y desarrollo:

¿Qué es información y qué conocimiento? ¿Qué es aprendizaje desarrollador y qué asimilación reproductiva? ¿Quién es una persona culta y cuál una sociedad culta? ¿Cuál es la relación entre praxis social y desarrollo de la cultura?

Aparentemente, algunas de estas preguntas se limitan al ámbito de lo psicológico y lo pedagógico, pero su interés para una proyección en la política social del desarrollo cultural se revela inmediatamente. La psicología, la pedagogía, la sociología, la filosofía y otras

Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo.

áreas del saber, se integran aquí en una intención de aplicación transdisciplinaria que impacta el ámbito de la política cultural y social.

Veamos algunas ideas sobre las problemáticas planteadas, a la luz de los enfoques actuales del desarrollo del pensamiento, la construcción de los conocimientos, el aprendizaje desarrollador y la práctica liberadora social:

- 1) La información solo se convierte en conocimiento cuando es procesada reflexiva y críticamente, cuando es comparada, enjuiciada, evaluada, contrastada, interpretada y comprendida a través de un proceso dialógico de intercambio argumentativo y de experiencias significativas. Por eso, las teorías y prácticas actuales no ponen tanto el énfasis en el volumen de información, sino en su calidad y en su forma de procesamiento.
- 2) De acuerdo con lo anterior, el aprendizaje social, no se realiza productivamente ni conduce al desarrollo si no supera las pautas tradicionales de transmisión reproductiva basadas en criterios de autoridad o de verdad impuestos, que solo provocan asimilación pasiva de los textos y exposiciones de los maestros y profesores o de otros actores sociales, consumo pasivo de programas radiotelevisivos, etc. El aprendizaje desarrollador se realiza en condiciones de ejercicio del diálogo crítico y reflexivo, abierto al enfrentamiento de las contradicciones, a la generación problematizadora y creativa, en el que el individuo y el grupo son partes comprometidas en la reconstrucción del conocimiento y de la praxis social.
- 3) La persona y la sociedad cultas, en este paradigma desarrollador, no son solo depositarias de contenidos, a manera de recipiente enciclopédico, sino aquellas que, además de obtener información, saben procesarla, establecer relaciones, distinguir entre lo que es o no argumentable. Pueden así evaluar en todas sus consecuencias los sucesos y acciones, suyos y de los demás. Además, se es culto si se conecta con los sentidos vitales construidos socialmente en todas las manifestaciones del ser, saber y hacer de su tiempo y sociedad concreta. Este puede ser un sentido de la máxima martiana: «cultos para ser libres».

Todo esto plantea el problema de las condiciones situacionales y sociales propiciatorias de este tipo de aprendizaje social reflexivo, participativo, creativo y desarrollador. El contexto que propicia este aprendizaje promueve no solo un conocimiento mejor sustentado, flexible y abierto a lo nuevo y lo cambiante, sino también más legítimo, autónomo y comprometido social y éticamente, al tomar en cuenta sus implicaciones e impactos. El aprendizaje desarrollador da espacio al diálogo y a la construcción concertada del conocimiento

y de la acción social, da poder a quien no lo tenía, lo compele a asumir la autonomía y la responsabilidad de sus acciones.

No se trata de absolutizar, porque el proceso de aprendizaje social tiene diferentes momentos. El acceso, cada vez más necesario, a más información es una condición. La polémica bien dirigida, incluso a través de los medios de comunicación, en espacios como mesas redondas y otros, son posibilidades importantes de conectarse a diferentes puntos de vista acerca de los procesos complejos de la sociedad y la cultura.

Sin embargo, se requiere profundizar en la cultura del debate, por la vía de la reflexión, el pensamiento crítico, constructivo y problematizador, que anticipa las situaciones dilemáticas y aporta alternativas de solución a los temas y asuntos esenciales de la cotidianidad, que constituyen los centros de formación del sentido de la subjetividad social, parte importante de la identidad cultural.

Por eso, las características reflexivas y creativas las aplicamos no solo a la construcción del conocimiento y el aprendizaje, sino a los temas de la expresión amplia de la persona y la colectividad en diversos campos de su vida social, lo cual tiene, además, importantes connotaciones en la conformación de sus valores.<sup>36</sup>

El campo de acción de lo reflexivo y creativo trasciende al ámbito de la experiencia vital y de la práctica social de los sujetos que aprenden y construyen una proyección de vida basada en una posición argumentada, creadora, sustentada en valores sociales positivos, para convertirse en un modo de hacer cultural de las masas.<sup>37</sup>

Un proyecto de vida colectivo —de grupo, de institución, de comunidad o de nación—, cuando es realmente integrado, no es más que el fruto de esta concertación construida desde el sentir, el pensar y el actuar (dialogada, razonable y basada en el respeto) en el campo de los valores esenciales, las expectativas, aspiraciones, metas y programas de acción de los diferentes individuos y grupos sociales. Expresa, de esta manera, las coincidencias básicas, dentro de la diversidad, de aquellas expresiones de lo imaginario y lo real social que orientan las perspectivas de desarrollo en diferentes campos, para asumirlas en su complejidad y diversidad, en capacidad de mantener los rumbos o direcciones esenciales en que se conectan los dramas vitales y sociales, con flexibilidad y apertura a las nuevas alternativas; por tanto, creativamente.

Es posible aprovechar y extraer las lecciones para la política social de las múltiples experiencias de investigación-acción participativa y de formación-desarrollo en campos diversos de la actividad social, institucional y comunitaria, en nuestro país y en otros

países, que abordan la comprensión, investigación y transformación de los individuos, en los planos de:

- La construcción de una posición ante la vida y de una proyección y acción social argumentada, creadora, sustentada en valores positivos como base de la integración armónica de pensamiento, emoción y acción (plano de la «persona»).
- La conformación de comunidades reflexivas que debaten sus temas vitales, concertan proyecciones y toman decisiones sobre su realidad y su futuro (plano grupal-social).

La vida social se construye en dos direcciones complementarias: de abajo hacia arriba, y a la inversa.<sup>38</sup> Hemos conocido más los paradigmas que se afianzan en la segunda de esas direcciones y, a veces, las experiencias desde la otra dirección se han realizado de manera aislada, sin que se lograra una verdadera interrelación entre política y cotidianidad. Ese pudiera ser un de los objetivos constructivos del nuevo orden social.

En conclusión, se trata del aumento de autonomía integradora de los diversos actores sociales, un concepto que enfatiza los espacios de acción creativa dentro y fuera de las instituciones económicas y sociales, y la autoconstrucción de perspectivas de progreso, sin que se pongan en riesgo objetivos sociales de desarrollo consensuados. Solo con la expresión abierta y el compromiso real que genera el comportamiento independiente para el bien social, es posible mantener la cohesión integradora en el camino de la identidad para el desarrollo nacional, el logro de la felicidad individual y colectiva.

Se trata de avanzar en un modelo social de desarrollo humano basado en las necesidades de expresión positiva de los proyectos de vida individuales, en articulación con los proyectos locales, institucionales y al nivel macrosocial. Este sería un desarrollo superior de los modelos de sociedades participativas, basado en mecanismos de acción social autorreguladora, autodirectiva y emancipatoria.

## Notas

1. Véase Ana María Isasi-Díaz, *Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad*, CEICIC, La Habana, 1998.

2. Ovidio D'Ángelo, *El desarrollo personal y su dimensión ética*, PRYCREA, La Habana, 1996.

3. *Ibidem*.

4. Mayra Espina et al., *La intelectualidad en el proyecto socialista cubano*, informe inédito, CIPS, La Habana, 1993.

5. María Isabel Domínguez et al., *Tendencias de integración y desintegración social en la juventud cubana*, CIPS, La Habana, 2000 (inédito).

6. *Ibidem*.
7. Consuelo Martín, Maricela Perera et al., *Sobre la subjetividad cotidiana en Ciudad de La Habana*, Universidad de La Habana-CIPS, La Habana, 2000 (inédito).
8. María Isabel Domínguez et al., *ob. cit.*
9. Consuelo Martín y Maricela Perera, *ob. cit.*
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. Marelén Tenorio Díaz et al., *Familia y cambios socioeconómicos a las puertas del nuevo milenio*, CIPS, La Habana, 2000 (inédito); Jacques Derrida, «Differance», en *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, 1982.
13. *Ibidem*.
14. Fernando Ortiz, *Etnia y sociedad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993.
15. *Ibidem*.
16. Ovidio D'Angelo, *Autorrealización de la personalidad*, Editorial Academia, La Habana, 1993; *Modelo integrativo del proyecto de vida*, PROVIDA, La Habana, 1995; *El desarrollo personal*, *ob. cit.*; *Desarrollo integral de los proyectos de vida*, PRYCREA, La Habana, 1998.
17. Cornelius Castoriadis, *Ontología de la creación, Ensayo y Error*, Bogotá, 1997.
18. José Antonio Marina, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.
19. Véase, entre otros, A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Paidós, Barcelona, 1979; C. Rogers, *Psicoterapia y relaciones humanas*, Alfaguara, Madrid, 1967.
20. Véase Edgar Morín, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1990.
21. Enmanuel Wallenstein, *Ciclo de conferencias*, Academia de Ciencias de Cuba, noviembre de 1999.
22. Franz Hinkelammert, *Ciclo de conferencias*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, noviembre de 2000.
- Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo.
23. Pablo Navarro, *El fenómeno de la complejidad social humana*, Universidad de Oviedo, España, <http://www.colciencias.gov.co/redcom>, 1996.
24. *Ibidem*.
25. Ovidio D'Angelo, *Autorrealización...*, *ob. cit.*; *Modelo integrativo...*, *ob. cit.*
26. Véase Franz Hinkelammert, *ob. cit.*
27. Véase Ovidio D'Angelo, *El desarrollo personal...*, *ob. cit.*
28. K. Obujowsky, «The Individual's Autonomy and Personality», *Dialectics and Humanism*, Varsovia, 1976.
29. Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Tecnos, Madrid, 1981.
30. Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1967.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*.
33. Carlos Marx, «Manuscritos económicos-filosóficos de 1844», *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, D. F., 1961, p. 116.
34. Richard Paul, *Critical Thinking*, Sonoma State University Press, California, 1990; Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, D. F., 1985.
35. Michel Foucault, *ob. cit.*
36. Ovidio D'Angelo, *Desarrollo integral...*, *ob. cit.*
37. Ovidio D'Angelo, *El desarrollo personal...*, *ob. cit.*
38. Ana María Isazi-Díaz, *ob. cit.*

© TEMAS, 2002.

# Estrategias para cuerpos tensos: po(lí) (é) ticas del cruce interracial

Víctor Fowler

Escritor e investigador. Biblioteca Nacional José Martí.

Decir que la sociedad cubana del siglo XIX fundó su desarrollo en el de la institución esclavista, es verdad de todos sabida; imaginar que, en semejante esquema, el negro aparece como figura de lo abyecto, resulta natural. Si damos por lógico que a la violencia del dominador le siga el silencio sobre ella, hemos también de dar por lógica la escasa información que sobre el amor interracial nos da nuestra literatura cuando este pretende realizarse fuera de los códigos de la dominación; es decir, como movimiento mutuo y no mediante un acto de victimización o uso del dominado, como objeto de placer. De lo segundo son ejemplos suficientes Francisco, de Anselmo Suárez Romero, escrita y publicada como acto de protesta frente a la esclavitud; el poema «La mulata» de Francisco Muñoz del Monte, excluido de la edición de las Obras completas del autor, publicadas a su muerte por la familia; la Cecilia Valdés de Villaverde, que como ningún otro texto fijó el arquetipo de la mulata como ente sensual y explosivo; La mulata cubana de C. Navarro Escalpa, novela de escasa calidad, pero que continúa, en 1889, este mito; y Sofía, de Martín Morúa Delgado, escrita por un negro y donde la

relación sexual deja de ser consensuada, y llega a nosotros convertida en clara violación.

De lo primero, sobre todo a nivel de la sugerencia, nos queda Sab de Gertrudis Gómez de Avellaneda, cuya única edición en el siglo —vale la pena recordarlo— fue recogida y quemada por la familia de la escritora. Basta con lo anterior para entender que hablamos de textos rebeldes en unos casos, escritos desde la oposición a un orden que se estima debe ser combatido, o acomodados a dicho orden, en otros; siempre con el residuo de algo embarazoso, irritante, arduo, línea de peligro o límite, cuyo cruce nos pone siempre adentro de una experiencia dolorosa.

Mestizaje como «adelanto» de la raza (claro que negra)

No cabe duda de que, de haber sido Cecilia Valdés hija reconocida de Don Cándido de Gamboa, no habría habido historia en la novela homónima de Villaverde; o, cuando menos, no quedaría más solución que el incesto mutuamente aceptado, cosa que habría otorgado

al material otras significaciones. Dicho de otra manera, el agujero informativo en la descendencia de Don Cándido es la condición estructural para que la trama sea posible. Se trata de un silencio que viene acompañado de la sugerencia sobre las prácticas sexuales de los amos, algo que la novela *Santa Lujuria*, de la periodista y narradora Marta Rojas,<sup>1</sup> nos regala con creces; texto que tiene por núcleo los avatares de un mestizo «reconocido» como hijo por su padre marqués. Desde este ángulo, la novela de Rojas se instala en una sorprendente oposición con nuestra fundacional Cecilia: aquella escrita por hombre y esta por mujer; aquella centrada en personaje femenino y esta en masculino; la de Villaverde, una tragedia brotada del irreconocimiento; la de Rojas, un sainete nacido justamente de lo contrario; la primera, colocando en primer plano la pasión y los celos; la segunda, la búsqueda de poder y el ascenso socio-racial.

Si los avatares de Filomeno Ponce de León, el «marquesito de color quebrado», como se le conoce entre sus contemporáneos, ordenan el relato como su corriente principal, hay cuando menos otras dos líneas que continuamente lo alimentan: en la primera, tipificada por la parda Lucila Méndez (o Isabel de Flandes, cuando se le llama como dama), apreciamos los recursos del negro para oponerse a la violencia de la institución esclavista; en la segunda, dentro de una proliferación que rinde homenaje al mestizaje, aprendemos las prácticas sexuales del amo: otro de los silencios que nos quedaba de Cecilia. Todos estos hilos se entretajan para formar la historia de Filomeno, hijo de Don Antonio Ponce de León y Morado, Marqués de Aguas Claras, y la parda Isabel, que pasará su existencia haciendo cuanto está en sus manos para disimular los signos exteriores de su origen: no se atreve siquiera a nadar, se unta a diario cremas para «quitar las manchas que oscurecen mi piel cuando la expongo al sol, los resplandores y la mar», tampoco a salir de paseo por la playa antes de que el sol caiga. En este sentido la novela dispone su trama sobre las angustias del «adelanto» racial, pues todas las acciones en sociedad de su personaje central tienen como objetivo ganar la condición legal de hombre blanco a ojos de las Cortes de España; la cantidad de combinaciones para conseguirlo va desde hacer pasar a la madre (Lucila/ Isabel) como aya, hasta obtener que la certificación de nacimiento del hermano muerto —hijo de matrimonio, y blanco— pase a su nombre como vivo. Toda esta acumulación de pequeñas y simpáticas trapacerías tendrá como discurso paralelo aquel que corresponde a la mitad identitaria que se desea rechazar, mas sin la cual no concibe Filomeno su «adelanto»: el mundo de los negros. Por tal razón, lo vemos avanzar por la vida con «el resguardo (el que su abuela, la negra Aborboleta, le hizo con el zurrón, al nacer), disimulado desde hacía

mucho tiempo en la bolsita de un amuleto católico que tenía bordado por fuera el Corazón de Jesús». Y no solo ello, pues en ocasión del momento más importante para sus aspiraciones, el viaje a las Cortes en busca de la sanción definitiva, lo vemos aparecer en la casa de la madre para buscar —sin atreverse a pedirla, pero sin rechazar tampoco cuanto se le propone y hace— una «limpieza», que disponga a su favor las potencias de la religión que verdaderamente respeta. ¿Qué dualidad es esta si no la misma que subyace en la raíz de la nación cubana, partida entre sus dos herencias contrapuestas, africana e hispana?

Todo lo anterior corresponde al pasado, pero hay una interpolación en el texto que, mediante el recurso de aplicar la ironía a una narración ya de por sí irónica, actualiza su tema en la Cuba presente. La misma condición de interpolado que el fragmento tiene —pues es parte de una carta escrita por el curador de la papelería de Filomeno—, obliga a que le prestemos especial atención. Dentro de tales papeles hay una relación de su vida, donde, con el lenguaje y la ausencia de velos que la intimidad supone, el personaje entrega un nuevo prisma para la historia narrada en la novela; historia que es su vida; no ya desde el punto de vista de la autora, sino desde la presumible mirada de un mestizo hijo de marqués que trata de ascender a la categoría de blanco. Claro que sabemos que tales páginas confesionales no son sino un ardid de escritura, para entregarnos la voz íntima del marginado; por tal razón, son esenciales las palabras de la autora, nuevamente escondida tras la figura de ese borroso y fugaz curador de la papelería del personaje central del relato. La carta del curador tiene como asunto una intrincada historia de «adelanto» racial ocurrida entre famosas familias del siglo XIX cubano y aparece —imaginamos que en nuestro presente— entre los papeles de Filomeno, dirigida a una dama especialista, de nombre Zoila L. Bocali. Y es aquí donde aparece otra sorpresiva interpolación, ahora sin duda alguna elaborada desde nuestra época: «con lo fácil que es hoy ponerse un color blanco en el carnet de identidad, eso es una revolución en el campo de la genealogía». Leído así, podemos trasladar algo de la historia de Filomeno a nuestros días.

## Mestizaje como filosofía de la nacionalidad

La publicación de la novela *El vuelo del gato*,<sup>2</sup> del narrador y ensayista Abel Prieto, ha venido a conceder nobleza literaria a uno de los grandes temas articuladores de la identidad nacional y sus conflictos: la oposición entre el Atraso y el Adelanto que, junto con aquella otra entre la Vida Ficticia y la Vida Verdadera, organiza los significados que le podamos otorgar al texto, al tiempo que buscan convertirse en instrumentos para la

intelección de lo que los cubanos hemos sido desde siempre, nuestras conductas de hoy y proyecciones futuras. A la manera de un cuadrado semiótico, los elementos de ambas parejas se superponen a la totalidad de los actos o pensamientos de los personajes, a la vez que marcan la dirección de los desplazamientos de la Historia nacional.

Del trío de personajes a cuyo alrededor son tejidas las acciones, hay uno —Godofredo Laferté, al que sus amigos llaman Freddy Mamoncillo— en quien se concentran los más variados conflictos cuando del Atraso y el Adelanto se trata: su padre es un negro «pichón de haitiano» y la madre «una mujer muy blanca»; él procede de Guantánamo y ella es habanera «de pura cepa»; él abandona a la esposa por una negra que tenía «el consabido altar con las efigies del Atraso», y ella profundiza cada vez más su fervor como practicante del Círculo kardecista de Pogolotti. De hecho, Godofredo es el único varón en medio de varias hermanas y «el único que salió con “pelo bueno”, el preferido de Charo, su mamá». Las oposiciones mencionadas incluyen diferencias territoriales, color de la piel y creencias religiosas, de modo que podríamos esperar (con un simplificador pensamiento ecuacional) que sea el hijo mestizo quien resuelva las contradicciones simbólicas de sus padres; pero no es así porque lo otro que sustenta la novela es el fragmento lezamiano que le da título. Extraída del poema «Universalidad del roce», la cita nos explica que:

El gato copulando con la marta  
no pare un gato  
de piel shakeriana y estrellada  
ni una marta de ojos fosforescentes.  
Engendran al gato volante

Dentro de las variadas posibilidades de análisis del texto anterior, que nos da el propio sistema poético lezamiano, una sería afirmar que no hay relación de causalidad entre los elementos que integran el poema. Dicho de otro modo, los elementos de la serie escrita no responden a una lógica binaria o aristotélica, sino que, de conjunto, remiten a la realidad de una no-presencia: la sustancia poética, espacio donde lo irreal queda realizado como real. En términos prácticos ello equivaldría a la imposibilidad de invertir el ordenamiento de lo poético, bajo los dictados de un hipotético ordenamiento causal, y así dar con un fácil método que revele el «origen» de la poesía: cada momento histórico del texto es porque es, se justifica por, para y dentro de la extensión de la sustancia poética. No hay una explicación racional para cada instante, sino más bien una manera de sentirlo, que será tan universal como universal sea lo poético. Si la debilidad del método está en su autorreferencialidad, lo mismo brota de allí su fortaleza, aplicado ello al devenir de los personajes novelescos que, según hemos visto, implica no una

potenciación ni conciliación de los elementos contenidos en sus padres, sino una tercera cosa con sus propios dramas y contradicciones.

El personaje de Godofredo es un ejemplo del accionar de «el gato volante» y de cómo semejante desplazamiento entre dos puntos —aunque no dicho, implícito en el «vuelo» imaginado— deberá cumplirse dentro de los severos límites del cuadrángulo citado. Valga como ejemplo el hecho de que la inclinación del personaje hacia las mujeres blancas alcanza feliz cumplimiento en sus amores con Norka, «técnicamente blanca (a pesar del trasero excesivo y de algún otro detalle menos visible)». La irónica cita nos sirve como introducción necesaria a otro fragmento: «El hecho es que la de Norka pasaría a la Historia como la única Popa Africana que Mamoncillo disfrutó, sin sentirse culpable ante el Tribunal del Adelanto». Dicho de otra manera, también el mestizo, el resultado de la acción de esa suerte de mecanismo secreto de las cosas que es «el gato volante», deberá someter su vida al dictado de las divinidades del cuadrángulo. Según nos ha deslizado el narrador, ya desde la página 30, dicho tribunal juzgaría «el Adelanto étnico» impulsado por Charo, el Adelanto como «progreso material», falsamente «civilizador», y el Adelanto no solo «hacia adelante», sino «hacia arriba»; es decir, el Adelanto en términos clasistas, como ascensión en la escala social y como acumulación de cosas.

Pretendo, con los anteriores énfasis, destacar el ámbito de acción que el hipotético tribunal cubriría, y se haga evidente el carácter conflictual de la interrelación entre los elementos del cuadrángulo, al punto de que podríamos eslabonar una nueva oposición que, de hecho, sería la contradicción real subyacente en toda sociedad: aquella que se da entre el Adelanto y la Vida Verdadera. No otra cosa que el resultado de la fricción entre ambos términos es lo que confiere a los actos humanos una dimensión ética, lo que justifica o demerita una acción, pues la pregunta universal sería en una dimensión aplicable lo mismo a las vidas personales que a los destinos de una sociedad o cultura enteras: ¿acaso «adelantar» no significa «atrasar», si se valora como un retroceder al reino de «lo ficticio»?

## Estrategias del miedo al negro

Cuando, en 1924, Jorge Mañach publicara la narración titulada *Belén, el aschanti*,<sup>3</sup> una de las pocas obras de ficción salidas de su pluma, colocó la contradicción en una dimensión diferente y aun más atractiva. La historia, ubicada en tiempos de la esclavitud, narra la trágica y turbia relación entre un esclavo negro de la dotación y la hija del dueño del ingenio azucarero. Si mucho es lo que Mañach desaprovecha del poderoso eje dramático que maneja, igual son abundantes las

sugerencias en lo que nos queda: la desmesurada, inexplicada y rara atracción que se verifica entre los personajes que articulan la tragedia: el esclavo Belén y la Niña Cuca. En cuanto a la relación entre ambos, nada existe en el relato que permita suponer fuese alguna vez más allá de simples gestos y ofrecimientos corteses de parte del esclavo. Y en cuanto a la Niña Cuca, siempre aparece investida de la autoridad que le confieren el color de su piel y su jerarquía social. Es a Belén a quien vemos dirigirse, y a ella a quien vemos despreciarlo. En una relación tan por entero vertical, hemos de suponer que se interrelacionan por los estereotipos de inalcanzabilidad que ambos mutuamente representan: lo abyecto y lo sublime.

El relato fue escrito en 1918, durante los tiempos de estudio del autor en la Universidad de Harvard, en medio de la convulsión provocada en el país por varios escándalos que relacionaban «la brujería de los negros» con el secuestro, asesinato y sacrificio de niñas blancas, y poco después de la otra ola de odio racial durante el «alzamiento» de los Independientes de Color. A propósito de lo último, es pertinente recordar que una de las consignas movilizadoras, insidiosamente deslizada en los medios de prensa, fue que los negros estaban violando a las mujeres blancas de la zona oriental, y ya se sabe que miles de voluntarios se ofrecieron y fueron a reprimir a los «alzados», en un baño de sangre que culminó en más de tres mil asesinatos en solo unos días. Hablamos de hechos que resulta imposible mantener separados del breve relato de Mañach —intelectual blanco y poseedor de una de las inteligencias más brillantes del período republicano cubano—, sobre todo porque debió de tener absoluta conciencia de que con su historia trastornaba la comodidad del esquema donde el negro debe ser acorralado y extirpado. Los polos de la complejización son varios, pues la conexión se da entre adulto y adolescente, negro y blanca, incultura y educación, esclavitud y riqueza, fuerza y fragilidad. La conexión establecida durante los ataques histéricos de la niña, reverso patológico de una atracción sexual escasamente velada por el autor, culmina en tragedia cuando los perros de la casa destrozan en el patio a Belén, que al parecer se dirigía a la ventana de Cuca. En este momento, el relato da un giro y la Niña Cuca, quien con sus temores provoca la tragedia, no solo llora la muerte de Belén, sino que de ahí en adelante se comporta como si padeciese el dolor de un amante perdido.

Semejante capacidad de lo abyecto para atrapar en su órbita al dominador, podemos interpretarla como una tensión, e imaginar que nos dice algo sobre las dos razas principales que se funden en la nación cubana. Cierto es que, en el texto, el intento de salida se produce al precio de la muerte de ambos protagonistas; pero si

no podemos aceptar como solución la desaparición física de las entidades simbólicas (las razas blanca y negra, a fin de cuentas), ¿qué otra significación residual nos queda cuando concluimos la lectura, que no sea imaginar que los sujetos mueren, pero no la tensión?

## Desandando el esquema de Mañach

En fecha reciente, el esquema de Mañach ha sido objeto de revisión profunda en el cuento «Delfín Eleguá», del narrador Eliseo Altunaga, perteneciente al volumen *Todo mezclado*.<sup>4</sup> En esta ocasión, el espacio de la plantación azucarera se brinda como escenario para los hechos, y el contexto del Caribe como su telón de fondo. Esto último es fundamental para comprender las intenciones del autor, pues en sus historias de violencia y rebelión pretende revelarnos lo que se encuentra en el origen de nuestra historia; es decir, cómo hemos sido constituidos, cuáles fuerzas se movilizaron para ello, qué tenemos de común los países de esta parte del mundo y —ocupando el lugar de superobjetivo en su discurso sobre la Historia—, devolvernos la imagen de un universo donde las jerarquías aparentes se subordinan a la rigidez de las leyes económicas.

Ello es claramente visible en la novela *Canto de gemido*,<sup>5</sup> donde el personaje principal, Félix, mulato que fuera esclavo en Cuba y devenido pirata en las aguas del Caribe, ayudante del capitán André de la Coté, habita un universo cuyas articulaciones desconoce, abrumado sin descanso por la pregunta: ¿quién soy?, ¿cuál es mi lugar entre las cosas? Todo esto pudiera ser leído como un recorrido iniciático, pues lo veremos ascender hasta la condición de capitán de piratas, respetado por unos y temido por otros, dueño de una libertad tan ancha como la naturaleza en que se mueve, para terminar descubriendo que es una pequeña pieza en los escalones de la dominación, que su destino es dictado por poderes indominados e impenetrables, las «Compañías», emporio del comercio asentado en Europa, que organiza la vida según la ética que él no sabe manejar. Quien primero lo comprende, antes que Félix, es su capitán, André de la Coté, personaje de la nobleza de Francia. Al irse al Caribe, este huye a la vez de su pasado y condición, y por su mente cruzan estas palabras cuando definitivamente se niega a seguir practicando la piratería: «El mar de las islas era solo otra dimensión de la enorme celda en que agonizaban. En el mar, seductor e inalcanzable, el tiempo era otro, pero al fin y al cabo, un tiempo, un límite, una contención. La historia estaba en todas partes...». Antes hemos presenciado, en varias ocasiones, el entretelón de la piratería, o mejor, de los momentos en los que dejó de ser la oportunidad de André para incorporarse al cambio, y lo hacen a él, blanco y antiguo aristócrata, un inadaptado de la

Historia, un condenado. En tal sentido, la narrativa de Altunaga es portadora de una densidad histórica de la cual carece la mayoría de los textos que abordan el universo interracial que venimos revisando: no solo André, que se siente quebrado en el momento mayor de su gloria, sino los «cientos de blancos pobres que había en el puerto» cuando los piratas arriban a Barbados, gente arruinada cuando la plantación azucarera desplaza el cultivo del tabaco en pequeñas granjas. De ahí que valga la pena contraponer un cuento como «Faón del Nuevo Mundo»,<sup>6</sup> al posterior Canto de gemido. En el primero, el capitán de un negrero se razona a sí mismo del modo que sigue: «Traslado de brazos para nutrir a la insaciable Europa. Para hacer posible el azúcar, el café, el algodón. Todo por la fuerza, la voluntad y el ojo del capitán». El segundo de vela y se coloca en el extremo de esta mentida libertad, cuando André descubre, mientras ataca Ciudad de Panamá, al lado del mítico Morgan, que no es sino un peón más en manos de las lejanas Compañías. Tiempo antes, cuando todavía André era el capitán, Félix había escuchado el siguiente fragmento de conversación: «Los negocios rigen al mundo, y oponerse a los negocios es salir del mundo», pero entonces había pensado que «eran palabras de ciudad, de voces lejanas y ocultas». Tanto el capitán del cuento como el pirata de la novela son oposiciones al paradigma de la tranquilidad de burgueses y aristócratas europeos; son fugas del orden, ambas inevitables, a las que unifica idéntica carga de suciedad y rechazo, puesto que encarnan una magnitud de violencia y caos irreductible a la vida del salón, la corte o la oficina del banquero, de todos quienes son un sangramiento reverso. En voz del capitán, «sirviendo a una civilización que me desprecia, a un mundo que me necesita y pretende ocultarme como a un hijo marchito». Algo parecido sacudirá a Félix de la Coté con la violencia de una revelación en Panamá; corre hasta Morgan para evitar la segura degollina y el estallido de ira sobre la ciudad derrotada: «Déjalos un poco, Félix, después de esto, los españoles tendrán que comerciar», responde el inglés, y entonces se abren los velos de su destino: no es más que una pieza, y su rabia, igual que toma una tea para destruir, un río que engrosa el torrente de ansias manejado por las Compañías.

Precisar la voluntad de inscribirse en el discurso de la caribeñidad que recorre el texto de Altunaga es vital para acercarnos a «Delfín de Eleguá», cuya acción tiene lugar en Cuba. En esta ocasión, el escenario es un ingenio azucarero y, en principio, la estructura repite elementos del esquema de Mañach: Mariana, el ama blanca, utiliza a Delfín —negro fuerte cuya figura hace que el amo lo piense más apto para las labores del campo que para las faenas domésticas— como esclavo personal. También aquí el esclavo se desvive por proteger al ama, pero los lazos entre los personajes

son mucho más complicados y lo mismo su comportamiento. Para comenzar, la primera mención a Delfín, hecha por el amo, es para avisarnos que se ha fugado, cosa que indica la rebeldía frente a su condición. Además de ello, aparece aquí el personaje de Irma, negra que administra la casa y a la que el amo ha tomado como amante. Lo segundo que sabemos sobre Delfín es nuevamente un comentario indirecto cuando, mediante la posición omnisciente del narrador, nos es dado el acceso al castigo que sufrió luego de la captura: «el bocabajo, las huellas de los latigazos, la risa de los mayores y contramayores» y, después de ello, el trabajo en los cortes de caña, con las heridas abiertas. La conjunción del castigo con la risa del dominador —imagen común en las narrativas antiesclavistas— cambia por entero a Delfín, y el relato da un giro hacia la organización de una revuelta. A partir de aquí, los motivos eróticos se entrecruzan con el temblor soterrado de la revuelta, pues Mariana, que ha estado leyendo a Santa Teresa, acaricia la daga que Delfín usa para protegerla cuando pasea por el monte. La connotación fálica del instrumento es por entero transparente: «vuelve a acariciar la funda que se le antoja de la misma textura que la tiznada piel del esclavo». La lectura de Santa Teresa resulta ser, no por coincidencia, aquel capítulo que conocemos como «la Reverberación», cuando la religiosa interpreta el conocimiento de Dios bajo la figura de un querubín armado con un ardiente dardo de oro y hierro que le atraviesa el corazón y vacía las entrañas. Para colofón de la escena, se produce la entrada de Delfín. Viene cubierto con «el sombrero del amo, fuma uno de sus tabacos y le hace un simpático gesto con los brazos cruzados por las muñecas, subiéndolos y bajando en dirección al pubis, como el travieso Eleguá». Estamos al borde de que la sexualidad interracial se consume, pues la excitación del ama y el obscuro gesto del esclavo son signos inequívocos; sin embargo, es justamente el signo lo que nos confunde, pues ¿cómo explicar a este esclavo escapado del barracón, que viste ropa del amo? Delfín acaricia el cuerpo desnudo de su ama, pero será para terminar hundiéndole la daga en el cuello, porque no otra cosa que la rebelión es lo que completa y cierra un arco que nos aleja definitivamente de la romantización interesada de Mañach.

## Mestizaje y rebelión como mito fundacional

Otra manera de someter a crítica la romantización de lo nacional se manifiesta en la novela *El bámbara* (1989), del escritor Jorge Santamarina,<sup>7</sup> texto que construye un peculiar enfrentamiento entre la razón occidental y la otredad del africano trasplantado por la violencia al continente americano. También aquí

tenemos un esclavo excepcional, Obadimeli, perteneciente a un grupo famoso por sus cualidades guerreras, en relación de opuesto con una joven blanca, la hija del amo del ingenio. También aquí el contacto entre ambos es revelador, y motivo de trastorno para ambos, pero las diferencias son inmensas. De inmediato, por la peculiar situación que el narrador imagina: en medio del alzamiento que ha convertido al ingenio en un sitio de venganza y carnicería, Obadimeli huye con la hija del amo echada en la espalda. De esta manera, la mayor parte de la narración se desarrolla en ese espacio abierto que la mentalidad de cazador de Obadimeli continuamente interpreta y donde es la joven quien se encuentra descolocada por entero. La estrategia de fabricar tal convivencia permite que ante la joven se revelen, en la relación con lo natural, emparentado al lugar de origen, las cualidades humanas del Otro. Reconocerlo no le es fácil a Laudelina, que ha viajado por Europa y permeado su pensamiento de un discurso antiesclavista, paradójicamente preñado de intrínseco racismo. En tal sentido, la novela es para ella un viaje, pues aprenderá todo lo que de falso hay en el antiesclavismo que no pasa de piedad. También Obadimeli cumplirá idéntico recorrido, pues —desde una perspectiva que nos confirma el racismo implícito en el esquema de Mañach— tenemos a un esclavo negro que al huir lleva con él a la hija del amo, mas no hay en ello nada que testimonie la superioridad erótico-estética de los arquetipos de belleza europeos; de hecho, para Obadimeli, Laudelina no es siquiera una «mujer verdadera» (los bámbaras se llaman a sí mismos «hombres verdaderos») y cuando, mientras ella duerme, él observa su sexo, «puede suponerse que no disfruta sus desnudeces, más bien las aprende». Tanto Laudelina como Obadimeli son extraños al medio en el cual habitan; la primera por poseer ideas que no se corresponden con la institución esclavista —es una hija de la ilustración francesa—, y el segundo, por provenir de un pueblo de hombres libres en las praderas africanas, de donde ha sido cazado para ser vendido a los comerciantes de la costa.

La sorprendente peregrinación de Obadimeli y Laudelina se convertirá para ambos en un viaje de aprendizaje. Conocerá el esclavo que no es posible la negociación, en plano de igualdad, con los blancos que lo esclavizaron; pero también que existe un espacio de fusión y diálogo cuando el Dominador desciende de su pedestal en busca de lo humano de su Otro. Para Laudelina, el viaje —aunque verticado en sentido opuesto— tendrá el mismo sentido, ya que su desengaño pasará primero por la esencial hipocresía del espacio colonial, más tarde por comprender la superficialidad de la reivindicación del Otro realizada por la Ilustración y, finalmente, por el descubrimiento de la verdadera

libertad, en una asociación considerada de inicio como imposible. Si en lo anecdótico inmediato la huida de Laudelina y Obadimeli pudiese parecer una nueva búsqueda de zonas incontaminadas por el Occidente, en este caso, el área del cimarronaje, con todo lo que ello comportaría de utópico en el contexto de la narración, un pesquisaje más profundo nos revela los símbolos de una aproximación más compleja; no en vano cuando, en el desenlace del texto, Obadimeli está a punto de partir hacia el espacio de su definitiva libertad, realiza la última demostración de su condición humana mediante la instancia dialógica que abre el lenguaje, con ese «¡Laudelina, vamos!» con que, encaramado en un caballo, le propone que escape con él.

En el libro de la Condesa de Merlín titulado *Mis doce años*<sup>8</sup> hay una sorprendente anécdota que podemos conectar con facilidad con lo anterior. Nos refiere la autora cómo una tarde, en la que andaba de paseo por la finca del padre, escucha una voz de mujer gritando en carabalí «¡Akanga! ¡Akanga!» (según la autora, «¡Mi hijo!, ¡mi hijo!»). Lo interesante es que quien así se lamenta es una esclava capaz de hablar el español casi perfectamente, pero que, ante el dolor, retoma su lengua original. Semejante explosión de la lengua materna en un momento de crisis, revela la magnitud del esfuerzo intrínseco del apoderamiento del idioma del dominador, no ya el nombre de la mujer, sino el verbo que entraña la libertad, en la novela de Santamarina.

El final de la narración difumina la verdad en el interior del mito, pues las posibilidades para lo sucedido lo mismo incluye el asesinato de ambos protagonistas, que el bautizo de Obadimeli en el cimarronaje, la huida de ambos ya unidos, que el encierro de ella en una casa de La Habana, presa de una peligrosa locura que hace de su discurso encendida arenga anticolonial, o su conversión en desesperada amante, en una zona cercana al monte. Cualquiera sea el resultado, muerte junto a la fuga, la libertad es aquella que los protagonistas consiguen cuando acceden a reconocer lo humano del Otro, y desde tal ángulo que imaginamos, la partida de ambos como metáfora de la integración racial en el país; pero esta vez desde coordenadas de pensamiento que funden el discurso sobre la igualdad de las razas al que fundamenta la oposición al orden colonial, ambos insertados en el corazón de la nacionalidad cubana.

## El fracaso del negro

En el mismo año 1924 de Belén, el aschanti —aunque desde una posición tan diferente como igualmente problemática—, otra novela cubana había abordado la problemática del cruce interracial. Me refiero a *La raza triste*, del escritor Jesús Masdeu,<sup>9</sup> texto tan claro en

Si damos por lógico que a la violencia del dominador le siga el silencio sobre ella, hemos también de dar por lógica la escasa información que sobre el amor interracial nos da nuestra literatura cuando este pretende realizarse fuera de los códigos de la dominación.

su denuncia, como problemático en sus resultados. La novela está organizada alrededor de los amores de Miguel Valdés, mulato hijo del carpintero Anacleto, y Gabriela, joven blanca, hija del rico ganadero Don Antonio Estrada, que fue de los patricios que participaron en la guerra contra España. Como elemento opositor a los amores, se encuentra Armando, hijo del rico comerciante español don Enrique Reyes, conocido integrista durante la misma guerra. Las fricciones que —léidas como espejo de la sociedad— requieren reproducir los problemas de la nueva Cuba, considerados a un nivel íntimo, se desatan alrededor de la figura de Gabriela, a la cual aman en simultaneidad los jóvenes Miguel y Armando, en una construcción evidentemente axial. Acciones y personajes se enlazan para mostrar las profundas divisiones que había en la República recién fundada: una nación prisionera de los mismos resortes que habían sustentado la antigua sociedad esclavista. La narración es un verdadero repertorio del odio y las mezquindades raciales: un maestro de escuela pública, don Nicasio Calleja, antiguo mambí, avisa la intención casi desde el inicio: «¡los negros iguales a los blancos! ¡Mal comienza Cuba!». A partir de aquí, se multiplica el torrente de resentimientos e injusticias, en una infinita cantidad de pequeños detalles, casi en cada página, que nos revelan la fragmentación de la que hablamos: blancos discriminando a negros y mulatos, negros resentidos con los mulatos, mulatos despreciando a los negros. El racismo va desde el encarcelamiento por la policía de un grupo de negros que mira por la ventana de los Estrada (en ocasión de la fiesta ofrecida para celebrar el regreso de Gabriela a Bayamo), el ataque que deja parálítico a Don Antonio cuando su hija le anuncia que se irá a vivir con el mulato Miguel, hasta la violación de Gabriela por Armando por considerar que su dignidad como mujer blanca ha desaparecido.

La amarga ironía que recorre el texto deriva de que las acciones son siempre contrastadas con la retórica de los discursos políticos y de los beneficios del reciente estatuto republicano: para iniciar cualquier tipo de campaña racista está siempre dispuesto el periódico local, que para mayor burla lleva por nombre *El Demócrata*; Don Antonio es capaz de desarrollar un sentido discurso igualitario («Eso de negros y blancos

era en tiempos de esclavitud, pertenece a lo que debemos olvidar. Hoy somos hermanos. Nos hermanó la guerra y los sacrificios comunes») y de ayudar a Miguel en sus estudios, pero encuentra su límite cuando sabe que su hija ama al mulato; Miguel se ve empujado a la política, pero comprende que no es sino instrumento de maniobras partidistas en la obtención de votos.

La acción de la novela transcurre por entero en Bayamo, ciudad que, si bien fue centro del patriciado que inició la guerra contra España y liberó a sus esclavos, acepta como natural la segregación del espacio público, en particular el parque de la ciudad.

Lo increíble es descubrir que la campaña para ayudar a Miguel a realizar estudios en los Estados Unidos también ha sido motivo para ahondar la división. Préstese atención a lo que afirma uno de los personajes: «si hubiéramos enviado a un muchacho a los Estados Unidos, no habría sido él, que es casi blanco, no; nosotros hubiéramos propuesto un negro». Para conseguir los recursos del viaje de Miguel, elegido por su inteligencia descollante, fue necesaria una campaña, que inicia Don Antonio Estrada, cuestionado desde el inicio del texto; es decir, que si ya hemos advertido que el discurso igualitario del patricio resulta pura máscara —al tener límite en la hija—, ahora sospechamos que no hubiera movido un dedo en favor de la propuesta si el favorecido hubiera llegado a ser un negro. Tomaré un episodio, insignificante para la acción, pero ejemplar en cuanto a la retórica de Don Antonio: Doña Carmen, su esposa y madre de Gabriela, tropieza con una piedra y se lastima la punta de un dedo; es casi nada, pero las palabras del patricio transforman el hecho en algo revelador: «Yo no sé que hacen el ayuntamiento y el alcalde que no gestionan la instalación de una planta eléctrica en Bayamo. ¡Aunque fuera por su historia únicamente!». El desplazamiento hacia una retórica del sacrificio, la Historia y la demanda a la nueva República, sirven para revelar la posición y límites ideológicos del matrimonio; seres inmersos en el pasado, para quienes el deseo de modernidad es, en verdad, de modernización: objetos, industria, comodidades, mercancía; nunca hasta el punto en que se realice la igualdad entre blancos y negros. Podría parecer forzada la conexión, si no tuviésemos a nuestro favor estas palabras de doña Carmen que transforman la futura

vida de Gabriela en un proyecto ideológico: «en mi hija se han aunado todos los rasgos y cualidades distintas de nuestra raza. Con Gabriela resurgirá la vieja aristocracia bayamesa».

Creo suficiente lo dicho hasta aquí para demostrar la enorme distancia entre las aspiraciones de los Valdés, mulatos que aspiran de la República una oportunidad de ascenso y equilibrio social, y las de los Estrada, para quienes el mismo espacio sería la posibilidad de recuperar una mitificada «aristocracia»; los primeros demandan del futuro, en tanto los otros necesitan, sin remedio, seguir cargando el fardo del pasado. Valga señalar que, lo mismo que Don Antonio, el racismo de Doña Carmen es visceral, al punto de que recomienda a Miguel que no se case «con ninguna de esas mulaticas pelandrujas»; sino con «una mujer blanca y rica. Porque tú más pareces blanco que de color».

El carácter esencialmente utilitario de la figura de Miguel supera su particular relación con Don Antonio y se nos revela como eslabón en las estrategias «desmoralizadoras» de los partidos políticos que figuran en el escenario republicano. Vale la pena revisar el momento en que Plutarco Hermosilla, jefe del Partido Liberal en Bayamo, se acerca a él para conducirlo a la política, ya que es el único negro con título universitario en el lugar, y podría capitanear el voto de los de su raza. El episodio termina con otro fracaso personal para Miguel quien, aconsejado por su madre, acepta que, si no como profesional de la medicina, quizás en la política tenga un espacio de realización. Miguel sale electo, pero lo rechaza: no es esa la democracia que quiere. Regresa a casa y le dice a la madre:

[S]olo la educación, nuevas ideas y generaciones lograrán hacer que desaparezcan los prejuicios de veinte siglos de esclavitud. Y cuando esto suceda será tan insignificante el número de negros que haya en Cuba, que nadie se tomará la molestia de considerar su problema social y político.

Y un poco más adelante estalla:

Tú eres ingenua, sencilla, ignoras cómo es el mundo de la puerta de la casa hacia afuera. Si todos los negros fuésemos como tú ¡qué felices viviríamos! Yo carpintero; el otro, albañil, este, sastre; aquel, barbero; ignorantes todos; trabajando con entusiasmo las horas del día, para emborracharnos de noche, entre risas y canciones.

Son ideas que se corresponden con las desarrolladas por él frente a Hermosilla, el día de la proposición: «Yo, como los míos, solo hemos disfrutado de alguna consideración en la guerra. Fue nuestro momento culminante. Después hemos ido descendiendo. La pendiente por la cual rodamos es siempre más inclinada, y nadie ni nada nos detendrá en ella». El componente negro de la nación cubana nos llega como una masa de seres sin voluntad ni dirección, idiotizados, destinados a la desaparición y la abulia: todavía está demasiado

cerca el tremendo trauma que para la sociedad cubana significó la represión de los Independientes de color, hecho que igualmente aparece en la novela, dentro de un hermoso lamento.

## ¡Murieron Estenez e Ivonet: murieron muchos negros!

En lo intrincado de los bosques, los cazadores encuentran, a veces, una calavera que blanquea en la hojarasca, o una tibia que pulimenta el agua de un arroyo: es el vestigio de la carnicería.

Se acabaron los estados mayores, los ejércitos milicianos, y del crimen, ¡del gran crimen! solo quedó el dolor de los huérfanos, de las viudas y de los padres: luto en el corazón, tonos oscuros en los vestidos y, en lo profundo de los calabozos, algunos centenares de negros, olvidados... y tristes.<sup>10</sup>

¿Hacia dónde conduce esta sorprendente irrupción de la Historia dentro de la ficción? ¿Por qué no ir todavía más lejos, y preguntarnos sobre la indudable sobresignificación del adjetivo enfatizado al final, su remisión directa al título de la novela? Estoy tratando de indicar que el núcleo de esa hiriente visión que sobre los negros cubanos lanzan el autor y su personaje, tiene su origen en dos hechos relacionados con la represión a los Independientes: el salvajismo de la represión es uno, quizás el más cómodo; el otro, lo que sucedió luego de la matanza, los dispositivos desmovilizadores que —más allá del terror— sirvieron a los grupos dominantes para fragmentar, disipar y reorientar las protestas del negro discriminado.

Es por ello que, al hablar de Mañach, recordábamos los sucesos históricos y proponíamos eliminar toda ingenuidad de las proyecciones simbólicas de su breve narración, porque tanto él como Masdeu se mantienen en una relación tensa con la violencia desatada en la década anterior. Es esta misma instancia de la desmovilización la que prepara una trampa de la cual la novela de Masdeu no consigue escapar, pues la calidad extraordinaria de Miguel lo hace poco apto para transmitir el mensaje de la raza a la que pretende representar. Dicho de otro modo, las valoraciones negativas del personaje se consiguen construyendo un espacio artificial, donde no existe cabida para otra cosa que la excepcionalidad. Lo primero es que la ficción escamotea la realidad, puesto que nada sabemos de aquellos negros que, por la fecha de publicación del texto, habían elegido otras opciones para sus demandas sociales, y no se conformaban con una autoimagen que los hiciese el arquetipo de una raza vencida; lo segundo, todavía más perturbador, es el concepto estilista que considera ejemplo del vencimiento la práctica de oficios menores.

La narración termina con la salida de Gabriela hacia Bélgica, junto con doña Carmen, obligada por la sociedad bayamesa. Miguel, por efecto de las heridas y del alcohol que le brindan los amigos (siempre el negro en función embrutecedora), queda embotado por entero, idiota. Muere totalmente alcoholizado y toca a... Armando Reyes pronunciar la oración fúnebre. El pueblo —blancos y negros— hace una colecta para enterrarlo. Y ponen una lápida a su tumba: «Aquí yace el ilustre galeno, doctor Miguel Valdés Baldoquín, gloria malograda de la medicina cubana. Homenaje de los bayameses».

## El miedo al blanco

En 1959, el intelectual negro Juan René Betancourt publicó una colección de charlas titulada *El negro, ciudadano del futuro*.<sup>11</sup> Se trata de un conjunto de intervenciones de lo que el autor consideraba doctrina, y que podemos calificar como un grupo de directivas encaminadas (en el plano económico) a estimular el crecimiento y desarrollo de una clase media negra en el país; en tanto (en el plano ético) suponía la elevación de la autoestima de sus sujetos mediante el conocimiento y estudio de las figuras de su raza que brindaron grandes aportes al desarrollo de la nacionalidad cubana, así como también la organización de una suerte de red de protección social. Para alcanzar tales metas, Betancourt consideraba necesaria la fundación de una agrupación partidista, en lo esencial racializada, cuyo radio de acción sería tan amplio que incluiría tanto la administración de la empresa capitalista como la intervención en la vida privada de sus militantes, ayudándolos a escoger sus parejas desde cánones de belleza «negros» y a solucionar los problemas de este orden que se les presentasen. Vale la pena preguntarnos por qué tendría una organización partidista que hacer tan transparentes las vidas de sus afiliados, al punto de decidir incluso sobre sus relaciones amorosas. En los argumentos del tema 7 («El concepto racial de belleza») aparece algo que quizás lo explique. El autor se refiere a los estereotipos de belleza occidentales como instrumentos de dominación de la clase hegemónica, y no se contenta con analizarlos, sino que, en una confesión amarga, los reconoce como objetos del deseo del hombre y la mujer negra. Según el autor, «la hembra de cualquier raza, y hasta de cualquier especie, busca en el macho siempre la fortaleza, el poder, y no cabe duda de que el de la raza vencedora lo es mucho más que en la vencida»; por otro lado, «el hombre busca en la mujer, entre otras cosas, el refinamiento, el perfume exquisito y costoso, el vestido elegante, etc., atributos de lo que la mujer negra está privada».

Dado que, para Betancourt, ambas apetencias de los géneros eran constitutivas de la condición humana

universal, no había otra posibilidad de emancipación que la mediana empresa, que permitiría negros con poder económico, y negras con suficiente capacidad adquisitiva, consumidoras. El profundo sexismo del proyecto se confirma cuando el autor explica su oposición a que las sociedades de negros de la época acepten en su membresía a blancos, y extraemos de allí el lugar destinado a la mujer:

[C]omo tienen el poder económico, traducible, en una fiesta, en más dinero para gastar en la cantina, en la oportunidad de aparecerse en automóvil y hasta de plazar después de la fiesta en algún lugar a su compañera de baile, no podríamos nosotros competir con ellos y acabarían por monopolizar la atención de nuestras mujeres.<sup>12</sup>

Ni qué decir que en esta visión del negro se lo presenta como una masa; paradójicamente, a la vez compacta y porosa, incapaz de oponer resistencia alguna a las fuerzas que deseen su destrucción, «vencida». Lo sorprendente es la inestabilidad, casi absoluta, que se atribuye al grupo y la fragilidad de su componente femenino, que se diría permanentemente ansioso, angustiado por cruzar la barrera racial. En esta fantasía de control, la relación con el cuerpo es centralizadora y, por más que se nos presente desde otro extremo, igual trasmite profundas tensiones en cuanto a las dinámicas del cruce interracial y nos descubre que al temor blanco corresponde, como imagen invertida, el mismo temor negro.

## Del racismo negro a la plenitud humana y, sin embargo...

Se trata de un tema que alcanzará una proyección poco menos que ontológica, pocos años más tarde, cuando la Revolución cubana ha avanzado cerca de una década, en la novela *Adire y el tiempo roto*, del narrador Manuel Granados,<sup>13</sup> cuya obra estuvo mayoritariamente organizada alrededor de esta reflexión. La novela nos presenta el largo camino de confirmación de su identidad de un sujeto negro que, desde su infancia, ha sentido la diferencia que marca el color de su piel; diferencia que no solo lo posterga en sus posibilidades de realización social, sino que también lo condena en el plano de la sexualidad. Desde tal óptica, la novela cumple etapas que podemos considerar como estadios del viaje de aprendizaje, social y sexual, que realiza Julián —el protagonista, negro de origen pobre— para descubrir el sentido de su vida y su lugar en el mundo: un amor —el primero, con Elsa—, se verá frustrado por los prejuicios, porque ella no logra superar las barreras raciales y clasistas. Una segunda relación, ahora sí de sexo consumado, con Eleonora, la esposa del dueño de la finca donde Julián se ha empleado. Ocurre que

Elsa se casará con un blanco y adinerado heredero; la única respuesta que Julián encuentra a esa realidad es la huida, que termina en la finca donde Eleonora es el ama. Con ella cumplirá su deseo de poseer a una mujer blanca, pero nunca superará el lugar de un objeto de placer, un semental.

La huida de Julián, como una salida al mundo, es esencial, porque será en la finca donde comience su relación con los revolucionarios que luchan para derrocar la tiranía batistiana: es aquí que su próxima etapa iniciática la deberá cumplir en Santiago de Cuba, como miembro de un grupo clandestino. También allí hay una mujer blanca —Dina—, pero ajena, distante, comprometida con Roberto, compañero de lucha y quien lo ha impulsado a integrarse al movimiento. Hacia ella se siente inclinado, pero es un sentimiento, que descubre la última vez que se ven, que parece más la admiración por una compañera de ideas.

La última etapa del viaje puede dividirse en dos planos superpuestos, ambos dentro de la Revolución: primero en su amor con Cira, antigua prostituta, con la que al fin el protagonista consigue reafirmar su identidad como humano; segundo, en la certidumbre de que al fin ha logrado definir su lugar en el mundo, que le sobreviene cuando muere luchando contra los alzados.

También Cira ha recorrido un largo camino de sufrimiento hasta llegar a ese espacio, el proyecto revolucionario de una nueva Cuba, dentro del cual puede realizarse como persona. El final cubre el entierro de Julián, muerto en un encuentro con alzados durante la lucha contra bandidos, y cuenta las sensaciones de Cira, de quien sabemos que lleva dentro un hijo de Julián. Es un canto al amor y a la posibilidad del mestizaje. Julián termina, al fin, realizando con una mujer blanca su deseo amoroso, pero es el amor entre iguales, por vez primera, lo que descubre.

Si la última etapa del viaje del protagonista concluye con la plena asunción de su identidad racial y social en el momento de la muerte, la novela presenta un inserto, cuyo sentido únicamente puede estar vinculado a la vida del escritor Granados: me refiero al episodio con Michelle, la periodista francesa. La sorprendente desatención a cualquier estructura dramática que representa incluir este episodio, enteramente ajeno a la narración, podría convertirse en un último acto emancipatorio si pensamos la identidad conceptual entre lo descubierto por Julián, el personaje de ficción, sobre sí mismo, y lo sucedido entre el escritor negro del inserto y la blanca periodista francesa. También ella es exponente de la misma deshumanización que persigue al personaje de la ficción, ya que trata al negro como lo Otro, y nos descubre que tal es el tipo de placer que busca en la relación. El desapego, la burla hiriente, la vulgaridad ofensiva del personaje real, el escritor, absorbe el devenir del ente de

ficción y ambos se compenetrán en una misma y única entidad emancipada.

Sin embargo, ¿cómo interpretar la permanente angustia de este sujeto negro que, lo mismo en su temprana juventud que en su madurez ante la muerte, adentro del texto o en su extraña fusión con el autor, únicamente es capaz de sentir amor por mujeres blancas? Pensado ello desde una democratización del gusto, nada hay que impida considerar su deseo como otra conducta más con el mismo derecho que el de quien no se preocupa por colores de piel o, en cambio, solo gusta de personas de la raza negra; pero, ¿está escrito el texto de Granados desde esa «democratización del gusto»? Mediante la lectura de su cuento «Esther y Juan Manuel», perteneciente al volumen País de coral,<sup>14</sup> es posible resolver esta duda. La historia se ubica en el tiempo de la Revolución y está centrada alrededor de Esther, cuyo padre fuera «Gran Maestro de una logia cuya matriz estaba en Alabama», y que ahora, aplastadas las viejas glorias por el huracán revolucionario, vive recluida en la mansión familiar con su madre, la viuda del señor Grasso. Prestemos atención a ese apellido que sugiere burla y, sobre todo, a la insinuación de racismo cavernario en el Alabama de la filiación ideológica. La reclusión de Esther equivale al repliegue del mundo de su padres, y tiene una primera fisura en su tímido flirteo con Juan Manuel, bodeguero del barrio, que es tajantemente cortado por la señora viuda de Grasso. Otra cosa es la próxima y definitiva fisura, más equiparable a una explosión. Ocurre cuando Juan Manuel fallece en un accidente y Esther, de transparentes ojos verdiazules, que ha asistido junto con su madre al velorio, escapa del lugar junto con el Suave, quien lleva el pelo planchado y al que en modo alguno ama. No solo burguesía descendiendo hacia la clase popular, sino blanca descendiendo al negro para «entregarle» su virginidad, como en una suerte de castigo simbólico al mundo de los padres. No en vano la única frase que logra articular, en un grito, la viuda de Grasso es «¡Con él no, con él no!». Lo problemático está en que la construcción continúa colocando al negro como un límite, y únicamente como objeto de placer, además de obnubilado por la oportunidad de un ascenso, aunque sea efímero, a la raza tácitamente superior; de otro modo no tendrían explicación la conducta de Esther y la tranquila aceptación de este Suave, que antes hemos visto luchar por incorporarse a los valores de la nueva sociedad. Es curioso, pero no es otra cosa la que dicta el racismo blanco.

## Interracialidad como espacio utópico

Recientemente apareció publicado un cuento del narrador Eduardo Heras León que desarrolla una

relación interracial: «Fábula de un amor posible», que aparece en la compilación *El cuerpo inmortal*, a cargo del también narrador y ensayista Alberto Garrandés.<sup>15</sup> El texto nos cuenta la relación entre Mariana, mujer negra de más de cuarenta años, y Jorge, muchacho blanco que ha acabado de terminar el Servicio Militar, quien nos cuenta lo sucedido. La familia del muchacho se ha ido para Miami y él queda en Cuba totalmente solo, no quiere regresar a Morón, que

era un punto lejano en el mapa de la memoria, que él quería borrar para siempre junto con el persistente recuerdo de la despedida: la madre, la familia, el avión, un beso, una lágrima, Miami, el vacío. La terminal de ómnibus era el refugio de cada noche para las horas del sueño; aquel banco solitario, el puerto donde amarrar la nave todavía vestida de verde olivo.<sup>16</sup>

La providencial aparición de Mariana salva a Jorge, justo cuando sus recursos han terminado y se agudiza el hambre y la sensación de desmayo; con ello da comienzo una historia que sucede en los dos meses que faltan para que la Universidad en la que Jorge estudiará Periodismo, comience sus clases. La guía de la conducta de Mariana la encontramos en esta frase dirigida a Jorge: «Mira, lo que yo ofrezco, es siempre por mi entera voluntad. Nadie me obliga. Yo soy así, qué le que voy a hacer».

La primera reacción de Jorge es la del agradecimiento: «siente deseos de abrazarla y tocarle las manos y acariciar su cabeza de cabellos duros y alisados...», pero a medida que los días pasan sus sentimientos se convierten en algo más complicado; la miraba ya

con esa mezcla de respeto y ternura, de deseo y agradecimiento que no sabía cómo resolver. Porque en su presencia nunca supe qué hacer, cómo hablar, cómo decirle todos esos sentimientos atropellados que a veces querían salir a la superficie y otras se hundían cada vez más profundamente dentro de mí.<sup>17</sup>

El texto nos relata el paso del deseo al amor cuando el protagonista regala a Mariana una flor: «aquella mirada indefinible que apareció en su cara sería cuando le regalé una flor que había recogido momentos antes del parque y que fue para siempre mi regalo todos los días». Ella se convierte en maestra, amante y madre. El protagonista —presumiblemente como efecto de sus traumas familiares— no está en condiciones de hacer el amor con mujer alguna, y la sensación de protección que Mariana le brinda hace que lo consiga, y ambos viven una noche de éxtasis la semana anterior al comienzo de las clases. Entonces ella lo obliga a abandonar la casa y a terminar la relación, pues está convencida de que: «Allí vas a conocer a gente de tu edad, muchachas de tu edad y va a suceder lo inevitable».

Para conseguir lo narrado —y esta es la debilidad del relato—, la relación debe quedar reducida al espacio de una intimidad tan absoluta como casi por entero asocial; es decir, sin conexión apenas con el espacio exterior. No solo porque el protagonista renuncia a regresar hacia los restos de vida familiar que puedan quedarle en la ciudad de Morón, ni siquiera a escribir una carta o hacer una llamada, sino también porque la Mariana del relato es una suerte de aparición fantasmal, a juzgar por la reflexiones del personaje-narrador: «¿Quién era aquella mujer? ¿Qué hacía? ¿Dónde trabajaba? Nunca lo supe, ni se lo pregunté, porque en su presencia todo era un eterno presente, la seguridad y el amparo».

## La risa cubana

La parte final de *El vuelo del gato* desarrolla lo que podemos considerar una larga respuesta a muchas de las tensiones hasta aquí expuestas; solo que en lugar de la comodidad que nos brindan las formas discursivas, deberemos extraerlas de las acciones que enlazan a la trilogía de antiguos discípulos del Instituto Preuniversitario de Marianao, conformada por Godofredo, o Freddy —ahora grueso y convertido en un personaje del reciente mundo de las empresas mixtas—, Amarilys, su actual esposa, y Marco Aurelio, recién divorciado y recogido por Freddy, gracias a un rencuentro providencial. La casa del matrimonio aparece desbordada de objetos simbolizadores del estatus social alcanzado por Freddy; Amarilys se pasea entre ellos deseando para su vida una dimensión más espiritual, y Marco Aurelio continúa organizando su vida desde la desposesión. Dentro de tal esquema, casi es de esperar que se consuma, tal como pasa, la relación amorosa entre Amarilys y Marco Aurelio. Explorar los significados simbólicos de la trilogía no es tarea fácil, pues, ya casi en el final de la historia, Amarilys demuestra estar enamorada a la vez de su esposo y del amante; o, lo que es lo mismo, de la consecución del Adelanto y la Vida Verdadera. ¿Pero, no habíamos dicho antes que hay una contradicción insalvable aquí? Quizá hallemos una salida para el acertijo si recordamos las maneras de operar del gato volante: los opuestos se reunirán para dar origen a una tercera cosa diferente a los dos y así, en poderosa dialéctica, hasta el fin de los tiempos. Definido esto, los párrafos con que termina la novela nos proponen incluso una fuga de las rígidas particiones que estructuran el contenido, ya que describen a Godofredo y Marco Aurelio a las puertas del hospital donde Amarilys ha ingresado para alumbrar la criatura que no será ninguno de sus progenitores; los amigos, como si se supieran en ese instante analizados bajo la

dura lupa de sus concepciones, beben ron de una misma botella. Aquí termina el texto, pero nos queda suponer ese acontecimiento más que está a punto de suceder: una enfermera sale para anunciar que la criatura ha nacido y todo está bien, ambos amigos estallan en carcajadas alegres y comienzan a bromear, a recordar el pasado común, quizás a planificar una fiesta; incluso es posible imaginar que, minutos más tarde, suban ambos a conocer al nuevo gato volante. No es gratuito suponer lo anterior si recordamos la función que el narrador atribuye a la risa cubana en el capítulo 15, titulado «El sufrido siboney».

Pero a Freddy le brotaba con demasiada frecuencia la mala semilla, la versión racista, torpe, del Adelanto, y abandonó el tema del Sufrido siboney (el indio que trae la Luz) para desarrollar otra tesis: a los mulatos de Pelo Bueno y facciones finas, según él, les gusta creerse aindiados y prefieren acercarse a los indios para alejarse de la herencia negra. Se adelanta así dando un salto atrás en la cronología de la isla y colocándose antes de la llegada de los esclavos africanos. «Si a los indios de Cuba (le dije yo) no los exterminan, si sobreviven, le dije, hubiera sobrevivido con ellos, un racismo contra ellos».

Mamoncillo se estiró la nariz con los dedos, plegó sus labios y los escondió, para que su boca gruesa, destinada a las succiones mayores y menores, adelgazara y se hiciera por un momento precolombina. «Te prejento aj Jufido Jiboney», dijo, hablando en fañoso, y nos reimos los dos, y en la Risa cubana se disolvieron las teorías, porque no es una risa cualquiera: es una risa que explota, brusca, y luego se abre más suavemente, mórbida, excesiva, como la anémona gigante del Mar Caribe, y nos abarca a todos: narizones y ñatos, indios, negros, blancos, chinos y mestizos multicolores, chinos amulatados y negros blanqueados, achinados o aindiados, blancos de Pelo Malo y negros de Pelo Bueno, bombones, y gente de labios finos, jabaos, albinos y cuarterones y al Gato Volante en sus apariciones simultáneas.

¿Qué es esta cosa ante la cual toda discursividad se hace porosa? No sabemos lo que sea, pero sí que existe y, lo principal, que desborda cualquier intento de segmentación racial; no lo podemos definir, pero hay algo fundamentalmente cubano en ella. Quizás somos y nos reconstruimos, permanentemente en la dualidad de nuestra angustia y de nuestra risa, nuestro patetismo y nuestra capacidad de autoparodia. Llama la atención, respecto a esto último, que sea el mestizo quien salga en un acto de autoironía, a buscar la carcajada. Su gesto es doble: ridiculiza el complejo, pero lo perpetúa, pues sabe que es él quien cargará siempre con ese enemigo interior. Al propio tiempo, está el gato volante: los opuestos se reunirán para dar origen a una tercera cosa, diferente de los dos. Según lo que hasta aquí hemos leído, el mestizaje, el mestizo, los cubanos, Cuba, somos esa pregunta y su respuesta: Ética y Poesía.

## Ser negro

Si atendemos al momento de publicación de los textos analizados, quizás nos sorprenda la visceral intencionalidad de cada uno, su pretensión de redefinir lo nacional en circunstancias críticas. Hemos dicho que Mañach no podía ignorar lo sucedido en 1912 y que, por tanto, la manera en que las instituciones republicanas se manifestasen frente al sector negro o mestizo de la población sería fundamental para la nación y su supervivencia. Por su parte, Masdeu estaba preocupado por lo mismo, solo que en su caso la pregunta implícita brotaba del estupor, pues ¿cómo podía existir República donde se había cometido una matanza de clara intención racial? De manera inversa, es lo mismo que atraviesa el texto de Villaverde, pues aquí el negro aparece, pero de manera residual. Dicha actitud se extiende incluso a su apasionada defensa de la rumba como baile nacional, porque la considera una práctica marcada por el cosmopolitismo, usando como aval su aceptación en las grandes capitales del mundo, y ajena a toda identidad racial. Antes que la búsqueda de una integración, la operación se asemeja a un despojo. La novela de Granados se ubica en el espacio de análisis del pasado inmediato y redefiniciones sobre la identidad que en el país se abre con el triunfo de la Revolución cubana; en ella se respira el dolor de lo vivido y la angustia, casi salvaje, de la búsqueda. Las de Altunaga y Santamarina están más cercanas a nosotros, aun cuando sus acciones tengan lugar hace más de cien años. No solo son más reposadas, sino que, en ambas, la ideología autoral está montada sobre las lecciones de un marxismo institucionalizado e integrado a la escritura misma. Las de Prieto y Rojas son ya el presente puro y enseñan sorprendentes relaciones subterráneas; no solo por ubicarse ambas en el territorio de otra nueva redefinición, nuevamente socioeconómica, de la vida nacional, sino por la cercanía de sus miradas sobre lo nacional; el señorito Filomeno de la novela de Rojas es un ejemplo del «vuelo del gato» de la novela de Prieto y vivirá, tan temeroso como amenazado, por la «risa cubana»; al propio tiempo, en su expansión sexual, continuará prolongando el «vuelo del gato» que nos atraviesa.

Voy a terminar comentando el poema titulado «Recientemente he descubierto que soy negro» del poeta habanero Evelio J. de Arango, aparecido hace un par de años en la antología *Surtidor* (selección de poetas habaneros).<sup>18</sup> El poema de Arango nos entrega una mentida simplicidad, pues la declaración que le da título, puesta en boca de un escritor con apenas mestizaje y nacido en 1951, adquiere relevancia a la luz de la intensificación de las preocupaciones por la identidad racial en los tiempos recientes. Acaso entonces, la única

manera de hacer que lo anterior cobre sentido sea pensar que el autorreconocimiento brota de alguna interpelación que desconocemos. La respuesta dada por el autor a dicha interpelación entronca fácilmente con las preocupaciones sobre la identidad racial a las que hacemos referencia y se halla expresada ya desde los versos que abren el poema: «Recientemente he descubierto que soy negro/ qué hermoso...». Es relevante el instante de descubrir la condición racial, al punto de que un texto de apenas tres estrofas dedica por entero la segunda a este sub-tópico:

Frente al espejo yo inventé tomar un río extenso  
y una bandera de luz era mi dentadura  
en tanto volví a pensar que fue en septiembre  
o en el año de 1951  
o hace pocos meses solamente  
que comencé a ser negro.

En lo anterior el orden de los versos se corresponde con un orden simbólico de las acciones, si lo analizamos desde la óptica de la toma de identidad; el subrayado enfático con el que destaco dos palabras del texto intenta llamar la atención sobre los que son, quizás, el par de hechos claves del poema: el extenso río que rememora el origen africano es producto de la invención («con aquella fantasía de África», dice el verso que antecede) y la imagen de la dentadura blanca que se resalta contra la piel negra se encuentra asociada a una palabra tan marcada ideológicamente como es la bandera. De lo anterior podemos extraer la convicción de que el autor es por entero consciente de que la conexión con África es sólida, pero también tan ligera como cualquier otra fábula; o, lo que es lo mismo, que la identidad que para sí reivindica es la de un hombre negro en Cuba, desligado, ya hace mucho, del entorno de los antepasados, pero no por ello dispuesto a rechazar su belleza. No hay entonces que establecer la falsa dicotomía entre belleza/razón occidental y africana, sino que toca incluir aquí la posición de este subalterno Otro, respecto a la hegemonía del patrón eurocéntrico, que es el hombre negro de formación occidental. La intercambiabilidad de las fechas hace que, finalizando la estrofa, nos convenzamos de que la condición racial es algo que se conoce desde siempre, pero también un dispositivo resistente que se dispara durante la interpelación. Pasar a la tercera estrofa es entonces adentrarnos a la solución que el poeta regala para algo planteado al inicio a manera de conflicto: «y aquel ritmo de Güines que traigo en el silencio». Con este último

verso, la geografía se traslada desde el África genérica hasta un pueblo de la provincia habanera, del mundo imaginado a la circunstancia realmente vivida; es la segunda estrofa, con su balance entre interpelación y memoria, con la noción de orgullo por la condición racial que plantea, donde se hace ascender a primer plano la pertenencia del sujeto a lo cubano.

## Notas

1. Marta Rojas, *Santa Lujuria*, Letras Cubanas, La Habana, 1998.
2. Abel E. Prieto, *El vuelo del gato*, Letras Cubanas, La Habana, 1999.
3. Jorge Mañach, *Belén, el aschanti*, Imprenta Prado, La Habana, 1924.
4. Eliseo Altunaga, «Delfín de Eleguá», *Todo mezclado*, Letras Cubanas, La Habana, 1984.
5. Eliseo Altunaga, *Canto de gemido*, Editorial Unión, La Habana, 1988.
6. Eliseo Altunaga, «Faón del nuevo mundo», *Todo mezclado*, ob. cit.
7. Jorge Santamarina, *El bámbara*, Editorial Unión, La Habana, 1989.
8. María de las Mercedes Santa Cruz (Condesa de Merlín), *Mis doce años*, Imprenta Siglo XX, La Habana, 1922.
9. Jesús Masdeu, *La raza triste*, Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Cía., La Habana, 1924.
10. *Ibidem*, p. 97.
11. Juan René Betancourt, *El negro, ciudadano del futuro*, Cárdenas y Cía., La Habana, 1959.
12. *Ibidem*, p. 33.
13. Manuel Granados, *Adire y el tiempo roto*, Casa de las Américas, La Habana, 1967.
14. Manuel Granados, «Esther y Juan Manuel», *País de coral*, Letras Cubanas, La Habana, 1988.
15. Eduardo Heras León, «Balada para un amor posible», en Alberto Garrandés, comp., *El cuerpo inmortal*, Letras Cubanas, 1997.
16. *Ibidem*, p. 33.
17. *Ibidem*, p. 38.
18. Evelio J. de Arango, «Recientemente he descubierto que soy negro», en Fermín Carlos Díaz, comp., *Surtidor (selección de poetas habaneros)*, Casa del Escritor Habanero, La Habana, 1997.

# En busca de un tiempo de fábulas

**Lourdes Arencibia Rodríguez**

Ensayista y traductora. UNEAC.

En su ensayo sobre Fernando Pessoa, Octavio Paz dudaba de la real utilidad de buscar elementos significativos que añadir al recuento de la vida de alguien que se hubiera servido justamente de vivencias como materia prima para su creación literaria. Reinaldo Arenas Fuentes, un escritor que tanto porvenir halló en su pasado, es pues, de aquellos que no tiene mejor biografía que su obra misma.

Lo conocí en la Biblioteca Nacional José Martí, donde ambos trabajábamos, él en la Sala Circulante y yo como secretaria de la directora María Teresa Freyre de Andrade. Tiempo después volví a verlo, un transeúnte conocido más, de los muchos que durante años han pasado calle arriba y calle abajo frente a la puerta de mi casa, de ida o de vuelta de la colindante UNEAC. Gracias a esa afortunada vecindad, me cayó en la mano con relativa prontitud la entrega primigenia de su narrativa y una de las novelas sin la cual no es posible escribir la historia de la literatura cubana contemporánea: *Celestino antes del alba* (1964), y otro tanto ocurrió con *El mundo alucinante* (1965), relato de aventuras de trasfondo histórico y deliciosa «pirueta literaria en la mejor tradición del barroco»,<sup>1</sup> que muchos

críticos valoran como la cumbre de su novelística, y que, al igual que *Celestino...*, vio la luz en mal momento en Cuba, en medio de un clima enrarecido, si bien logró pasar a las prensas en España algún tiempo después. Luego vino el silencio...

En el último año del siglo xx, y una década después de la desaparición física del escritor, Julian Schnabel, un pintor de éxito convertido en director de cine, lleva a la pantalla un guión, de valores discutibles, que ha colocado nuevamente en primeros planos —esta vez en las principales plazas cinéfilas del mundo y, de paso, en los anaqueles de las librerías— la figura del escritor cubano, a partir de una película que, por si fuera poco, obtuvo una nominación al Oscar por la ajustada actuación (no carente, por cierto, de decoro) del actor español Javier Bardem, de notable parecido físico con Arenas. Aunque el propósito de este trabajo no tiene nada en común con la reseña de una película —tarea para la que, por demás, no estoy en absoluto dotada—, me ha parecido adecuado aprovechar la coyuntura del ruido que ha producido el filme en todas partes para comentar algunos aspectos de aquellos puntos del trabajo donde juzgo oportuno hacerlo.

Creo que en Cuba —mi país y el de Reinaldo— ya hemos alcanzado, entrados en el XXI, la madurez necesaria para hacer una valoración justipreciada de la obra literaria de este autor, de febril sensibilidad y talento especial, sin necesidad de que sean otros quienes, al imputarnos la callada, nos señalen que se trata de una figura importante de las letras cubanas e hispanoamericanas —y no la criatura que nadie quiere sacar a pasear—, cuya existencia transcurre durante cuarenta y siete años, treinta y siete de ellos en Cuba, justamente en la segunda mitad del siglo XX (1943-1990).

La escritura de un autor «maldito» (calificativo absolutamente inoportuno) siempre ha estado marcada por el escándalo, pero aquí me interesa hablar de literatura. De otra suerte, me incomodaría el fantasma de la diferencia semántica entre maldito y maldecido —que la lengua francesa suaviza con un ambivalente *maudit* (¿*mot-valise?*)— y la polémica sobre si es maldito o maldecido el autor, si es maldita o maldecida su obra y, en último extremo, si son malditos y maldecidos ambos.

Pecaría, además, de imperdonable superficialidad si al recorrer los circuitos de su geografía personal, asumiese la postura de quienes piensan que todos cuantos señalan a Arenas como una figura significativa de nuestras letras lo convierten en mensaje de intención, con el propósito solapado de adscribir o realzar, de algún modo, sus posiciones políticas, y no para realizar un estudio de las calidades indiscutibles de su literatura de ficción o dramática (novela, cuento y teatro), de su poesía y sus ensayos con un objetivo analítico que no busque palmas fáciles, simulando rehacer la biografía de Judas para criar mejor a los cuervos.

Abilio Estévez, un escritor que junto a Senel Paz, Atilio Caballero y Guillermo Vidal, entre otros,<sup>2</sup> exhibe en su producción la inconfundible impronta de Arenas, hace un juicio certero que se puede aplicar integralmente a nuestro mítico y apocalíptico Quijote —holguinero hasta las onomatopeyas—, cuyos entresijos se revelan de manera concluyente en la lectura de sus memorias. Estas cuentan, sobre todo, las vivencias de las primeras tres cuartas partes de su vida: de 340 páginas que tiene la edición consultada por la autora, solo las últimas cuarentitrés y la introducción se dedican a narrar la etapa del exilio, de la que, en sentido general, se conoce menos en comparación con los testimonios que el propio autor brinda de sus experiencias anteriores a 1980, y que ahora la película pretende recrear utilizando datos ciertos para situaciones desvirtuadas o francamente inventadas —el episodio de la muerte y la ambigüedad sobre la autoría de «El portero», por solo citar dos ejemplos— en la misma cuerda de la fabulación areniana.<sup>3</sup>

Por eso contraste el breve y profundo juicio de Abilio con algunos puntos de la re-lectura selectiva de

Antes que anochezca que han hecho Julian Schnabel y Lázaro Gómez Carriles, sobre la que se basa el guión de la película del mismo nombre, para tratar de reconstruir el pasado de Arenas que, sin dudas, ofrece un amplio campo para los posibles, pero no al precio de una simplificación con consecuencias.

Leer *Antes que anochezca* resulta un ejercicio de desenmascaramiento, de catarsis. Por más que trate de engañarnos, termina por revelarse como moralista. El moralismo del que aquí se habla se da como antagonismo. Muy temprano se percató de la batalla; se alistó, por supuesto en el bando de los solitarios. Y no dio tregua. Tomó el papel de enemigo aun antes de saber dónde estaban y quiénes eran en realidad los enemigos. Se pertrechó para combatir, y combatió hasta el fin con las armas que poseía: la imaginación y la portentosa capacidad para narrar. En cualquier sombra entrevió al enemigo, incluso hasta en los inofensivos y eternos molinos de viento. No podemos pasar por alto que no fue así por simple elección. La vida se le hizo difícil. Le tocó vivir la peor de las intolerancias políticas de la época de los 70 cubanos; sufrir el rigor del exilio (que nadie se merece). Fue acosado, perseguido, vigilado. Como a tantos, se le expulsó del país que le pertenecía por derecho. Resultado: el suicidio, la autoagresión final, la última herejía. Y una obra de la que ya no podemos prescindir si queremos entender un poco a esta Isla terrible. Verdadera o falsa, exagerada o no, nos llega la autobiografía de un desesperado, testimonio de un martirio que no podemos pasar por alto. Libro de un gran fabulador, de los que no permiten un segundo de tregua.<sup>4</sup>

De eso no se habla o No se lo digas a nadie fueron, sin dudas, acertados títulos para películas de ficción; pero los investigadores cubanos, a la altura de un nuevo milenio, no poseemos vocación de silencio. Tampoco asumimos el juego de las apariencias, ni deseamos esconder tras espejuelos oscuros una miopía pusilánime que afortunadamente no padecemos, a fuer de sortear terrenos de riesgo.

A propósito, Miguel Barnet, el calificador del género de novela-testimonio —entre cuyos auténticos cultivadores no me animo a incluir a Arenas, por el alto calibre del componente fabulador que contiene la obra, que lo hace ser mucho más que un escritor vivencial con elementos de ficción—, avanza, sin embargo, un criterio que suscita mi absoluta simpatía: «El escritor latinoamericano que no tenga una formación sociológica y etnográfica de su realidad —al menos intuitiva— es un escritor sietemesino, un escritor a medias; no queda más remedio que ser un poco historiadores de nuestras vidas.<sup>5</sup>

Nada más implacable y justiciera que la palabra escrita, como la levadura que hace crecer la masa, para recuperar vivencias que la sucesión del tiempo real o un ejercicio de manipulación del tiempo histórico se encargaron de desdibujar, desamentar o resemantizar, y llevarlas de nuevo de forma inapelable, en una lectura actual, a los primeros planos de la memoria, con toda

su carga vital de pasiones químicamente puras. No es extraño que alguien que diseñe su estrategia de lucha desde la escritura de una sola y grande obra, fragmentada sin transiciones hasta donde se lo permitió su propio reloj de arena; que propone como táctica inicial la visión de combate natural que propugnó el mundo clásico —del de todos entre sí, que llega de Heráclito y de Petrarca— hasta arribar a la subversión del texto mediante la sustitución de estructuras formales por otras expresivas, en permanente construcción/deconstrucción de líneas argumentales, de imágenes y palabras, de un mundo a la vez real y onírico, estructurado en torno a un sistema único de referencias, sacuda en sus cimientos los modelos dominantes en el espacio narrativo de sus contemporáneos.

¿Nace entonces el arte narrativo de Arenas de su realidad o su realidad fue el arte de la supervivencia a través de la fabulación? El universo de cada escritor surge de su memoria y de su olvido, se alimenta de la literatura que lo precede, de los hábitos del lenguaje; pero, sobre todo, de la pasión y de la imaginación. El propio autor da su respuesta en uno de los párrafos en que se dedica a exponer sus criterios ideológicos y literarios: «el llamado realismo me parece que es precisamente lo contrario de la realidad, ya que al tratar de someter dicha realidad, de encasillarla, de verla desde un solo punto (“el realista”) deja lógicamente de percibirse la realidad completa».<sup>6</sup>

Y antes ha dicho:

Lo más importante de la actual novelística latinoamericana es que al fin los narradores han comprendido que América es mágica y no racionalista. Bajo el signo de esa intuición mágica se están escribiendo las grandes novelas latinoamericanas. Se está creando una literatura de fundación que, partiendo de lo particular, tiende a alcanzar una dimensión universal. Juan Rulfo en *Pédro Páramo*, Jorge Luis Borges en *Ficciones*, Gabriel García Márquez con *Cien años de soledad* o José Lezama Lima con *Paradiso* y Alejo Carpentier.<sup>7</sup>

A la hora de las sumas y las restas, de analizar la relación del sujeto con la historia, del yo con lo demás, de establecer por fin un diálogo amplio, ilimitado, entre el haz y el envés del «pastor holguinero», como lo calificara Lezama, ¿cuánto hay de realidad y cuánto de transgresión iconoclasta —en esa obra escrita «a salto de mata», al borde de todas las fronteras—, de la opinión mayoritaria y del concepto de lo sociopolíticamente correcto?

Comencemos por analizar los rasgos definitorios del autor:

Para mí, el oficio de escritor es algo que siempre se está iniciando. Cuando uno se enfrenta con la hoja en blanco está totalmente solo, está empezando de nuevo, aunque interiormente se hubiese escrito una docena de libros. El acto de escribir es siempre un acto de improvisación (de

inspiración); por eso todo escritor siempre, ante la nueva obra, es un principiante; de ahí su originalidad.<sup>8</sup>

Se me hace que Arenas, el escritor/protagonista es, como Borges, «una piedra que al caer provoca círculos alrededor suyo», en una suerte de onda expansiva que, no obstante, demarca siempre un espacio cerrado (¿insular?) donde su única autonomía está dada por los límites que le impone a su creación literaria, hechura de libertades y confinamientos a la vez. Homogenia en la heterogenia. De circular, precisamente, califica el propio Arenas su novela *El color del verano*;<sup>9</sup> pero, en pureza, ese atributo podría extrapolarse a toda su obra.

Quien por truculencias del azar lea alguno de mis libros, no encontrará en ellos una contradicción, sino varias; no un tono, sino muchos; no una línea, sino varios círculos. Por eso no creo que mis novelas puedan leerse como una historia de acontecimientos concatenados, sino como un oleaje que se expande, vuelve, se ensancha, regresa, más tenue, más enardecido, incesante, en medio de situaciones extremas que de tan intolerables resultan a veces liberadoras.<sup>10</sup>

Así pues, el escritor establece, en complicidad con el lector, un sistema de referencias cruzadas donde las claves de un discurso que se asoman, en apariencia, en una obra, se localizan, se continúan o se completan en otra o en otras, lo cual es muy evidente entre las tres primeras novelas de su tetralogía: *Celestino antes del alba*, *El palacio de las blanquísimas mofetas* y *Otra vez el mar*; pero también hay una corriente subterránea que une la trama de *Celestino*... con la de *Bestial entre las flores*; la de *El palacio*... con la de *Bajo la mata de almendros*; la de *Arturo*, la estrella más brillante con la de *La vieja Rosa*; la de *Viaje a La Habana* con la de *El color del verano* y la de esta última como versión caricaturizada, carnavalesca y bajtiniana de *Antes que anochezca*; y esta otra, a su vez, como la cara seria de *El color del verano*, la sustentación de *El mundo alucinante* —a mi juicio, la obra donde el escritor se compone el propio guión de su vida, acaso sin saberlo—; y la razón profunda de *Otra vez el mar* y de *Arturo*, la estrella más brillante. Los ejemplos podrían multiplicarse y la representación gráfica de este tejido lanzaría, efectivamente, flechas en todas las direcciones, demarcando siempre un espacio circular y, por lo mismo cerrado, de un solo territorio: el mundo alucinado de Reinaldo Arenas. Schnabel intuye este mundo cuando, en cierto sentido, presenta los pasajes de la vida del holguinero como Arenas los re-escribe para sus personajes, pero no llega a trasladar a la película la verdadera dimensión de este entramado.

Es imposible intentar llegar a este autor sin establecer conexiones inmanentes entre la evolución de su psiquis y el corpus acumulativo de su producción, espejo de sus delirios. John Updike, una figura mayor de la narrativa norteamericana y contemporáneo del holguinero, opina

que los buenos novelistas son demasiadas personas a la vez. Reinaldo fue, sobre todo, con su singular desmesura imaginativa, un infatigable creador y re-creador de personajes y de mundos, en las fronteras interiores de un solo universo: el de su literatura; un Hacedor que, en primer lugar, se engendra a sí mismo a partir de su ficción y que luego genera un mundo de ficción a partir de una exterioridad que lo reprime, lo hace su prisionero y, en cada vuelta de tuerca, va cerrando poco a poco su cerco opresivo.

¡Qué haremos ahora que ya todos saben quiénes somos! Es casi seguro que nos están buscando debajo de las camas y cuando no nos encuentren allí nos buscarán detrás del armario, y si no estamos allí, se subirán al techo y buscarán. Y registrarán. Y lo revolverán todo. Y nos hallarán. No hay escapatorias... ¡Y todavía tú sigues escribiendo!<sup>11</sup>

Una visión tan alucinante y desgarrada de lo externo no puede generar más que un interno alucinado. La historia de ese interno —vale decir de su vida, que va cobrando fuerza dramática a medida que transcurren sus relatos— no es sino el recuento protagónico de su demoledora pelea consigo mismo y con sus demonios intramuros: «el infierno no son los demás (como dijo una rana resentida) sino nosotros mismos».<sup>12</sup> Los nombres que les da importan poco, eran los fantasmas amurallados que llevaba adentro y que encontró afuera, los reales y los creados, hasta el punto de no tener cómo distinguirlos, sino a golpes de magia.

¿Pero quién era el que estaba aquella noche allí? [...] ¿Era la Tétrica Mofeta, loca de atar? ¿Era Gabriel, el guajiro de las lomas de Holguín? ¿Era Reinaldo el desdichado escritor? No podemos precisar cuál de los tres estaba allí esa noche representando al resto de los dobles.<sup>13</sup>

«Lo más útil fue descubrir que tú y yo somos la misma persona», dice el personaje narrador a Fray Servando Teresa de Mier en *El mundo alucinante*.<sup>14</sup>

La función del doble comportamiento en la obra de Arenas es un aspecto fundamental a la hora de profundizar en el trabajo creativo de este autor. Los recursos que tiene el cine hoy día habrían permitido hacer un trabajo muy convincente con este rasgo del autor; pero, sencillamente, se pasó por alto, posiblemente con el argumento de entregar al público el mensaje de un Arenas escritor, que puede ser válido, pero resta posibilidades al propósito, al limitarse a presentar su vida, sin profundizar en la psiquis de alguien que fue el personaje principal de su obra y en el que existencia y creación fueron inseparables.

Refiriéndose al doble, Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, considera que se trata de la primera y más elemental expresión narcisista de la inmortalidad del alma humana, capaz de oponer y de imponer la identidad personal a la omnipresencia de la muerte. Advierte que, sobre todo, representa una medida de

autoprotección que crea el individuo como resguardo ante el peligro de que su «yo» resulte destruido. Ningún estudioso de la obra del cubano puede entonces pasar por alto cuál de los dobles, en un pasaje dado, asume el protagonismo discursivo —político, místico, sociológico, cultural, o cualquier otro—, primando sobre los demás. El estilo, el lenguaje, el discurso, la proyección y la personalidad del doble van a dictar la pauta al paratexto, y esa figuración, plena además de humor y de irracionalidad inclasificables, habrá de manifestarse y proyectarse con la autonomía y el disfrute de reencontrarse en otro lugar —solo temporalmente conveniente— como Reinaldo, Gabriel, la Tétrica Mofeta, Celestino, Arturo, Héctor, Bestial, Fortunato, Adolfinia, Ester, Fray Servando, Ismael u otro personaje que Arenas quiera identificar consigo mismo, o a su vez desdoblar (Delfín Prats, alias Ricardo, alias Hiram Pratts, alias la Reina de las Arañas, alias la Gran Parca; Roger Salas, alias Coco Salá, alias Daniel Sakuntala, la Mala); pero, sobre todo, como el autor quiera que el lector a su vez se apropie y participe de su juego de figuración, toda vez que una etapa ulterior de la evolución de la psiquis —explica también Freud— una vez superado el narcisismo elemental, común al niño y al salvaje, el doble puede representar la facultad de autocrítica o conciencia moral del ser.

No soy una persona, sino dos y tres a la vez. Para tí, sigo siendo Gabriel, para aquellos que leen lo que escribo y que casi nunca puedo publicar soy Reinaldo, para el resto de mis amigos con los cuales de vez en cuando me escapo para ser yo totalmente, soy la Tétrica Mofeta.<sup>15</sup>

Llegué y me observé [...] mi cara, igual, casi igual a la de ella, la de mi madre. [...] Era ella, era igual que ella [...] El rostro de mi madre era cada vez más mi propio rostro. Cada vez me parecía más a ella, y aún seguía yo sin matarla [...] soy ella, soy ella, si no la mato rápido seré exactamente igual que ella.<sup>16</sup>

Los lenguajes del psicoanálisis y del análisis literario se imbrican y se tornan cada vez más complejos para cualquier investigador que no haya conocido nunca al sujeto. Cuando nos invita a consumir su lectura, Arenas está buscando, en la complicidad con el lector, espacios liberadores para sus prisiones, y por ello nos convoca conscientemente a colaborar en su fabulación involucrándonos en su personal manejo/manipulación de ese envite, atacado a tumba abierta, casi desde la infancia, en una partida solitaria que no admitió tablas y que solo podía sellarse con la muerte.

En el Evangelio según San Juan (3,8) se dice que el espíritu sopla donde quiere. Arenas no ignoró nunca que el talento era una fuerza que el hombre podía dirigir —y de ahí la contundencia de sus inconstancias. Era un don precioso ypreciado —entonces de orden profético— que poco a poco se le fue revelando como terrible e infernal. Si bien se ha reparado poco en ello,

no es casual que en el exergo que precede el texto de su obra más serena, casi filosófica, *El portero*, cite justamente a San Juan 1-19: «Aquella luz verdadera, que alumbraba a todo hombre, venía de este mundo», y que Juan sea también el nombre que da en esa propia novela, al personaje encargado de señalar «la puerta». Fue siempre un gran manipulador de ese Infierno: de sí mismo, de sus lectores, de su vida, de su creación, de su lenguaje, de sus represiones —sexuales y otras—, de su concepto de libertad, visión superpuesta de los sempiternos dilemas de la vida y la muerte —uno de los ejes claves en su vida y obra, primero fútilmente perseguida en *Eros* y al final alcanzada en *Tanatos*—; de su concepto de soledad, que permite que muchos la interpreten siempre como aislamiento, en tanto que para él es, sobre todo, entendida como diferencia, como singularidad: «la única manera de ser libre es estar solo, pero eso no basta, hay que ser solo».<sup>17</sup>

Tal vez por ser solitario y atolondrado, y querer a la vez jugar un papel estelar para satisfacerme a mí mismo, comencé yo solo a ofrecerme espectáculos completamente distintos a los que todos los días presenciaba.<sup>18</sup>

Por eso sus novelas, aun las declaradamente autobiográficas, en mayor medida que sus cuentos —que poseen una dimensión distinta de la autenticidad— no pueden considerarse legítimamente testimoniales, no porque narren situaciones falsas, sino porque, como apuntaba antes, la historia solo puede narrarse con todas las palabras y con todas las circunstancias del texto, y hay en ellas una gran dosis de manipulación —consciente o inconsciente— de la realidad, de toda su realidad y, como sus personajes, se mueven también en espacios marginados de cualquier estructura esperada, en una de sus muchas manifestaciones de la libertad. Sin embargo, lo que es válido para sus novelas, tiene matices en su cuentística —el segundo terreno que mejor pisa— donde, como señalé antes, maneja todos estos presupuestos con otra dinámica. Es precisamente en ese rejuego y en esa dinámica, donde su obra alcanza la coherencia y la independencia que pretende su autor, insertándolo en la avanzada de las letras del continente. Después de todo, el mundo de la novela es mágico, no es real. Se ha dicho que una novela real es tan falsa como una novela no realista.

De manera que a la hora de manejar los textos, cuando se espera que siga sus propios bocetos, después de haber propuesto mil y una semblanzas, los viola intencionalmente, rompe con todos los prejuicios y presupuestos anteriores; con el mismo tono chispeante, juega a no existir y al no lugar y, movilizándolo toda su potencia inventiva, apuesta por la libertad en la creación para cerrar «uno de los ciclos novelísticos de mayor

autonomía en la literatura hispanoamericana contemporánea».<sup>19</sup>

## Del tiempo y los crepúsculos

Otras de las premisas fundamentales para abordar a Arenas reside en su dimensión del tiempo. Podría decirse que sus cotas temporales caben todas perfecta y simplemente antes del alba y antes que anochezca: principio y fin de su realidad:

Siempre he desconfiado de lo «histórico», de ese dato «minucioso y preciso». Porque, ¿qué cosa es en fin la Historia? [...] En general, los historiadores ven el tiempo como algo lineal en su infinitud [...] Como si al tiempo le interesaran para algo tales signos, como si el tiempo conociese de cronologías, de progresos, como si el tiempo pudiese avanzar... Ante la ingenuidad del hombre al intentar escalar el tiempo, fichándolo con una intención progresiva y hasta «progresista», se opone sencillamente, el tiempo. ¿Cómo, pues, fichar el infinito? [...] Lo que nos sorprende cuando encontramos en el tiempo, en cualquier tiempo, a un personaje auténtico, desgarrador, es precisamente su intemporalidad, es decir, su actualidad; su condición de infinito.<sup>20</sup>

En este sentido, nadie mejor que el propio escritor para caracterizar esa faceta de su personalidad literaria. Para ilustrar estos comentarios traigo a colación una de las cartas que se escribe a sí mismo en la piel del doble homosexual, dirigida a «Reinaldo, Gabriel y mi Tétrica Mofeta», y fechada extemporáneamente en La Habana, el 25 de julio de 1999 —nueve años después de su muerte— en la que instruye sobre el destino de sus obras:

De mis libros no les he hablado [...] Ya saben que cuanto he hecho es una sola obra totalizadora; algunas veces esta obra sigue un curso más apretado, con los mismos personajes y las mismas desesperaciones y calamidades como es el caso de la *Pentagonía*; otras veces, los personajes, transformados, vuelan en el tiempo, son frailes, negros esclavos, condesas enloquecidas y patéticas. Pero todo lo poco que he hecho, desde mis poemas, cuentos, novelas, piezas de teatro y ensayos, está unido por una serie de ciclos históricos, autobiográficos y agónicos; por una serie de angustiosas transmutaciones. Hasta en mi libro de poemas, *Voluntad de vivir manifestándose*, hay un soneto inspirado en la *Tétrica Mofeta*. Así que, por favor, les pido que si todo eso se publica hagan constar que mis libros conforman una sola y vasta unidad, donde los personajes mueren, resucitan, aparecen, desaparecen, viajan en el tiempo, burlándose de todo y padeciéndolo todo, como hemos hecho nosotros mismos. Todos ellos podrían integrar un espíritu burlón y desesperado, el espíritu de mi obra que tal vez sea el de nuestro país. En cuanto a mi pieza de teatro *Abdala*, no la publiquen, no me gusta para nada, es un pecado de adolescencia.<sup>21</sup>

Estoy convencida de que no ha de ser fácil para un lector no familiarizado con la problemática cubana a

partir del triunfo de la Revolución tener un acceso pleno al trasfondo de Arenas:

Dejo a la sagacidad de los críticos las posibilidades de descifrar la estructura de esta novela [se refiere a *El color del verano*. L.A.]. Solamente quisiera apuntar que no se trata de una obra lineal, sino circular y por lo mismo ciclónica, con un vértice o centro que es el carnaval, hacia donde parten todas las flechas. De modo que, dado su carácter de circunferencia, la obra en realidad no empieza ni termina en un punto específico y puede comenzar a leerse por cualquier parte hasta terminar la ronda. Sí, está usted, tal vez, ante la primera novela redonda hasta ahora conocida. Pero, por favor, no considere esto ni un mérito ni un defecto, es una necesidad intrínseca a la armazón de la obra.<sup>22</sup>

No por casualidad se ha calificado la obra areniana como rica en problemas de intertextualidad, densa en sus niveles de significado y compleja en su estructura, que aun si responde a un proyecto general, no suele mantener una secuencia. No siempre esas son virtudes. Para algunos es de difícil digestión. Para otros, está diseñada a golpes de juguete. Pero aunque la estemos enjuiciando desde posiciones muchas veces divergentes,<sup>23</sup> resulta difícil no dejarse ganar por lo insólito de la propuesta esencialmente poética, que supone no una insumisión gratuita, sino una forma de acción; o por su peculiar manera de asumir el riesgo, que lo convierte en un personaje incómodo, que evita la táctica del avestruz y se enfrenta a los problemas últimos a partir de un compromiso desde la creación.

Paradójicamente, este heredero directo de esa corriente de la poética y la narrativa cubana que se caracteriza por un estilo a la vez barroco y lírico desde el propio lenguaje; que logra, como Borges, sus mayores libertades creativas justamente sirviéndose del verbo; y que hace del pensamiento y de la palabra una profesión de fe, más de una vez expresó vacilaciones sobre el poder de esta, al punto de incorporar esa conciencia de su vulnerabilidad a sus contradicciones permanentes —contradicciones que siempre entiendo como planteamiento del pensamiento, controversia, dialéctica:

Venimos del corojal. No venimos del corojal. Yo y las dos Josefás venimos del corojal. Vengo solo del corojal y ya casi se está haciendo de noche. Aquí se hace de noche antes de que amanezca. En todo Monterrey pasa así: se levanta uno y cuando viene a ver ya está oscureciendo: por eso lo mejor es no levantarse. Pero yo ahora vengo del corojal y ya es de día.<sup>24</sup>

Desde sus primeras entregas, es evidente que la necesidad de escribir, su apremio permanente por hacer que lo sentido y lo imaginado coincidan, la pasión por el lenguaje —como todas sus pasiones— están puestas permanentemente en tensión. Su certidumbre sobre el poder de la palabra pasa, como todos los tormentos que lo animan, por períodos sucesivos de entrega y recelo:

¡Pobre Celestino! Escribiendo sin cesar, hasta en los respaldos de las libretas donde el abuelo anota las fechas

en que salieron preñadas las vacas. En las hojas de maguey y hasta en los lomos de las yeguas... Escribiendo... escribiendo...<sup>25</sup>

Ante su rechazo a la castración de la mente y la urgencia de manifestarse siempre, otros pasajes reflejan ora confianza en la fuerza de la literatura, ora reserva. Pongo ejemplos extraídos, respectivamente, de *El color del verano*, libro que vio la luz en 1991; de *Arturo*, la estrella más brillante, publicada en 1984, y de *El palacio de las blanquitas mofetas*, de 1980; aunque como es usual con este autor, no puedo afirmar que marquen una trayectoria vectorial de la contradicción, porque cabe prever un desfasaje entre el/los momento(s) de la generación y el de la entrega, ya que las primeras versiones se escribieron mucho antes de darlas finalmente a la stampa. Seguramente, un estudio interesante, que está por hacerse, tendría que comparar las diferentes versiones, cuando se cuente con los materiales necesarios para ello. Por ejemplo, las diferencias que existen entre la primera versión de *Celestino...*, de Ediciones Unión (1967), y la definitiva, dada a la stampa por Argos Vergara, de Barcelona, con el título *Cantando en el pozo* (1982), pasando por las intermedias del Centro Editor de América Latina, en Buenos Aires (1972) y Caracas, de 1980. Véanse los citados pasajes:

La bigornia, la bigornia, dijo en voz alta mientras caminaba hacia su madre. Qué palabra. Qué palabra. Y la palabra lo transportó a la infancia...[...]. La bigornia [...] había roto el hielo entre la madre y el hijo. Y algo aún más importante, había roto esa sensación de desesperanza que desde hacía tiempo se había apoderado de Gabriel [...] ¡Ah, y gracias por la bigornia. —¡Cómo! no me digas que te llevas la bigornia de tu abuelo [...] —Me llevo la palabra— dijo Reinaldo.<sup>26</sup> [...] sé que hay palabras malditas, que hay prisiones y que en ningún sitio está el árbol que no existe/ No voy a caer en la tentación de poner en palabras cosas que no caben en ellas.<sup>27</sup> [...] y qué podrán las palabras contra ese terror, el más intolerable /cuando aún pensaba que un grupo de signos, que la cadencia de unas imágenes adecuadamente descritas, que las palabras, podían salvarlo.<sup>28</sup> [...] y aquella palabra se ha convertido en miles de palabras insospechadas, únicas, musicales, mágicas. Palabras que de pronto, abren recintos fabulosos, palabras que lo acompañan, palabras que son catedrales...<sup>29</sup>

En conclusión, es muy difícil establecer una cronología verdadera de su producción que permita fechar claramente el momento preciso en que se manifiesta por primera vez un rasgo cualquiera en su literatura, habida cuenta de que somete su obra —que no es sino la suma de diferentes miradas sobre una misma vida, la suya— a un proceso de autocorrección y re-escritura permanente: «¿Crees que algún día podrás terminar de escribir lo que estás escribiendo? —pregunta a Celestino— No sé lo que me falta todavía. ¡Pero ya siento que estoy al empezar!».<sup>30</sup>

## El tormento de la escritura

Me parece conveniente seguir una lógica discursiva que permita ir recorriendo, una por una, las innumerables facetas de este singular personaje que José Lezama Lima valoró como «un escritor de tremendo talento [...] una fuerza de la naturaleza, alguien que nació para escribir».<sup>31</sup>

Comenzaré, pues, por avanzar algunas consideraciones sobre su lenguaje y, en primer lugar, por analizar su tratamiento del humor y de la sátira.

(Para H. Puntilla, cuyo verdadero nombre es Leopoldo Ávila/Heberto Padilla)

/alla, ella, illa, ollo, ulla...

Esa ladilla pilla llamada puntilla que todo lo mancilla por una pesetilla, chilla y se humilla porque no brilla y huye y destruye porque no halla hoyo, vaya, boyo, bulla, bollo, bugabello, muelle, quilla o gran morcilla que la aboyen y la embullen a boyar. Ella quiere ser estrella, ocupar una gran silla, ser del mundo maravilla y dirigir la tortilla; pero es solo una putilla que ostenta grandes patillas y no puede escribir ni una cuartilla que no sea de pacotilla.<sup>32</sup>

En su artículo «El arte del abuso verbal», Jorge Luis Borges recordaba cómo Satanás había sido proscrito por no respetar las palabras sagradas. Arenas asume ese reto hasta el tormento;<sup>33</sup> utiliza el lenguaje como prevaricación y transgrede frecuentemente la polifonía del español; pero su destrucción de la lengua y del sentido no es una herejía festinada, sino un principio creador que se libera dentro de lo literario y crea su propia dinámica: re-escribe y transforma el lenguaje del texto en otro lenguaje. Como sucede en el ejemplo que inicia el punto, muchas veces un nombre común se esconde tras un nombre propio para formar una unidad y subvertir su utilización habitual: Puntilla. El nombre propio no revela todos los datos, sino que cada nuevo nombre añade pistas a la identificación. El descubrimiento de la clave en el lector no hace sino calzar el principio subversivo del autor. Y no por casualidad se ha dicho que Arenas es —sabe serlo, y sabe que lo es— un lector.

En estas apostillas satíricas, se ve cómo el sonido se carga de significado en un hábil contrapunteo semántico que permite a los sustantivos cumplir una función simbólica, lo cual se hace patente también en escritores contemporáneos suyos —Guillermo Cabrera Infante, por ejemplo, como bien ha observado su traductora, Suzanne Jill Levine<sup>34</sup>—, con el propósito de sensibilizar y movilizar el oído interior y exterior del lector con otra manera de hablar y de expresar sentimientos, mediante la dinámica de un lenguaje diferente y una serie infinita de máscaras.

Las palabras se secuencian al son de sus afinidades profundas con el inconsciente del lenguaje, y el escritor nos pone de cara a una manifestación humorísticamente

freudiana de la sátira, con rupturas constantes y asociaciones insólitas. Esa estructura, que repite sobre todo en la novela *El color del verano*, ilustra perfectamente —aunque no siempre adopte la forma del propos subversivo a lo Karl Krauss—, cómo su tratamiento del lenguaje en función de la sátira saca a la luz nexos semánticos encubiertos tras las palabras. La fuerza movilizadora del lenguaje prima sobre el humor verbal anteponiendo el sonido al sentido, con miras a compulsar la expresión de lo reprimido. Como observa Claude Fell, hay un discurso paralelo y polisémico donde se opone al orden connotativo el aparente (des)orden denotativo.<sup>35</sup>

Siendo Cuba el reino del choteo y la ocurrencia ingeniosa, de los juegos de palabras, del lenguaje de doble sentido, del cinismo en la sátira, desde el punto de vista antropológico, ha sido para sus habitantes no solo una fuente de inspiración permanente hasta el extremo de convertirse en una referencia caracterial, sino que se convierte en una suerte de código genético devenido recurso de supervivencia, que Arenas, por supuesto, no solo asume sino explota ampliamente. Nicasio Urbina, de la Universidad de Tulane, lleva el análisis de este rasgo al uso extremo, y lo califica de instrumento de agresión, cuando afirma:

En la obra de Reinaldo Arenas, la risa tiene una función que va más allá de la simple reacción psico-fisiológica ante un hecho de naturaleza humorística. En rigor, la risa en las obras de Arenas, más que un signo positivo con connotaciones amistosas y valor lúdico, es una señal negativa, cargada de elementos agresivos y burlescos; es un signo de rechazo más que de aceptación.<sup>36</sup>

En este orden de cosas, y a propósito del vínculo causal entre la chanza y el dolor, lo cómico y lo trágico, lo elegante y lo grosero, lo festivo y lo macabro —medio encubierto, medio revelado en el retruécano areniano— Freud señalaba que la broma —el Witz freudiano revelador del inconsciente— siempre apunta a un blanco censurado, y que la agudeza del choteo y el repentismo encubren, por lo regular, una intención vindicativa del ser humano. Mucho antes de que el eminente austriaco llegara a esta conclusión, a partir de los complejos pero lúcidos monólogos de los pacientes frente a su psiquiatra, Shakespeare había demostrado con creces que en la carcajada que desata el chiste hay una manipulación subyacente del ultraje y la reprobación que, si no hace desaparecer la herida, por lo pronto demuestra que se dispone de un arco fuerte dispuesto a hacer diana.

Otro rasgo muy presente en el lenguaje de Arenas es la plasticidad. Reinaldo pinta literalmente con el lenguaje; hasta tal punto incide en el aspecto visual de los hechos que narra. Por la selección de las metáforas, el acento que pone en el color, las tonalidades, el calor,

La obra de Arenas no solo ensalza lo que nos hace mortales, sino que apuesta por el individuo, saca a flote muchas cuestiones básicas de la condición humana y nos invita a meditar sobre los matices —con frecuencia crueles y absurdos— del destino individual.

el verano, la luz, el sol, el fulgor del mar, el movimiento, impregna ese lenguaje de una plasticidad tal que lo redimensiona y lo saca prácticamente de la lectura para alcanzar una autonomía visual muy fuerte. Me resulta incomprensible que un pintor como Julian Schnabel —quien hizo su primera incursión en el cine precisamente con el filme *Basquiat*, y de quien no puede decirse que resulte insensible a los estímulos de formas y colores— no haya destacado, como cabría esperarse por los infinitos recursos que posee hoy el cine, este rasgo tan presente en la obra de Arenas, un escritor que moviliza los sentidos no solo a través del lenguaje sino a través de la plástica. El siguiente fragmento de *El color del verano* —un texto verdaderamente apocalíptico— que no por casualidad titula «Oración», ilustra perfectamente esta idea:

El color del verano se ha instalado en todos los rincones. Un cosquilleo sin límites recorre nuestros cuerpos empapados. Y aún a veces, mientras envejecemos, soñamos. Y aún a veces nos parece que dentro de la luz cegadora, un ángel desnudo con hermosas alas nos visita. Y aun a veces, como viejas solteronas, estamos prestos a enterrecernos por equivocación. Y seguimos avanzando en medio de este vaho espeso y candente que por momento, adquiere tonalidades rojizas. Nuestros cuerpos húmedos y afilados como cuchillos cruzando una quietud temible, transverberándonos, retando al cielo que se nos viene encima, queriendo encontrar en el resplandor del mar una respuesta. Pero no hay más que cuerpos que se retuercen, se enlazan y engarzan en medio de un carnaval sin sombras, donde cada cual se ajusta la máscara que más le conviene y la traición y el meneo forman parte de la trama oficial y de nuestra tradición fundamental...vendrán los grandes aguaceros, y una desesperación sin tiempo seguirá germinando en todos nosotros. Vendrán nuevas oleadas de luz y de humedad y no habrá roca, portal o arbusto que no sea pasto de nuestra desolación y desamparo. Seremos ese montón de huesos abandonados pudriéndose al sol en un yerbazal. Un montón de huesos calcinados por el tedio y la certeza sin concesiones de que no hay escapatorias. Porque es imposible escapar al color del verano; porque ese color, esa tristeza, esa fuga petrificada, esa tragedia centelleante —ese conocimiento— somos nosotros mismos.<sup>37</sup>

Pero, además, el color y la plasticidad se complementan con la cinemática... y el sonido. Sobre este último, es preciso hablar del lugar que ocupan la música y el ritmo en la obra de Arenas, rasgos que, a mi entender, sus estudiosos no han destacado

suficientemente. No obstante, los contextos arenianos son profundamente musicales y rítmicos, y creo que es uno de los autores que más hincapié ha hecho a lo largo de su obra en el importante papel que desempeña en nuestra cultura la relación entre la música, el ritmo y el comportamiento individual y colectivo del cubano. «Que trine Eva» (el primero de los relatos que componen *Viaje a La Habana*), *La vieja Rosa* y *El palacio de las blanquísimas mofetas*, por solo citar tres de sus obras, bastarían como ejemplos para calzar este rasgo. En cuanto a la cinemática, que resultó pasada por alto totalmente en el filme de Schnabel, no me cabe dudas de que el imaginario y la fabulación de Reinaldo Arenas son precursores del lenguaje cinematográfico utilizado en las últimas décadas del siglo xx por cineastas como Steven Spielberg, John Cameron o Ridley Scott en su filmografía fantástica, de horror y de ciencia-ficción. Los monstruos, seres fantásticos, y efectos especiales que crea la fantasmagoría desbordante del cubano para el montaje de sus contextos, no tienen nada que envidiar a los que, en la pantalla, han hecho la carrera de esos y otros realizadores, aunque a veces se adscriba a esa tendencia consciente del arte que confía más en la foto que en la pintura.

Jesús J. Barquet, de la Universidad de Nuevo México, en su contribución al primer aniversario de la muerte de Arenas —en una publicación que reunió análisis y testimonios personales de un puñado de estudiosos de la obra del holguinero—, destaca también esta huella «cinéfila», al recordar que este se refería, en una conversación que transcribe de memoria, a las relaciones entre el realismo y el mundo fantástico de los comics, señalando cómo «todos los personajes de los muñequitos rompieron de una forma desenfadada con todo ese mundo hecho de una realidad digamos seria y dieron la versión de otra realidad, que también forma parte del mundo».<sup>38</sup> Barquet destaca que esos personajes son Super Ratón, Tarzán y los Halcones, que cobran vida para «salvar» a Teodoro de la represión de los bugarrones en *Otra vez el mar* y recuerda que son los animales del mundo de Disney los que acompañan al portero en su fuga hacia una libertad que diariamente mutila la «urbe superdesarrollada».<sup>39</sup>

El recurso de grabar versos en los troncos de los árboles, la utilización de una especial disposición

simbólica de formas y de tipografía (el hacha del abuelo como elemento que le sirve, además, para romper expresamente con la poética del discurso) explotados ampliamente por Arenas en *Celestino...*, los utiliza más tarde Stanley Kubrick, director de la conocida película *El resplandor*, de forma semejante, para trazar las frases del laberinto donde residen las claves de la trama del filme.

No hay muchos antecedentes de descripciones en la literatura cubana de tanto realismo visual como en el siguientes fragmento, saturado de imágenes oníricas —definidamente borgianas— extraídos de la cinemática areniana:

Y desde allí viste de nuevo el juego de luces de las que volvían a ser para ti criaturas de misterio. Criaturas de un solo ojo en medio de la cabeza. Criaturas de miles de patas que andaban sobre las aguas como arañas gigantes. Criaturas feroces que danzaban boca arriba y con los colmillos al aire, dispuestas a devorar lo que se les presentase. Criaturas en celo, que corren voluptuosas entre gritos y resuellos que se apagan ante burbujas hasta descender al fondo donde concluye la unión [...] Y ahora no era más que un nadar estrepitoso de bestias escamosas de colores cenicientos. De raras serpientes que rodeaban la embarcación en busca de peces atropellados y sangrantes. De sirenas envejecidas, que en vez de cantar lanzaban maullidos fatigados y libidinosos. De tiburones en estampida que empezaban a mostrar sus señales de hambre inaplazable. Y, ya en la madrugada, la enorme serpiente de ojos en la cola y lenguas humeantes devoró todas las especies.<sup>40</sup>

Sin embargo, a la observación del propio Arenas debo la identificación de un antecedente en nuestras letras, cuando en uno de sus escasos artículos críticos que han llegado a mis manos, descubre un tratamiento similar por parte de Ramón Meza en *Mi tío el empleado*, una obra escrita en 1886.<sup>41</sup> Por la similitud que aprecio entre los rasgos que Arenas destaca en la obra de Meza y los que señalo en los análisis que he hecho sobre nuestro autor en este trabajo, recomiendo su lectura porque, además, ilustra la convencionalidad que caracterizó el estilo de sus artículos críticos y de sus ensayos, mostrando un Arenas menos transgresor e irreverente y más comedido, de cara al sistema tradicional de los géneros literarios, que cuando aborda otra clase de discurso. Por lo demás, resulta muy interesante señalar el interés de Arenas por los dos autores que, con sus novelas *Cecilia Valdés* y *Mi tío el empleado*, son, en opinión de Alejo Carpentier, los más importantes de la literatura cubana del siglo XIX: Cirilo Villaverde y Ramón Meza.

De la lectura cuidadosa de esta crónica se infiere que, para Arenas, Meza no solo es precursor de la novela moderna, sino que puede significar también una fuente. Una re-lectura, con esta óptica, señala cómo Meza introduce la función del doble en el tratamiento de sus

personajes (Vicente Cuevas/Conde Coveo), explota recursos que más tarde habrá de capitalizar el cine, propone una ruptura entre el tiempo real y el tiempo histórico; inserta su trama en un marco carnavalesco, y optimiza el poder de la palabra (balumba) para articular una crítica social y un cuadro de época, como él mismo hará justamente cien años después.

No resulta ocioso recordar —aunque así lo han señalado sus más destacados estudiosos<sup>42</sup>— que en Cuba la narrativa, como género, siempre ha tenido una motivación social muy fuerte, que marca toda su proyección estética, y cuyas expresiones se asocian a los discursos obsesivos de la identidad, a la conciencia de las diferencias de ser otro, y a la reanimación a través de lenguaje de lo autóctono frente a la otredad, a partir del reconocimiento de diferentes niveles de civilización que coexisten, en perfecto maridaje, con creencias religiosas, manifestaciones artísticas, erotismo, usos y costumbres, gestualidad, oralidad; a la descripción interpretativa del paisaje y del medio natural plena de contrastes exuberantes y sorprendentes, al polimorfismo renovador de los textos.

Lo más sobresaliente de esa corriente y de sus presupuestos ideológicos —y, sobre todo, lo que le garantizará validez y perdurabilidad a los aportes de sus cultivadores— habrá de ser, sin embargo, el no contentarse con proponer una definición de la identidad desde una perspectiva circunscrita a la presentación superficial de un cuadro localista, aunque venga cargado de todas las dimensiones denunciatorias de miseria, marginación social, ignorancia, violencia, desamparo, opresión, machismo, discriminación racial y genérica, explotación, fanatismo religioso, etc. Tal enfoque, a fin de cuentas, solo refiere a una pequeña porción de una realidad de mayores proporciones. Habría entonces que trascender esa realidad e incorporar elementos culturales y éticos. Solo entonces sería viable y valedero llevar a cabo un análisis integral y abarcador con un enfoque clasista que, lejos de soslayar, reivindique —y este es un elemento muy importante— el discurso cultural y la legitimidad participativa de esa clase en el contexto de las relaciones sociales y no desde la marginalidad. Arenas trasciende esas tendencias, como veremos en su oportunidad a propósito de casos concretos, y se emparenta además con una narrativa de corte existencial, más cercana a Sartre, pero sobre todo a Camus, un autor cuyas influencias en su literatura no han sido suficientemente estudiadas.

Volviendo al tema, uno de los méritos del costumbrismo parabólico de Arenas, alérgico a toda manifestación de criollismo folklórico, reside en que desde los marcos de su lengua y su cultura siempre propone lecturas ideológicas de sus textos y suplementa el análisis del problema nacional más allá de las cotas temporales

referenciales, al facilitar lecturas del fenómeno social en cualquier otra circunstancia y dimensión, si bien una de sus más serias limitaciones consiste en que, pese a que se arriesgó a ajustar cuentas con su tiempo considerando siempre que la no aceptación del orden de las cosas era un valor, no supo superar una visión derrotista del conflicto humano, que ofreciera otra perspectiva liberadora, y no el eco de sus invectivas, el revés de un sueño o la desaparición física.

De todos modos, su mensaje es trascendente: la obra de Arenas no solo ensalza lo que nos hace mortales, sino que apuesta por el individuo, saca a flote muchas cuestiones básicas de la condición humana y nos invita a meditar sobre los matices —con frecuencia crueles y absurdos— del destino individual. Pero más allá de los azares de ese destino, existe una realidad que obliga a enfrentarnos con la magia del prestidigitador y a asumir la parte de responsabilidad que nos corresponde de los aciertos y desaciertos del proceso de cambio operado en más de una generación de cubanos en momentos significativos de nuestra historia.

## Eros/Arenas

«El sexo es una fuente de amargura: la vida y la muerte son dos virus que se transmiten por contacto sexual».<sup>43</sup> Estimo que en *Antes que anochezca* es donde Reinaldo hace, aunque fragmentadamente, un análisis de las raíces culturales de la política sexual aplicada a su momento histórico, y del comportamiento sexual del ser humano —desde una óptica más amplia y rigurosa que en el resto de sus obras—, sobre todo del hombre (homosexual, bisexual o heterosexual), pero también de la mujer, aunque en mucho menor medida porque lo preña de una implacable misoginia, pese a que en todos sus textos narrativos, como he señalado, resulta un tema recurrente. Huelga advertir que Arenas no comulga en lo absoluto con los presupuestos judeocristianos y medievales que asocian el sexo —ni siquiera el exceso sexual— con las tentaciones del demonio o el pecado, pero tampoco es muy dado a asociarlo al amor. Cuando más, admite que puede significar para el hombre una esclavitud, y en su escala de valores eleva el goce físico y el disfrute del placer meramente instintivo por encima de cualquier consideración ética o sentimental. De más está decir que la fuente primigenia de su análisis está en su propia vida y en el recorrido que propone hacer de cómo se le van apareciendo y manifestando sus fantasmas eróticos a través de su edad y en las distintas circunstancias existenciales: infancia, adolescencia, adultez y hasta en la temida decadencia de la tercera edad, y de

cómo, a partir de esas vivencias, extiende y aplica sus conclusiones a los marcos exteriores de sus congéneres:

Quando se vive en el campo, se está en contacto directo con el mundo de la naturaleza y, por lo tanto, con el mundo erótico. El mundo de los animales es un mundo incesantemente dominado por el erotismo y por los deseos sexuales [...]. Es falsa esa teoría sostenida por algunos acerca de la inocencia sexual de los campesinos; en los medios campesinos hay una fuerza erótica que, generalmente, supera todos los prejuicios, represiones y castigos. Esa fuerza, la fuerza de la naturaleza se impone [...] en ellos, los deseos del cuerpo están por encima de todos los sentimientos machistas.<sup>44</sup>

Aunque el diálogo moderno ofrece cabida a las grandes mentiras, a las pequeñas y a las estadísticas, un estudio del erotismo como ingrediente de la cubanía pondría de manifiesto que un elevadísimo porcentaje —no me atrevo a aventurar cifras— de los intereses, los pensamientos, los temas de conversación, las proyecciones y los móviles del comportamiento social e individual del cubano y de la cubana contemporáneos tienen que ver con su erótica y su orientación sexual. La exteriorización de esa erótica se manifiesta en la gestualidad, en el fenotipo, en la personalidad, con toda su carga de represión, de libre expresión, de inhibiciones, de desinhibiciones, de contención o de desbordamiento que todos disfrutamos y solo una parte reconoce.

Arenas, perito en navegación por aguas nocturnas, confiesa que siempre tuvo una gran voracidad sexual —no suficientemente destacada en la película, y esa es una de sus grandes deficiencias porque aquella condiciona y determina toda la conducta del autor, desde su infancia a su muerte—, que abarcaba la naturaleza en general, empezando por los árboles y pasando por los animales. Esta orientación se fue resolviendo muy tempranamente en una transparente homosexualidad, asumida como tendencia natural. Carecía, pues, del pudor del que cuida su secreto, de modo que a lo largo de su literatura subrayó hasta el cansancio —con auténtico furor y lenguaje hiperbólico—, su rebeldía erótica, su ontología de la identidad, su conciencia de ser otro; esa singular manifestación de individualidad y de impertinencia de su erotismo y de su sexualidad, en contraposición o en conjugación con la de los demás; vale decir, con su peculiar manera de sobredecir y de hiperdestacar las dominantes de su vida. Toda su obra, pues, tiene una carga erótica muy fuerte que no halla antecedentes en la literatura cubana, por ese nivel de agresividad y violencia, rayano a veces en la vulgaridad y la chabacanería.

El tratamiento, que pudiera calificarse de exagerado, dado por él a los problemas del homoerotismo y del sexo en general —donde el humor con frecuencia subvierte la ética, no por ello exenta, sin embargo, de

algún sentido de culpa— es como una válvula de salvación y escape inmediatos,<sup>45</sup> con la libertad apurada a pequeños sorbos robados al curujey de Enrique Labrador Ruiz, Carlos Montenegro, Gastón Baquero, José Lezama Lima, Virgilio Piñera, José Manuel Poveda, Jean Paul Sartre, Jean Genet y Albert Camus. La salvación definitiva solo la busca Arenas en la muerte, como solución de trascendencia para una interminable sucesión de episodios demoledores de esta desconcertante historia de huídas y naufragios, que representa un reto deslumbrado al es de su realidad, y una ascunción desesperanzada del así sea.

Singular testimonio este de un espíritu de rebeldía que se resiste a la manifiesta incompreensión de las instituciones y del poder hacia la libre expresión de la homosexualidad que pretendía acorralarlo, aislarlo de su medio social —con particular acritud en los años en que le tocó expresarla—, que no admite que se vacíe de contenido el problema y se desvíe la atención hacia su formulación, ni que se asuma una actitud asociada a la acuñación superficial e irreflexiva de los estigmas degenerativos; es decir, creer que la presencia de un entrecejo lombrosiano basta para convertir en criminal a cualquiera. Tampoco se pliega Arenas a las presiones de la heterodoxia cubana, ejercidas en igual sentido tanto en su país de origen como en los diez años de exilio en los Estados Unidos, que no obstante, pese a que tenía la certeza de la irreversibilidad de su situación, no pudieron impedirle ejercer un corporativismo defensivo de las tendencias homoeróticas y las manifestaciones gay, en dura lucha desde la marginación, con el propósito de ganar legitimidad social; lejos, sin embargo, de la autocomplacencia manierista de la literatura comunitaria homosexual actual de aquel país.

Las claves de esa su erótica de pulsiones y estremecimientos recorren la obra como un río subterráneo. La naturaleza, los colores, el verano, las alusiones bíblicas, el agua en todas sus manifestaciones: el llanto, el aguacero, el mar —espacio de resonancias eróticas por excelencia para quien «conocía todas las voces del agua»—, la madre, la violencia, la misoginia, el mundo onírico, el fuego, por solo citar las más importantes y recurrentes, conforman toda una semiótica/signaléctica androgénica que merecen una mirada más puntual.

No cabe duda de que Onelia Fuentes, la madre de Reinaldo Arenas Fuentes, desempeñó en la vida de su hijo un papel fundamental a la hora de conformar una personalidad, una orientación sexual, un morbo, una vocación, un destino. Creo que la relación de dependencia afectiva de Reinaldo por Onelia queda absolutamente explicitada en toda su obra y asume rasgos psicopatogénicos de verdadera obsesión edipiana. Pero, sobre todo, su madre fue para el escritor

el símbolo de la derrota, de la temida claudicación. Para agotar el tema Eros/Arenas, unas palabras más, referidas al léxico de su erótica. Es en el tratamiento de esta temática donde Arenas pone el lenguaje verdaderamente en tensión, con un propósito retador que asume a contracorriente, como desafío personal. El verbo «erotizar», para denotar y connotar desde la intención hasta la acción erótica, adquiere en su obra una explotación de todo su campo semántico, más cabal que en otros autores hispanohablantes anteriores a él. Es a partir de su obra que lo empiezan a emplear con profusión sus seguidores. Los órganos sexuales del hombre y de la mujer aparecen citados con libre utilización de todos los niveles y registros del español culto y popular; al igual que todas las acciones que guardan relación con el coito, sus juegos preambulares y su consumación, con la clara intención de conferir legitimidad estética incluso a los términos más vulgares.

Huelga reiterar que estamos en presencia de un autor de enorme talento innato y de cultura «conquistada»; de un escritor que tiene historias para escribir decenas de libros. Pese a que, para mí, esta es una verdad de Pero Grullo, es preciso decir que no han faltado especulaciones acerca de la solidez de la formación inicial del autor, de sus manuscritos a veces escolares, plagados de faltas de ortografía, de su presuntamente insuficiente nivel básico de instrucción, y de si sería legítimo entonces considerarlo o no un autodidacta. Esas especulaciones se basan, sobre todo, en ciertas manifestaciones algo descuidadas de su escritura («las lonas seguían siendo llenadas de granos», «La guardia real del rey de Suecia»<sup>46</sup>). El primero que hacía mofa de sí mismo en esta cuerda, era el propio Reinaldo. Más de una vez señala sus presuntas carencias literarias, ya sea directamente o poniendo comentarios burlones acerca de su formación en boca de otros, como en esta nota que inserta en el segundo viaje de los tres que componen *Viaje a La Habana*:

Además de frívolo, Arenas era un ser absolutamente inculto. Baste señalar que en su relato «Final de un cuento», sitúa una estatua de Júpiter sobre la Lonja del Comercio de La Habana, cuando todo el mundo sabe que lo que corona la cúpula de ese edificio es una estatua del dios Mercurio. (Nota de Daniel Sakuntala).<sup>47</sup>

Sin embargo, el segmento «En la biblioteca» que aparece en *El color del verano*,<sup>48</sup> calza el recuerdo que personalmente tengo de Arenas como lector infatigable, en los años de la Biblioteca Nacional, un lugar que desempeñó un papel de importancia palmaria en su «conquista» de lo que —no me cabe dudas— llegó a ser una amplia, aunque quizás no profunda y sí desordenada, cultura autodidacta. Los innumerables referentes literarios y culturales que se cuelan por todas partes en su obra atestiguan ese vasto espectro. Y pienso, además, que sería muy difícil escribir como segunda y

temprana entrega una obra como *El mundo alucinante*, desde la incultura, por mucho talento innato que se posea, a menos que estemos en presencia de un mago intuitivo del rompecabezas.

Conviene entonces dedicar un espacio a sus relaciones iniciáticas y a sus intertextos. Estamos en presencia de un autor cuya escritura camina sin andadores, pero que ha bebido en las fuentes de la Biblia, de la picaresca española, de los maestros de la fábula: La Fontaine y Esopo, de Cervantes, Génét, Melville, Yourcenar, Faulkner, Sartre, Camus, Carpentier, Piñera, Lezama, Montenegro, por solo citar algunos referentes; que puso de manifiesto, abiertamente y sin ambages, que el texto era de todos y que las palabras no son de nadie: sencillamente, circulan.

En este tema de la intertextualidad, suscribo enteramente los criterios que expresara Octavio Paz en su introducción al volumen XIII de sus *Obras Completas*, donde recuerda que Aristóteles decía que el hombre era imitador por naturaleza y, por ende, todo aprendizaje comienza por la imitación.

La poesía y la novela están hechas de lugares comunes inmemoriales que el autor transmuta en expresiones inéditas. Todos los escritores y autores comienzan imitando [...] recurren sin cesar a la tradición y en sus obras se encuentran siempre pasajes que son tejidos de alusiones a las obras del pasado. Lo sorprendente es que esas alusiones se transformen en algo nuevo y nunca oído [...] todos, si tienen talento, convierten sus imitaciones en creaciones. La originalidad es hija de la imitación.<sup>49</sup>

En tal sentido, dedico algunos párrafos a calzar con ejemplos extraídos de la cantera areniana la subyacente identificación del escritor con los autores de los intertextos, vale decir, con sus modelos intertextuales con los cuales establece paralelos —ora históricos, ora ficcionales—, sin que la suya llegue a ser una escritura mimética, imitativa, sino creativa: «creo que cuando tomamos como materia prima un argumento conocido, se puede ser, desde el punto de vista de la invención creadora, mucho más original».<sup>50</sup>

El autor asume los problemas de la intertextualidad con un criterio paródico y de confrontación entre varias escrituras. El ejemplo más evidente es *La loma del ángel*. En el prólogo que escribe a dicha obra, declara abiertamente:

La recreación de esa obra que aquí ofrezco dista mucho de ser una condensación o versión del texto primitivo. De aquel texto he tomado ciertas ideas generales, ciertas anécdotas, ciertas metáforas, dando rienda suelta a la imaginación. Así pues, no presento al lector la novela que escribió Cirilo Villaverde (lo cual obviamente es innecesario), sino aquella que yo habría escrito en su lugar. Traición, naturalmente. Pero precisamente es esa una de las condiciones de la creación artística.<sup>51</sup>

Si *La loma del ángel* es el ejemplo de intertexto más flagrante y estudiado en Arenas, no menos representativo

del paralelo histórico y ficcional sería el que cabe establecer entre Fray Servando y Víctor Hughes, el héroe de Carpentier; entre los pasajes de *El mundo alucinante* y *El siglo de las luces*, que describen los incidentes en un barco cargado de negras y la enardecida tripulación que las viola y acosa, una descripción que ambos autores hacen de forma perfectamente similar.<sup>52</sup>

Otra relación indiscutible —y, sin embargo, poco o nada estudiada— se evidencia entre el capítulo «Viaje del Fraile» de *El mundo...* y *Moby Dick*, de Melville, donde ambos autores, desde sus perspectivas individuales, se refieren a la violencia y agresividad del hombre, por un lado, y del medio natural, por otro. Conviene en que la persecución está en todas partes y que la agresividad es una tendencia natural, arbitraria e injusta, tanto en la naturaleza como en el hombre.

Un ejemplo también interesante se establece entre Arenas y Marguerite Yourcenar; referenciado en *Arturo*, la estrella más brillante, por el lado cubano, y en *Memorias de Adriano*, por el de la Yourcenar. Las imágenes del abuelo Marulino observando los astros y la de la tosca campesina, abuela de Reinaldo, tienen puntos de contacto asombrosamente parecidos. Ambos autores, además, califican de «estrella más brillante» al predilecto de su corazón; en un caso, Arturo, el hijo de la vieja Rosa, y en el otro, Antinoo, el joven amante de Adriano. Influencias y alusiones más conocidas se establecen en *El color del verano* y en *El portero* a propósito de uno de los autores cubanos que, además de José Lezama Lima, mayor influencia tuvo en Arenas: Virgilio Piñera. Por cierto, a Arenas se debe un artículo poco mencionado en los estudios virgilianos, pese a ser un texto clásico y medular, de consulta obligada para todo el que emprenda el estudio exhaustivo de la obra de Piñera, que podría titularse «Anatomía de un maldito asfixiado por el sol de su isla» y dice:

Esa luz, ese animal cósmico y doméstico, esa ferocidad sin límite y sin campo para expandirse, es lo que nos retrata y refleja y a la vez nos proyecta, convirtiéndonos en el rebelde, es decir, el aborrecido de los dioses establecidos, el maldito. Toda la obra de Piñera es la obra de un expulsado. Tocado por la maldición de la expulsión, entrar en su mundo es entrar en el infierno, o, cuando menos, sentirnos absolutamente remotos del paraíso [...] El drama de Piñera es, pues, el drama intrínseco del hombre tropical e insular, el drama de la intemperie y las sucesivas estafas, el drama de la desnudez y el desamparo. Ante la vasta tachadura de un paisaje que sucumbe perpetuamente ante invasiones sucesivas, ese hombre ofendido, desposeído y sin dioses, contando solo con su desarraigo, es una figura grotesca, patética y absurda que en medio del resplandor se bate y debate entre una explanada y un muro dominados por un foco aún más descomunal.<sup>53</sup>

Federico Álvarez, a propósito de una caracterización del estilo de la generación de escritores cubanos del decenio de los 60 —en la que incluye además de Arenas, a Sergio Chaple, Miguel Barnet, Jesús Díaz, Norberto

Fuentes y Eduardo Heras León—, propone definirla por lo que NO es: «Es en primer lugar, una negación del barroquismo de nuestros mayores escritores, Carpentier y Lezama. En segundo lugar, es una negación del trascendentalismo poético, ahistórico y místico. En tercer lugar, es una negación del criollismo folklórico. Y en cuarto lugar, una negación a priori del realismo socialista».<sup>54</sup>

So pena de volver a repasar determinados referentes que la calzan, la afirmación de Álvarez da pie a mi convencimiento de que la obra de Arenas, como la de muchos de sus contemporáneos, ya citados y otros, transita por los mismos cauces de la narrativa cubana a partir de sus características individuales. Un existencialismo incipiente a lo Camus, Truman Capote, Salinger y Sartre también los separan del criollismo que luego superan, en un proceso de maduración con oficio ganado, mayor realismo, distinta visión y voz propia para enfrentar los retos de la época: la modernidad y el boom. Creo importante señalar esta circunstancia, tal vez singular en el caso de Arenas, porque nuestro autor no se pierde, no rompe su vinculación generacional con las corrientes literarias de su época en Cuba. Por ende, su obra no llega nunca a convertirse ni en una resultante ni en un producto típico, clasificable de «marielista».

No hay que temer entonces que el tiempo —como pedrada en el ojo— cause inevitables estragos a alguna de sus obras; le salvará la cara su talento de escritor que superó la modernidad sin el fácil recurso a la banalidad de ciertos posmodernos —porque ya decir moderno era decir vigente para siempre. Las auténticas claves están en su gesto postrero, en el triunfo de Tánatos, que representa mucho más que una fórmula elegíaca. Lo demás son solo pretextos entre Jocker y Memo.

El viernes 7 de diciembre de 1990 puso fin a su vida, en la ciudad de Nueva York, este hombre libre que prefirió llevarse los deberes hechos porque, a pesar de todo, se dedicó a escribir. «Celestino silba y todo, mientras hace los garabatos yo empiezo a sentirme alegre. Tan alegre, que pienso que algún día él terminará de escribir, y que entonces volveremos a pasear en yegua por las lomas y haremos un castillo mucho más grande del que pensamos hacer».

## Notas

1. Como señala anónimamente la contraportada de la primorosa edición de Tusquets, Madrid, 1997.
2. Véanse al respecto la obra teatral de Estévez *Perla marina*, un tema original de Virgilio Piñera —el poema «La isla en peso»— que inspira tanto a Arenas como a Estévez; el libro de cuentos *El niño aquel*, la novela *Un rey en el jardín* y, sobre todo, los cuentos «Bajo el sauce llorón» y «El bosque, el lobo y el hombre nuevo», de Senel Paz —una pieza que daría a su autor el Premio Juan Rufo de

narrativa—; *Las manzanas del paraíso* y *Matarile* de Guillermo Vidal Ortíz, y *Naturaleza muerta con abejas*, de Atilio Caballero.

3. En sentido general, de su etapa en los Estados Unidos, el autor escribió poco, en primer lugar, porque, como cabe suponer, su salud se quebrantó seriamente por el SIDA. Además, sus actividades literarias estuvieron muy centradas en la reescritura, revisión, ordenamiento y publicación de la obra generada en Cuba, amén del tiempo que dedicó a la docencia en varias universidades norteamericanas, a sus viajes a Europa y a otro tipo de actividades.

4. Abilio Estévez, «Autobiografía de un desesperado», en *Babelia*, suplemento de *El País*, Madrid, 28 de febrero de 1998.

5. Miguel Barnet, «Por todas esas cosas escribo» (entrevista), *Granma*, La Habana, 6 de julio de 1986.

6. Especie de prólogo a *El mundo alucinante*, rubricado por Arenas en Caracas, en julio de 1980, varios años después de haberse escrito la novela. Véase Reinaldo Arenas, *El mundo alucinante*, Tusquets, Madrid, 1997, p. 21, pp. 17-22.

7. *Ibidem*.

8. Reinaldo Arenas, Entrevista concedida al periodista Aldo Menéndez Mata, *El Socialista*, Pinar del Río, 25 de agosto de 1968.

9. Reinaldo Arenas, *El color del verano*, Ediciones Universal, Miami, 1991, p. 249.

10. Reinaldo Arenas, *El mundo...*, ob. cit., p. 21.

11. Reinaldo Arenas, *Celestino antes del alba*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1972, p. 65. Esta obra conoció también una edición española de Argos Vergara (1982), bajo el título de *Cantando en el pozo*, con el que se conoce la novela en sus traducciones al inglés.

12. Reinaldo Arenas, «Nuevos pensamientos de Pascal o pensamientos desde el infierno», en *El color del...*, ob. cit., pp. 181-4.

13. *Ibidem*, p. 334.

14. Reinaldo Arenas, *El mundo...*, ob. cit., p. 23.

15. Reinaldo Arenas, *El color del...*, ob. cit., p. 101.

16. Reinaldo Arenas, *El asalto*, Ediciones Universal, Miami, 1991, p. 8.

17. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., p. 182.

18. Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca*, Tusquets, Fábula, Madrid, 1998, p. 37.

19. Fabio Murrieta, «Las prisiones de Reinaldo Arenas», en *Encuentro de la Cultura Cubana*, n. 2, Madrid, otoño de 1996, p. 138.

20. Reinaldo Arenas, *El mundo...*, ob. cit., pp. 19-20.

21. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., pp. 344-5. Señalo la curiosa coincidencia nominativa con la obra de José Martí, asimismo una pieza de teatro, asimismo una obra de juventud.

22. Reinaldo Arenas, *El color...*, Prólogo, ob. cit., p. 249.

23. Para comparar distintos enfoques, consúltense a la sazón los medulares estudios de Lourdes Tomás Fernández de Castro, *Perla Rosenvaigc*, Emir Rodríguez Monegal y Alicia Borinsky, amén de los de otros investigadores que también han hecho grandes aportes al estudio de este autor.

24. Reinaldo Arenas, *El mundo...*, ob. cit., p. 27.

25. Reinaldo Arenas, *Celestino...*, ob. cit., p. 16.

26. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., pp. 104-5.
27. *Ibidem*, p. 345.
28. Reinaldo Arenas, *Arturo, la estrella más brillante*, Montesinos, Barcelona, 1984.
29. Reinaldo Arenas, *El palacio de las blanquísimas mofetas*, Monte Ávila, Caracas, 1980, p. 161.
30. Reinaldo Arenas, *Celestino*, ob. cit., p. 113.
31. La observación de Lezama figura, entre otros comentarios de la prensa de la época y de distintas personalidades, en las portadillas de la edición norteamericana de *Celestino antes del alba*, publicada por Penguin Books, 1990.
32. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., p. 73.
33. Alberto Abreu Arcia lo califica justamente de grafomanía, «como ademán impertinente que brota del frenesí, la desmesura de la fabulación». Véase su artículo titulado «Reinaldo Arenas: el tormento de la escritura», en la revista *Crítica de México*, pp. 13-16.
34. Suzanne Jill Levine, *The Subversive Scribe: Translating Latin American Fiction*, Graywolf Press, Saint Paul, 1991. Levine es una traductora de reconocida experiencia y renombre, que ha probado sus capacidades en autores como Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy, Julio Cortázar, Adolfo Bioy Casares y Manuel Puig. Sin embargo, que sepamos, nunca ha acometido ninguna traducción de Reinaldo Arenas.
35. Véase Claude Fell, «Un neobarroco del desequilibrio. El mundo alucinante de Reinaldo Arenas», Ponencia presentada al XVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Madrid, 20-26 de mayo de 1995.
36. Nicasio Urbina, «De Celestino antes del alba a El portero. Historia de una carcajada», en *Reinaldo Arenas. Recuerdo y presencia*, Ediciones Universal, Miami, 1994, p. 202.
37. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., pp. 397-8.
38. Jesús Barquet, «Del gato Félix al sentimiento trágico de la vida», en Ottmar Ette, ed., *La escritura de la memoria. Reinaldo Arenas: Textos, estudios y documentación*, Veurvert, Frankfurt, 1992, p. 68. Citado en «Rebeldía e irreverencias de Reinaldo Arenas», en *Reinaldo Arenas. Recuerdo y presencia*, ob. cit., p. 29.
39. Jesús J. Barquet, ob. cit., p. 29.
40. Reinaldo Arenas, *El mundo...*, ob. cit., p. 29-30.
41. Reinaldo Arenas, «Meza, el precursor», *Revista Iberoamericana*, v. LVI, n. 152-153, Universidad de Pittsburgh, julio-diciembre de 1990, pp. 777-9.
42. Véanse los trabajos de Graciela Pogolotti, Denia García Ronda, Rogelio Rodríguez Coronel, por solo citar tres que así lo han hecho.
43. Reinaldo Arenas, «Nuevos pensamientos de Pascal...», ob. cit., pp. 181-4.
44. Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca*, ob. cit., pp. 39-40.
45. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., p. 249.
46. Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca*, ob. cit., pp. 34 y 325, respectivamente.
47. Reinaldo Arenas, «Segundo Viaje: Mona», *Viaje a La Habana*, Ediciones Universal, Miami, 1995, p. 63. Por demás, efectivamente en «Final de un cuento», hay un pasaje que dice: «El Júpiter de la cúspide de la Lonja del Comercio se inclina y saluda a la Giraldirilla de El Castillo de la Fuerza, que resplandece», ob. cit., p. 169.
48. Reinaldo Arenas, *El color...*, ob. cit., p. 99.
49. Octavio Paz, *Obras completas*, Seix Barral, Barcelona, 1998.
50. Reinaldo Arenas, *La loma del ángel*, Ediciones Universal, Miami, 1995, p. 10.
51. *Ibidem*, pp. 9-10.
52. Véase Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*, Colección Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, La Habana, 1989, pp. 253-4; y Reinaldo Arenas, *El mundo alucinante*, ob. cit., p. 81. Aprovecho para señalar que todos estos ejemplos están debidamente explicados en un ensayo de mayor extensión titulado *Vida, pasión y muerte en las arenas*, de la misma autora, cuya publicación fue recomendada por el tribunal constituido por Miguel Barnet, Nancy Morejón y Roberto Zurbano, entre los ensayos finalistas que se presentaron al concurso Alejo Carpentier, La Habana, enero de 2000.
53. Reinaldo Arenas, «La isla en peso con todas sus cucarachas», en *Necesidad de libertad*, Kosmos Editorial S.A., México, D.F., 1986, pp. 116-7.
54. Tomado de Peter Schultze-Kraft, «Apuntes sobre la historia y la literatura cubanas», *Vanguardia Dominical*, Bucaramanga, agosto de 1973, p. 4. (Énfasis de la autora).