

Revista Temas Número 8 octubre-diciembre 1996

Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos

Louis A. Pérez, Jr. [Tan cerca, tan lejos. Cuba y los Estados Unidos \(1860-1960\)](#). No. 8 octubre-diciembre 1996

Ana Cairo. [Mirar el Niágara. La construcción del pensamiento cubano en el siglo XIX.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Lisa Brock. [Regreso al futuro: Cuba entre los afronorteamericanos.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Ramón de Armas. [Martí en Nueva York: en busca de respuestas.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Luz Merino Acosta y Pilar Fernández Prieto. [Por la ruta del deco .](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

José Vega Suñol. [¿Otros colonizadores? Enclaves norteamericanos en Cuba.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Dick Cluster. [Un yuma entre cubanos.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Alfredo Prieto González. [Huellas norteamericanas en la cultura cubana contemporánea.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Avi Chomski. [Visitantes cándidos.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

José Cala Sagué, Narciso Cobo Roura, Ramón de la Cruz Ochoa, Julio Fernández Bulté, Serafín Seriocha Fernández Pérez, Eduardo Lara Hernández, Raudilio Martín Sánchez, Arnel Medina Cuenca, José Peraza. [¿Qué esperar del Derecho?.](#) No. 8

octubre-diciembre 1996

Marisel Caraballo. [Leo Brouwer: estrictamente universal.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Haroldo Dilla Alfonso. [Pensando la alternativa desde la participación.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Ibrahim Hidalgo Paz. [Reconquistar al hombre. Notas sobre la revolución de José Martí.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Denia García Ronda. [Onelio Jorge Cardoso: la opinión del otro.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Jorge Timossi. [La palabra y la cifra.](#) No. 8 octubre-diciembre 1996

Tan cerca, tan lejos. Cuba y los Estados Unidos (1860-1960)

Louis A. Pérez, Jr.

Historiador. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

Las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos abarcan mucho más que las relaciones entre los gobiernos de Cuba y los Estados Unidos y sus respectivas políticas exteriores. A menudo se hace caso omiso de las relaciones entre cubanos y norteamericanos. Una comprensión más abarcadora de esas relaciones requiere un estudio de los lugares y circunstancias en que cubanos y norteamericanos las establecían, tanto en Cuba como en los Estados Unidos, de sus consecuencias para la historia de Cuba y de su influencia sobre las actitudes políticas, valores sociales y formas culturales cubanas.

Los norteamericanos resultaron especialmente vulnerables a la conmoción que significó el advenimiento de la Revolución cubana en 1959. El cambio radical afectó vital, directa y objetivamente los intereses de los Estados Unidos, y la proximidad dio a estos acontecimientos un sentido de inmediatez y urgencia que, naturalmente, también les confería su contexto de guerra fría. Pero había mucho más. Los norteamericanos conocían a los cubanos, y viceversa. Habían llegado a conocerse bien. Cuba estaba muy cerca, y hacía mucho tiempo que la conocían. Los cubanos habían vivido en West Tampa y en el Upper West Side de Nueva York. La cultura norteamericana —tanto la erudita como la popular— es rica en imágenes de Cuba. El cha-cha-chá en el cinturón del borscht y la rumba en

Broadway, así como la música de Pérez Prado y de Xavier Cugat. George Gershwin interpretó la isla en su *Obertura cubana*. Irving Berlin dio una versión algo diferente en su canción *I'll See You in C-U-B-A* y Mae West presentó aun otra versión en su *Havana for a Night*.

Los ritmos cubanos se colaron virtualmente en todas las formas musicales en los Estados Unidos, pero en ninguna otra con un mayor efecto inmediato y con un impacto más duradero que en el jazz: en la música de George Russell, Dizzy Gillespie, Stan Kenton y Cal Tjader, entre otros. Las melodías cubanas llegaron a los primeros lugares en el *hit parade* de música *pop*. Las exitosas melodías *The Breeze and I, Yours, Always in My Heart, Green Eyes, Two Hearts that Pass in the Night, Come Closer to Me* y *Time Was*, tienen algo en común: son composiciones cubanas con letras en inglés. La música popular de los años 40 y 50 en los Estados Unidos estaba repleta de temas cubanos: *In Havana, In Gay Havana, One Night in Havana, Weekend in Havana, Under a Cuban Sky, Under the Cuban Moon, In a Cuban Garden, At a Cuban Cabaret, My Cuban Dream, My Cuban Pearl, The Moon Over Cuba Was So High and So Was I*.

La música cubana hizo bailar a tres generaciones de norteamericanos, y era una parte obligatoria del repertorio de casi todas las orquestas de baile en los Estados Unidos.

En los años 30, la rumba inspiró canciones como *Rhumba on a Cloud*, *The Rhumba Jumps*, *Doin' the Rhumba*, *Rhumboogie*, *Blame it on the Rhumba* y *When Yuba Plays the Rhumba on the Tuba*. En los años 40 la conga se hizo tremendamente popular, con composiciones como *The Can-Can Conga*, *Kindergarten Conga*, *Boogie Woogie Conga*, *That Happy Conga*, *Goin' Conga* y *I Came, I Saw, I Conga'd*.

A finales de los años 40 y principios de los 50, el mambo hizo furor en las pistas de baile de los Estados Unidos. Perry Como proclamaba que *Papa Loves Mambo* y Rosemary Clooney cantaba un curioso *Mambo italiano*. Sophie Tucker alcanzó un modesto éxito con *Middle Aged Mambo*, mientras que Ruth Brown llegó al número uno en las listas de Rhythm and Blues con *Mambo Baby* y Bill Haley se anotó una con *Mambo Rock*. Al surtido de grabaciones para las Navidades de 1954 se añadieron *Jingle Bell Mambo* y *We Wanna See Santa Do the Mambo*. En 1957, Leonard Bernstein incluyó una secuencia de mambo en *West Side Story*, al tiempo que el circo Ringling Brothers and Barnum and Bailey presentaba un número de mambo con elefantes bailarines.

Por esa época llegó el cha-cha-chá, una suerte de fenómeno que derribó las barreras de la edad, la raza, la etnicidad y la clase. Sam Cooke tenía razón al afirmarlo en su muy exitosa canción: *Everybody Loves Cha Cha*. La orquesta de Tommy Dorsey grabó una versión más elegante —*Tea for Two Cha Cha Cha*— para los cuarenta más grandes éxitos. Nat King Cole encontró un auditorio completamente nuevo con sus interpretaciones. Y durante un tiempo, pareció que todo andaba al ritmo del cha-cha-chá.

Las imágenes y los sonidos de Cuba —reales o imaginarios— les fueron muy útiles a Hollywood durante varias décadas. Entre la de los años 20 y la de los años 50, docenas de filmes utilizaron a Cuba como fuente o escenario para sus argumentos: *Cuban Love Song* (1931), *Girl from Havana* (1940), *Weekend in Havana* (1941), *Moonlight in Havana* (1942), *Club Havana* (1946), *Holiday in Havana* (1949), *Havana Rose* (1951), *Santiago* (1956), *Affair in Havana* (1957) y *Our Man in Havana* (1960).

Cuba y los cubanos aparecían a menudo en obras populares de ficción, en los trabajos de Ernest Hemingway, Graham Greene, Leon Uris, James Street, Josephine Herbst, Norman Lewis y Langston Hughes. En el mundo del boxeo estaban todos los *kids* cubanos: Kid Chocolate, Kid Gavilán y Beny Kid Paret. Y en la pelota, Sandy Amorós, Camilo Pascual y Minnie Miñoso, entre muchos otros. A las nueve en punto de la noche, todos los lunes, el Ricky Ricardo de Desi Arnaz hacía reír a América en *I Love Lucy*.

Estas listas de una calidad tal vez intangible son anecdóticas, pero en su conjunto indican sugerentemente la presencia de Cuba en la cultura norteamericana y la base sobre la cual los norteamericanos presumían de familiaridad con lo cubano. Ellos [los cubanos] parecían ser como nosotros

[los norteamericanos], y en muchos sentidos lo eran. Existía una genuina afinidad entre ambas culturas, que permitió el desarrollo del afecto entre los dos pueblos.

Los antecedentes de esta relación databan de los albores del siglo XIX. La proximidad explica muchas cosas, y la geografía, de la que surgió una singular desenvolvadura en el contacto y en la facilidad para comunicarse, puede ayudar a entender muchas otras. No había en América Latina otra nación con la que los Estados Unidos se hubieran involucrado tan estrecha y tempranamente, ni con la que percibieran más directamente relacionadas sus necesidades comerciales y estratégicas. Una vez establecidas, las relaciones entre cubanos y norteamericanos asumieron su propia lógica.

Estos acontecimientos facilitaron contactos de otra índole. A mediados del siglo XIX se inició una enorme oleada migratoria cubana hacia los Estados Unidos, un éxodo que adquirió las proporciones de una diáspora. Decenas de miles de cubanos se pusieron en estrecho y prolongado contacto con la cultura y las instituciones norteamericanas. Sus experiencias garantizaban que la influencia norteamericana penetraría la sociedad cubana profunda e indeleblemente. Los cubanos se nutrieron libremente de la cultura norteamericana en hábitos, gustos, preferencias y muchas otras formas que no se pueden apreciar plenamente, y de consecuencias imposibles de medir.

El progreso llegó a Cuba bajo la forma de lo norteamericano. Los cubanos no podían evitar contemplar asombrados los prodigiosos logros de la cultura material norteamericana, muchos de los cuales ya estaban transformando la forma en que vivían en su propio país. La Spanish-American Light and Power Company of New York iluminaba las noches de La Habana con lámparas de gas, para admiración de los habaneros. Los norteamericanos edificaron los ferrocarriles que vinculaban las ciudades, construyeron las redes eléctricas y los sistemas de telégrafos y teléfonos.

En resumen, los cubanos conocieron íntimamente a los Estados Unidos. Estaban familiarizados con su historia, su política, sus modos. Pero la familiaridad también creaba ambivalencia. De hecho, a muchos cubanos sus experiencias en los Estados Unidos les sirvieron para aumentar su admiración por lo norteamericano y confirmar la lógica de las estrechas relaciones. Los productores veían las ventajas económicas, los liberales admiraban las instituciones democráticas, y la clase media en ascenso no podía sino considerar el progreso material de los norteamericanos y la promesa de sus vastas capacidades productivas con nada menos que respeto y expectativas.

Pero había quienes dudaban y disentían, cubanos a quienes la familiaridad con los Estados Unidos les servía para fortalecer su decisión de lograr una nacionalidad separada. Los cubanos de color padecían a causa de las políticas y las prácticas racistas. Los trabajadores cubanos fueron testigos de —y en algunos casos experimentaron directamente— la mano dura de las prácticas antiobreras. En Tampa y Cayo Hueso esas actitudes se fundían con la

hostilidad social y el sentimiento nacionalista, y periódicamente hacían erupción como violencia del Ku Klux Klan contra las comunidades cubanas.

Después de la guerra de independencia de 1898, la emigración se invirtió: miles de norteamericanos llegaron a Cuba, una nueva generación de autoproclamados pioneros que volvió a representar conscientemente el drama de la conquista de la selva, solo que esta vez en el trópico. Llegaron a la Cuba desgarrada por la guerra como aventureros y jugadores, como especuladores y corredores de bienes raíces, pero sobre todo como pequeños propietarios y colonos, atraídos a Cuba por la promesa de tierras y medios de subsistencia. Invadieron la isla buscando tratos ventajosos y tierras baratas, y en el proceso desplazaron a los cubanos, reclamando la posesión de vastas extensiones del territorio nacional.

La creciente presencia de los Estados Unidos en Cuba vino acompañada de la expansión de formas culturales norteamericanas, nunca más visibles o con mayores consecuencias que en el creciente empleo del idioma inglés. Lo que esto implicaba resultó tempranamente claro. Si las relaciones con los Estados Unidos seguían expandiéndose, no hacía falta ser adivino para percatarse de la importancia del inglés: el éxito en Cuba sería de quienes estuvieran preparados para afrontar el futuro. El conocimiento del idioma inglés era una barrera contra la indigencia. El protagonista de *Los inmorales* (1919), del escritor cubano Carlos Loveira, reflejó la sabiduría popular: «saber inglés es tener la garantía de no quedarse sin trabajo nunca».

El inglés se convirtió en sinónimo de seguridad económica y de movilidad social: no se escatimaban esfuerzos por dominarlo. Las familias pudientes matriculaban a sus hijos en escuelas norteamericanas. Muchas empleaban institutrices norteamericanas a tiempo completo. Algunas contrataban los servicios de tutores privados. Otros estudiantes cubanos competían por becas para estudiar en colegios y universidades norteamericanos. Los institutos y cursos por correspondencia de idioma inglés se convirtieron en prósperos negocios en La Habana.

Los maestros norteamericanos también viajaban a Cuba, principalmente como misioneros protestantes. De hecho, ningún otro grupo desempeñó un papel tan importante en cuanto a facilitar la integración de Cuba en las estructuras normativas norteamericanas. Al principio, llegaron durante la ocupación militar, en grupos dispersos. Después arribaron oleadas sucesivas en representación de las principales denominaciones protestantes: bautistas, cuáqueros, adventistas del séptimo día, presbiterianos, congregacionalistas, luteranos, discípulos de Cristo, pentecostales y episcopales. De hecho, en un momento dado llegaron tantos misioneros protestantes a la Isla, que la competencia entre las denominaciones muy pronto escapó a todo control. En una conferencia interdenominacional celebrada a principios de la década de 1900, los protestantes ratificaron formalmente sus respectivas esferas de influencia: los bautistas del norte reclamaron las dos provincias orientales, y los del sur se ubicaron en las cuatro occidentales. Los cuáqueros y los metodistas se dividieron a Cuba oriental. Los presbiterianos

y los congregacionalistas se asentaron en el oeste, mientras que Matanzas y Santiago de Cuba fueron asignadas a los episcopales.

Los misioneros protestantes llegaron tempranamente y se expandieron con facilidad. Patrocinaron programas de instrucción doméstica y vocacional, y de entrenamiento agrícola e industrial. Los misioneros operaban algunas de las más prestigiosas escuelas primarias y secundarias, escuelas de comercio e instituciones de educación superior. Establecieron programas para la enseñanza del idioma inglés y proyectos para educación de adultos. Inauguraron orfanatos, dispensarios, clínicas y hospitales. Y todo esto con resultados: para la década de los 50, decenas de miles de cubanos pertenecían a una u otra de las numerosas denominaciones protestantes en Cuba; los predicadores protestantes eran más numerosos que los sacerdotes católicos y había más capillas protestantes que iglesias católicas.

La presencia norteamericana en Cuba adquirió formas institucionales durante las primeras décadas del siglo xx, quizás más manifiestamente en el «ghetto dorado» de La Habana que en otras partes. Los expatriados se organizaron socialmente en el Jockey Club, el Havana Biltmore Yacht and Country Club, el Cuban Athletic Club, el Havana Yacht Club, el Vedado Lawn Tennis Club y el American Club of Havana, y en asociaciones cívicas y profesionales: el Women's Christian Temperance Union, la YMCA, los clubes de Rotarios y Leones, los Knights of Columbus, la American Legion, el Women's Club of Havana, el University Club, las Daughters of the American Revolution y los United Spanish War Veterans.

Durante esas décadas, Cuba surgió como un centro para el turismo norteamericano. De hecho, Cuba era una de las primeras opciones para los viajes masivos de norteamericanos al extranjero. Un estimado de doscientos mil turistas durante la década de 1910 aumentó a quinientos mil en los años 20 —y casi todos venían por lo mismo: el ron, la rumba, el romance, la ruleta y las carreras. La Habana se convirtió en el lugar para que los norteamericanos se divirtieran e hicieran todo lo que no hacían —o no podían hacer— en casa, en un sitio para burlar abiertamente a la moral y los tabúes sexuales que conformaban el carácter de la vida pública norteamericana. Este era un tipo particular de turismo, organizado principalmente alrededor del vicio comercializado. Los bienes y servicios que los norteamericanos prohibían en los Estados Unidos eran estimulados en Cuba: las bebidas alcohólicas, el juego, la prostitución y las drogas. Eran los años de la Ley Seca, y los norteamericanos iban a Cuba, en enjambres, para poder tomar. Los bares se multiplicaron prodigiosamente en La Habana hasta superar los siete mil; la prostitución y las drogas —el opio, la heroína y la morfina— eran solo algo más difíciles de obtener que el ron, el whisky y la ginebra. Cuba se convirtió en un lugar exótico de promiscuidad y libertinaje, donde lo ilegal estaba permitido; un lugar, como dijo en 1923 un entusiasmado viajero, donde «la conciencia se toma unas vacaciones».

La presencia de los Estados Unidos asumió otras formas fuera de La Habana. Las grandes corporaciones azucareras

funcionaban como estados dentro de un Estado. A menudo asumían proporciones de principados y dominaban casi totalmente a las comunidades circundantes. Establecían caseríos norteamericanos en sus confines, poblados principalmente por técnicos, químicos y agrónomos norteamericanos, gerentes, administradores y sus familias. Esos caseríos se desarrollaron hasta convertirse en enclaves privilegiados y zonas exclusivas donde se reproducían los patrones sociales y raciales de la vida en los Estados Unidos. Mantenían clubes sociales, hospitales y clínicas, iglesias, escuelas y policía privada, separados y segregados.

La influencia norteamericana se expandió por Cuba casi desenfadadamente. Y si bien resulta imposible evaluar su impacto de manera exacta, se debe asumir que fue importante y, en determinadas situaciones y circunstancias, abarcadora. Los cubanos que querían una vida mejor para ellos y sus hijos encontraban pocas alternativas y sus opciones eran limitadas. En la medida en que se expandía el control norteamericano sobre los recursos naturales, la tecnología y la economía en su conjunto, se le hacía crecientemente difícil a cada vez más cubanos encontrar alternativas para adaptarse a los norteamericanos. Esta era la realidad social que prevalecía en la Cuba prerrevolucionaria, y los cubanos estaban obligados a aprovechar las ventajas y las oportunidades donde quiera que pudieran encontrarlas. Se exigía a muchos que dominaran los métodos norteamericanos y que inevitablemente, adoptaran las más abarcadoras nociones ideológicas y culturales en que aquellos estaban basados. La cultura norteamericana constituía el rasero con el cual se medía la modernidad y, por ello, el modelo a imitar. El nivel de vida norteamericano era la base para juzgar el bienestar material en Cuba y, por lo mismo, el nivel de vida al que había que aspirar.

En verdad, la expansión de la presencia norteamericana fue tan rápida y dilatada que resultaba casi abrumadora. Era sobre todo una presencia visible: clubes sociales, organizaciones cívicas y profesionales, periódicos y revistas; la interminable sucesión de turistas, diplomáticos, misioneros y marineros. En las primeras décadas del siglo xx, los norteamericanos controlaban los principales sectores de la economía nacional: el azúcar, el tabaco, las minas y las haciendas, el comercio, las comunicaciones y el transporte, los bancos, los servicios públicos. Eran propietarios de una vasta porción del territorio nacional. Operaban los mejores colegios y presidían los más prestigiosos clubes sociales. Vivían en circunstancias privilegiadas en La Habana y en las grandes plantaciones azucareras. Eran prestamistas, terratenientes y agentes del poder. Compraban y vendían políticos y policías cubanos como compraban fincas y fábricas. Parecía que el futuro pertenecía a los norteamericanos, y ¿qué cubano iba a arriesgar que se le dejara en el pasado?

Pero como la presencia norteamericana en Cuba era tan visible, y tan visiblemente privilegiada, también engendró hostilidad y resentimiento. Ofendía a la autoestima nacional, tanto a la de los nacionalistas radicales que denunciaban la muerte de la *patria*, como la de los patriotas conservadores que lamentaban el envilecimiento

de la *cultura*. Estas circunstancias se combinaron para influir profundamente sobre el carácter del nacionalismo cubano. Los esfuerzos cubanos por promover la movilidad colectiva y la autodeterminación asumieron tonos de un creciente sentimiento antinorteamericano, porque la defensa del *status quo* se había convertido en una de las funciones principales de la presencia norteamericana.

Estas condiciones persistieron después de la Segunda Guerra Mundial, mientras los contactos crecían en frecuencia y duración. Los avances en el transporte y las telecomunicaciones acercaron aún más a norteamericanos y cubanos. En ninguna otra parte fue esto tan visible como en la conexión Miami-La Habana. Es conveniente apelar a la noción de «cultura de la frontera» al pensar en Miami-La Habana en los años 40 y 50, sin olvidar, naturalmente, algunas notables diferencias. Eran intercambios de los ricos —viajeros de clase media y residentes— que participaban en la corriente principal de consumo, ocio y recreación. Los cubanos desarrollaron una fijación con Miami y una casi insaciable demanda de bienes de consumo norteamericanos. Iban de vacaciones a la Florida, pero principalmente para comprar. Decenas de miles de cubanos hacían anualmente sus compras en Miami: gastaban más de setenta millones de dólares al año. Para principios de los años 50, las extravagantes compras de los cubanos en los Estados Unidos eran tan usuales, que los comerciantes de la isla demandaron una legislación que restringiera las compras cubanas en el extranjero.

Los contactos a esta escala con los norteamericanos, por períodos tan sostenidos, ejercieron aún más influencia sobre las actitudes y el comportamiento cubanos en formas más o menos visibles. La radio, y especialmente las películas y más tarde la televisión, las tiras cómicas, las revistas y los periódicos, influyeron en las preferencias cubanas desde la forma de educar a los niños hasta las modas, desde la planificación familiar hasta las vacaciones familiares, desde las dietas hasta el baile, las convenciones sociales y el último grito en los espectáculos, la belleza y el *sex appeal*, hasta las formas de cortejar y recrearse. Los cubanos se mantenían al tanto de los últimos estilos en los Estados Unidos. Los desfiles de modas norteamericanos eran especialmente populares en La Habana, y hacían presentaciones previas para los clientes locales en los estilos más novedosos en vestuario de noche, informal y deportivo. Los cubanos tampoco hacían concesiones al trópico: las pieles eran los artículos que más se vendían en los desfiles de modas.

En Cuba, la comunidad norteamericana siguió expandiéndose hasta llegar a casi diez mil residentes permanentes —una comunidad cuya influencia excedía con mucho a su tamaño, empleada en los niveles estratégicos de la economía en su conjunto. A esa comunidad se añadían cientos de miles de turistas norteamericanos. Para mediados de los 50, la cifra se aproximaba a los trescientos mil anualmente. La Habana se hizo de una reputación como buen puerto para que los marinos norteamericanos disfrutaran de permisos cortos. Decenas de miles de marineros y *marines* norteamericanos bajaban a los puertos

de La Habana y Santiago de Cuba, y gastaban un estimado de dos millones de dólares anuales. El novelista cubano Pablo Armando Fernández, en *Los niños se despiden*, escribía acerca de un cabaret habanero que «olía a *marines* americanos», una mezcla de «cigarrillos, whisky, chicles, loción Mennen, jabón Lifebuoy, tela de kaki y U. S. Keds».

Asimismo, los sindicatos del crimen organizado de los Estados Unidos incrementaron su expansión en Cuba. Después que fue derogada la Ley Seca, los intereses del crimen se expandieron al juego, la prostitución y las drogas. También invirtieron decenas de millones de dólares en hoteles de lujo, cabarets y casinos. Los espectáculos eróticos y los teatros pornográficos se convirtieron en prósperos negocios en La Habana. Se llegó a conocer a Cuba como la «zona de tolerancia del Caribe», «Las Vegas de América Latina» y el «burdel del Nuevo Mundo», lo cual contribuyó a profundizar la inquietud de incontables miles de cubanos.

Durante esos años se desarrolló en Cuba una cultura de consumo sin paralelo en otras partes de América Latina, respaldada principalmente por las importaciones norteamericanas y las inversiones de los Estados Unidos. Pero las apariencias engañaban: enmascaraban tensiones y frustraciones que se extendían amplia y profundamente por la sociedad cubana. Mientras que los cubanos disfrutaban de altos ingresos per cápita en términos latinoamericanos, vivían según los índices del costo de la vida norteamericano. Este alto ingreso per cápita en términos latinoamericanos, era bajo en términos norteamericanos, y los términos norteamericanos eran los que más importaban. La vida en La Habana era más cara que en cualquier ciudad de los Estados Unidos. Los problemas del costo de la vida pesaban onerosamente sobre la clase media y aplastaban a la clase obrera. Desde principios de siglo, los Estados Unidos se habían dado resueltamente a la tarea de «norteamericanizar» a Cuba, pero nunca se detuvieron a considerar las consecuencias del éxito: expectativas de Primer Mundo con posibilidades de Tercer Mundo e, inevitablemente, una enorme y creciente frustración residual.

Los vínculos estructurales con la economía de los Estados Unidos, no menos importantes que los psicológicos, sirvieron para crear expectativas tan poco realistas como inalcanzables. Simplemente, no era posible que la mayor parte de los cubanos sostuvieran una economía de consumo de esta magnitud en medio de las estructuras del capitalismo dependiente y de una economía basada en la exportación de azúcar. Los cubanos se habían acostumbrado a niveles de vida más altos de los que podían mantener. En la cúspide de los años de supuesta afluencia y prosperidad, incluso aunque los ingresos nacionales per cápita estaban muy por encima de gran parte de los de América Latina, los cubanos experimentaban un descenso en los niveles de vida y un aumento en el costo de la vida. Fueron años de expectativas crecientes y posibilidades decrecientes, y no está siquiera claro si en esos momentos los cubanos entendían la naturaleza de su dolencia.

Sí existía una creciente incertidumbre, sin embargo, cuyo principal elemento era la pérdida de confianza en el futuro. En gran medida, tal pérdida era consecuencia de las relaciones con los Estados Unidos, porque los cubanos se percataron

de que no podían mantener el nivel de vida que habían adoptado como rasero de su propio bienestar. La identidad nacional cubana sucumbía lentamente a la cultura material y al vicio comercial norteamericanos.

Lo que confería tanto poder a la presencia norteamericana en Cuba, y permitía a los Estados Unidos ejercer tanta influencia sobre la Isla, era la existencia, a todos los niveles estratégicos, de un tipo de infraestructura de hegemonía: las clases sociales y las élites políticas, vinculadas a los Estados Unidos por lazos culturales, por ideología y por necesidad económica, podían ser convocadas, en defensa de sus propios intereses, a actuar a nombre de las necesidades políticas de los Estados Unidos, y viceversa. Esta comunidad de intereses incluía a una vasta clase media empleada en empresas norteamericanas, a soldados entrenados por los Estados Unidos, plantadores dependientes de los mercados norteamericanos, miembros protestantes de las denominaciones norteamericanas, graduados de escuelas norteamericanas en Cuba, alumnos de colegios y universidades de los Estados Unidos, miembros de clubes sociales, organizaciones cívicas y asociaciones profesionales y de negocios norteamericanos, y a ambiciosos políticos de carreras en pleno ascenso.

Sería demasiado fácil sugerir, sin embargo, que estas posiciones carecían de ambivalencia y ambigüedad. De hecho, ningún otro atributo caracterizaba mejor a los sectores elitistas cubanos que su identificación con los Estados Unidos. Pero la emulación no iba aparejada a la aceptación. En realidad, por mucho que los cubanos se esforzaran, nunca estaban en pie de igualdad con sus patrones. Se sospechaba de la imitación y se le ridiculizaba, y el resultado era una indulgencia condescendiente y al propio tiempo burlona. Los norteamericanos exigían emulación y adaptación, pero rechazaban el producto terminado porque carecía de autenticidad. En su versión final, la emulación era la forma más completa de sumisión; los norteamericanos entendían esto, mientras que los cubanos sólo lo sospechaban. La disposición con que los cubanos trataban de integrarse a las estructuras capitalistas norteamericanas, adoptaban formas culturales norteamericanas y asimilaban elementos del sistema normativo sobre los cuales se apoyaban, no podía, en última instancia, entregarles el control sobre las fuerzas que gobernaban sus vidas más directamente. Los norteamericanos operaban sobre la base de una serie de presunciones: la más importante se refería a la familiaridad, de la que se derivaba la noción de que «algo especial» unía a Cuba a los Estados Unidos. En este caso, la familiaridad engendró, de hecho, su propia forma de desprecio. Los norteamericanos suponían estar lo suficientemente familiarizados con Cuba y con los cubanos como para captar de ellos imágenes para su música, sus películas y sus obras de ficción, y convertir más tarde esos fragmentos de la realidad cubana —que ellos mismos habían creado en gran medida— en un todo.

Para la mayor parte de los norteamericanos, Cuba no era un lugar que hubiera que tomar con seriedad. Era exótico y tropical, «tan cerca y, sin embargo, tan lejos» —como decía una tarjeta postal turística. Era un sitio para la diversión, la aventura y el desenfreno, un telón de fondo para las lunas de

miel, un parque de diversiones para las vacaciones, un lupanar, un casino, un cabaret, un buen puerto para los permisos cortos de la marinería —un lugar para echar una cana al aire, para correr una juerga, para parrandear. Estas circunstancias condujeron al surgimiento entre los cubanos de su propia versión de la familiaridad con los norteamericanos, y resultó en una relación de amor-odio con un pueblo con quien a los cubanos les resultaba difícil vivir, aunque no dejaban de comprender la dificultad mayor de vivir sin él. Paulatinamente, muchos comenzaron a poner en tela de juicio las suposiciones y la realidad cotidiana de su mundo, aun cuando disfrutaran de sus beneficios; su desesperanza aumentaba y se sentían cada vez más predisuestos a romper con el orden establecido.

La verdad es que incluso los más ardientes y fieles defensores del estilo norteamericano eran también susceptibles a los ocasionales llamados a los sentimientos antinorteamericanos, aunque fuera con el solo propósito de protestar por el exclusivismo de sus patrones. La subordinación engendró un conjunto de complejas relaciones. Que las élites cubanas se beneficiaran de la hegemonía norteamericana, no significaba que se hubieran reconciliado enteramente con su *status* dependiente y no se sintieran perturbadas por él. En las circunstancias adecuadas, también ellas podían involucrarse en un «momento nacionalista» como una expresión de su inseguridad social y de su incertidumbre económica.

Mucho de lo que ocurría en la Cuba prerrevolucionaria —incluyendo la explotación y la desigualdad— puede ser explicado en virtud del privilegio y del poder, pero solo si se reconoce que el privilegio y el poder no se correspondían exactamente con las ideas usuales acerca de las relaciones de clase. Los cubanos ocupaban un lugar privilegiado, pero en el contexto de las estructuras de un capitalismo dependiente, lo que implicaba la existencia de límites objetivos a su poder dentro de tales estructuras, y la virtual inexistencia de tal poder fuera de ellas. En Cuba, ser privilegiado tenía un precio. Y uno de los precios que resultaba crecientemente difícil pagar era la sostenida aquiescencia a los intereses norteamericanos fundamentales. Lo que hacía que esto fuera particularmente oneroso en los años 50 era que la economía se contraía, el desempleo se expandía, el costo de la vida aumentaba y los estándares de vida decrecían. Es cierto que muchos cubanos se habían más o menos americanizado, pero en formas que los norteamericanos no podían ni prever ni perdonar. Los cubanos habían adquirido en suficiente medida los valores, habilidades y expectativas del capitalismo dependiente como para articular su padecimiento de manera que constituyera un reto directo a las premisas de la hegemonía norteamericana en Cuba.

Si se trata de encontrarle sentido al temprano y comparativamente fácil éxito de la Revolución, es importante recalcar que, en diversos grados, los cubanos de todas las clases tenían motivos para quejarse del *status quo*, y que, en gran medida, esto era una expresión de los vínculos —históricos y presentes— con los Estados Unidos. Hubo un momento crítico, en 1959, en el cual todos los cubanos —hombres y mujeres, negros y blancos, gentes de todas las

edades y todas las clases— participaron en una jubilosa celebración nacionalista, sin percatarse de que la exaltación de lo cubano tenía orígenes diferentes y objetivos radicalmente distintos. La Revolución contenía tendencias diversas y divergentes, sustentadas en la expectativa de que el nacionalismo ofrecía a todas las clases el modo de ascender en la escala social —una posibilidad que, según muchos, solo podía alcanzarse a expensas del tradicional lugar privilegiado que ocupaban los norteamericanos en Cuba. Resultaba claro, asimismo, que la movilidad podría servir con igual facilidad como vehículo para el nacionalismo, y la ascendencia de las clases menos privilegiadas llegó a identificarse con la defensa de la nación.

Los cubanos nunca lograron resolver las contradicciones creadas por las relaciones con los Estados Unidos. Y, de hecho, estas contradicciones no podían ser resueltas —al menos sin antes poner a prueba las relaciones sociales y económicas existentes en Cuba, que a su vez, requerían, inevitable e inexorablemente, que se pusieran a prueba las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos. El hecho de que la Revolución exigía que los intereses fundamentales cubanos fueran priorizados por la política nacional, tocó una fibra sensible en todas las clases sociales. Pero esto implicaba mucho más que un simple ajuste de los programas domésticos. De hecho, las fuentes de la hegemonía norteamericana eran tan profundamente institucionales, tan intrínsecamente estructurales, que la decisión cubana de conferir prioridad a los intereses nacionales por sobre los foráneos no podía dejar de producir una crisis internacional en primera instancia y de manera inmediata.

La Cuba prerrevolucionaria estaba tocando los límites del crecimiento económico y el avance social en el contexto de las estructuras del capitalismo dependiente, respaldadas por las exportaciones de azúcar. Grandes grupos de cubanos, tanto de la clase media como de la clase obrera, que buscaban mejorar individualmente y estaban comprometidos con la movilidad colectiva, se desesperaban al no encontrar soluciones en el contexto de las estructuras institucionales existentes, muchas de las cuales se derivaban de y estaban incorporadas a las estructuras institucionales norteamericanas. Estas instituciones ya no eran capaces de resolver las crecientes tensiones centradas en la exigencia de priorizar los intereses cubanos —precisamente lo que tales instituciones estaban destinadas a impedir. Si esto no se comprende, resulta casi imposible entender la relativa facilidad con que la Revolución triunfó y se consolidó, su política de movilización, y el papel desempeñado por los Estados Unidos en esa movilización. La Revolución, al igual que la respuesta a ella dentro y fuera de Cuba, era en última instancia una convergencia de circunstancias condicionadas por las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos; relaciones portadoras, casi desde su inicio, de las fuerzas que provocarían su propia transformación.

Traducción: Carmen González.

© TEMAS, 1996.

Mirar el Niágara. La construcción del pensamiento cubano en el siglo XIX

Ana Cairo

Profesora. Universidad de La Habana.

*Para Roberto Fernández Retamar
e Iván Schulman*

Con justicia y precisión, Manuel Pedro González denominó a José Martí, el gran cronista épico de los Estados Unidos.¹ Se podría, además, coincidir con el ilustre profesor en que el conjunto de facetas de la historia de ese país recogidas en las *Escenas norteamericanas*,² permitiría considerarlo como el intelectual cubano que mejor ha conocido dicha sociedad, porque la estudió «en todos sus aspectos y expresiones: ¡en sus elementos, en sus tendencias, en sus apóstoles, en sus poetas y en sus bandidos!».³

Historiadores importantes como José Ignacio Rodríguez (1831-1907), Ramiro Guerra (1880-1970), Emilio Roig de Leuchsenring (1889-1964) y Herminio Portell Vilá (1901-1992), han publicado algunas obras básicas para la comprensión de cómo se estructuraron las relaciones políticas, económicas y sociales entre Cuba y los Estados Unidos, desde la etapa colonial de ambos países hasta 1959.⁴ Sin embargo, no ha sucedido de igual manera con los vínculos culturales, que se gestaron sobre todo durante el siglo XIX.

En la actualidad, se carece de una monografía que ordene y jerarquice las modalidades de los nexos culturales entre los

dos países. Realmente, se puede considerar como un reto investigativo para la historiografía cubana.

Entre los múltiples problemas que requieren un examen con «ojos judiciales» (citando a Martí), se encuentra el establecimiento de la serie de intelectuales que elaboraron una visión cubana de los Estados Unidos hasta el fin de la dominación española en 1898.

Sin pretensiones de un análisis exhaustivo, solo alcanzable en la extensión de una monografía, este artículo aspira a que estos criterios ayuden a vertebrar posibles ejes temáticos y a indicar cuáles personalidades importantes integran la serie que culmina en la obra de José Martí, a finales del siglo XIX.⁵

De *El Papel Periódico* a Varela

La generación de intelectuales⁶ que fundó *El Papel Periódico de la Havana* (1790) y la Sociedad Económica de Amigos del País (1793) —la de Francisco de Arango y Parreño (1765-1837), Tomás Romay (1764-1849) y José Agustín Caballero (1762-1835)—, se autodefinió como representante de una ideología ilustrada y de una vocación enciclopedista que los impulsaba a la búsqueda de un

saber científico actualizado en cuanto a referentes útiles para su praxis política, económica y social.

La constitución de los Estados Unidos había suscitado un vivo interés. Los intelectuales de *El Papel Periódico* tenían curiosidad por informarse al menos en tres direcciones: las teorías políticas, el funcionamiento de las instituciones públicas y el modo de vida que se desarrollaba en la joven república. Esa nación se veía como un laboratorio de experiencias y de opciones comparativas para decidir, con un mejor conocimiento, las variantes propias.⁷

Después del fracaso en las cortes de Cádiz, el presbítero Félix Varela (1787-1853), heredero intelectual de la generación de *El Papel Periódico*, arribó a Nueva York (como emigrado político) el 15 de diciembre de 1823, para una residencia de casi treinta años en los Estados Unidos.

Allí Varela, como sacerdote católico, cumplió funciones pastorales en distintas parroquias e intervino en el debate religioso con las iglesias protestantes. Como político, tradujo del inglés el *Manual de práctica parlamentaria para uso del Senado de los Estados Unidos* (1826), escrito por Thomas Jefferson.

Sus dos cartas dirigidas al político norteamericano Joel R. Poinsett⁸ (27 y 28 de enero de 1825) evidenciaron que dentro de la evolución de su pensamiento independentista, hubo un momento en que valoró la alternativa de relaciones políticas especiales con los Estados Unidos, pues esa nación podría erigirse en una especie de protectora al producirse la ruptura de la dominación colonial.

Después de la década de 1820 Varela desechó definitivamente esa variante. El mismo definió las coordenadas de su vínculo con los Estados Unidos:

Yo soy en el afecto un natural de este país, aunque no soy ciudadano ni lo seré jamás por haber forjado una resolución de no serlo de país alguno de la tierra, desde que circunstancias que no ignoráis me separaron de mi patria. No pienso volver a ella, pero creo deberla un tributo de cariño y de respeto, no uniéndome a otra alguna.⁹

Con Varela —activísimo intelectual revolucionario en el proselitismo independentista—, se estructuró el primer nivel cualitativo en el proceso de conformación de una visión cubana de la cultura estadounidense, puesto que además de proseguir el estudio de esa nación como un referente comparativo para elaborar opciones propias, al modo de los intelectuales de *El Papel Periódico*, utilizó sus vivencias en esa sociedad para construir un pensamiento cubano.

La lectura de las observaciones personales de Varela en la traducción del *Manual de práctica parlamentaria...* y el examen del proceso de intertextualidad entre esa obra y el texto mayor de nuestra pedagogía —las *Cartas a Elpidio*—,¹⁰ posibilitan la comprensión cabal de cómo sus experiencias vitales en la sociedad norteamericana influyen en el diseño de un proyecto educativo, destinado a formar cubanos orgullosos de serlo y a preparar una república futura con ciudadanos cultos, habituados a la libertad religiosa y al respeto de otras ideologías.

En el imaginario de Varela, el cubano tiene una profunda conciencia de identidad propia y las capacidades afectivas y gnoseológicas para entender modos de vida y culturas diferentes, pero no ajenas. El cubano, para Varela, no se siente extranjero al residir en otro país. Desde esta perspectiva, con él ya está operando como categoría política y cultural el concepto de *otredad* con respecto a los Estados Unidos. Esto resulta importante porque excluye la propuesta de una *mimesis*, al modo de la paradigmática afirmación del argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), cuando opinaba que los pueblos surgidos de la ruptura con la dominación colonial española debían ser como los Estados Unidos y actuar conforme a ese modelo.

Visión de Heredia

José María Heredia (1803-1839) complementó en una segunda dirección el aporte de Varela. El poeta desembarcó también en ese país en diciembre de 1823, pero por Boston. Permaneció hasta el año 1825, en que se trasladó a México.

Por las cartas familiares (al tío Ignacio) se conocieron sus impresiones sobre Filadelfia y Nueva York, el recorrido por pequeños poblados y la visita a las cataratas del Niágara. Gracias a Domingo del Monte (1804-1853), en su etapa de redactor de la revista *La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo* (1829-1831), se publicaron —por única vez—¹¹ en la Sección «Fragmentos descriptivos» algunas partes de estas crónicas, entre el 14 de noviembre de 1829 y el 20 de marzo de 1830.¹²

Probablemente, la feliz iniciativa de Domingo del Monte en *La Moda...* contribuyó a la fijación del símbolo Heredia-Niágara entre los intelectuales cubanos. De este modo, la visita a las cataratas ha devenido una especie de peregrinación, en cumplimiento del deseo que Heredia expresó en los siguientes versos:

*¡Niágara poderoso!
¡Adiós! ¡Adiós! Dentro de pocos años
Ya devorado habrá la tumba fría
A tu débil cantor. ¡Duren mis versos
Cual tu gloria inmortal! Pueda piadoso
Viéndote algún viajero
Dar un suspiro a la memoria mía.*¹³

Quizás fue José de la Luz y Caballero (1800-1862) el iniciador de este homenaje singular a Heredia durante su residencia en los Estados Unidos, de julio de 1828 a abril de 1829. José Jacinto y Federico Milanés lo hicieron en agosto de 1848; Gertrudis Gómez de Avellaneda, entre mayo y junio de 1864; y Ramón Meza en 1888, entre otros.¹⁴

Como editor de la revista *El Iris*, en México, Heredia publicó el 29 de abril de 1826 el interesante artículo «Mensaje del presidente Adams a la Cámara de Representantes de los Estados Unidos sobre el Congreso de Panamá». En él, glosó las ideas del político norteamericano en torno al rechazo del gobierno a que

consideró mejores a las europeas, porque ya tenían un mayor desarrollo científico.

Del Monte visitó Nueva York (1827) en tránsito hacia España. Desde entonces, se preocupó por el ámbito de la cultura. Así escribió el insólito artículo «Bosquejo intelectual de los Estados Unidos en 1840»,²¹ en el que enjuició el impacto de un crecimiento de las publicaciones y la favorable acogida que recibían algunos escritores ante la expansión de un público con una adecuada recepción de los bienes culturales. Aunque privilegió los resúmenes cuantitativos —confeccionados por él mismo, a partir de catálogos—, ello denotaba que había leído una parte de la producción literaria norteamericana.

La estancia norteamericana de Juan Clemente Zenea (1832-1871) entre 1852 y 1854, fue muy fructífera en su formación profesional.²² Escribió entonces el relato «Lejos de la patria. Memorias de un joven poeta», publicado en 1859, primera narración cuya fábula transcurría en espacios relacionados con Nueva York²³ y que concluía con el texto de la elegía «Fidelia», el más famoso de sus poemas.

En la década de 1860, Zenea incluyó traducciones de poemas de Henry Longfellow (1807-1882) en la *Revista Habanera* (1861-1863)²⁴ y escribió para esta el ensayo inconcluso «Sobre la literatura de los Estados Unidos».²⁵

La prensa en Cuba ofreció noticias diarias sobre la marcha de la Guerra de Secesión (1860-1865). Se sabía tanto de las batallas importantes como de los debates que culminaron con el trascendental decreto de la abolición de la esclavitud, firmado por el presidente Abraham Lincoln (1809-1865). Su asesinato conmocionó a La Habana al punto de que se le guardó luto, como recordaría José Martí.

Con el estallido de la Guerra del 68, numerosos intelectuales cubanos emigraron a los Estados Unidos; entre otros Néstor Ponce de León, Enrique Piñeyro, Antonio Bachiller y Morales (1812-1889), José Ignacio Rodríguez, los hermanos Pedro (1814-1890) y Eusebio (1823-1893) Guiteras, José Manuel Mestre (1832-1886) y Rafael María Merchán (1844-1905).

De este modo, se acrecentó el nivel de conocimientos sobre la historia y la cultura de ese país. Por ejemplo, Bachiller hizo una *Guía de la ciudad de Nueva York* (1872). Se editó la revista *La América Ilustrada*, con la sección «Estudios sobre los Estados Unidos», donde colaboraron el propio Bachiller, José Ignacio Rodríguez, José de Armas y Céspedes y Luis Felipe Mantilla, entre otros.

Enrique Piñeyro aportó, sin lugar a dudas, el texto mejor con «Los Estados Unidos», en la tendencia historiográfica, y podría atribuírsele «El primer siglo de literatura norteamericana»,²⁶ artículo que completó en los aspectos culturales los textos de Domingo del Monte y Juan Clemente Zenea.

Al finalizar la década del 70, ya los intelectuales cubanos habían conformado una visión del conjunto de la producción cultural en los Estados Unidos. Se sabía cuáles eran los autores importantes y en qué géneros trabajaban. Se conocían las costumbres; en particular interesaban las relacionadas con la libertad de culto

religioso; incluso se comenzaba a establecer algunos vínculos científicos. Antonio Bachiller y Morales fue recibido y aceptado en el mundo académico de los antropólogos e historiadores norteamericanos, por los trabajos que después reunió en *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios en las Antillas Mayores y Las Lucayas* (1880).

José Martí, visión integradora

En tránsito hacia México (1875), José Martí realizó una breve escala en Nueva York. Pero no fue hasta enero de 1880 cuando comenzó su gran aprendizaje de la sociedad estadounidense, a lo que dedicaría gran parte de los últimos quince años de su vida. Al igual que Heredia con las cartas al tío Ignacio, Martí recreó las primeras vivencias de Nueva York en las crónicas «Impresiones de América», escritas bajo el seudónimo de *A Very Fresh Spaniard*, en 1880.²⁷

Después de la estancia en Caracas, cuando ya había decidido que Nueva York sería su residencia permanente, Martí elaboró una serie de crónicas sobre las costumbres del país, en las que fundió intereses personales con el conocimiento de los temas agradables a los lectores latinoamericanos de periódicos como *La Opinión Nacional*, de Caracas, *La Nación*, de Buenos Aires, o *El Partido Liberal*, de México. De este modo, al leerse crónicas como «Coney Island», «Un funeral chino» o «Gran exposición de ganado»,²⁸ no deberá olvidarse que todas conformaron una serie artística. Su objetivo fundamental era la recreación del modo de vida en la ciudad, a partir de la existencia del multiculturalismo como rasgo definitorio de esa urbe.

Un texto como «Un funeral chino» podría ser contrapunteado con «El domingo en los Estados Unidos», de Saco, o con «Recuerdos de la pasión de Jesucristo en Nueva York. Pascua de los judíos», de Antonio Bachiller y Morales.²⁹ A los tres los unió la curiosidad por elementos idiosincrásicos que se asociaban a la libertad de culto religioso, uno de los derechos más admirados en la sociedad norteamericana desde la perspectiva cubana.

En cuanto a la problemática religiosa, Martí se involucró en los debates en torno al caso del padre McGlynn,³⁰ sacerdote católico que desafió las órdenes de la institución eclesiástica en Nueva York para que no apoyara a un candidato en las elecciones. Martí denunció la corrupción de la fe religiosa de los prelados católicos con vínculos en la política de la ciudad, y defendió la honestidad de McGlynn en sus funciones pastorales, que le costó la excomunión.

El grado de compromiso que Martí asumió a favor de la actitud honrada de McGlynn, podría compararse con el proselitismo pastoral de Varela al involucrarse en los debates con los creyentes de las iglesias protestantes. Como sacerdote católico, Varela actuó dentro del principio de universalidad que validaba su fe. Por lo mismo, fue un buen católico y un buen neoyorquino en cuanto a gestión ciudadana. José Martí, cristiano que no profesaba en

poeta fusilado por los españoles. Sus semblanzas biográficas «Wendell Phillips», «Roscoe Conkling» y «Henry Ward Beecher»,³⁶ así como «El origen...», entre otras, demuestran que Martí reconstruyó la serie de los más importantes tribunos en los Estados Unidos, con más acierto que Zenea. Como se sabe, Martí era un excelente orador y además tenía conocimientos de especialista en esa forma literaria.³⁷ Debido a esta ventaja, sus juicios se estiman muy certeros en cuanto a la jerarquía de los tribunos estudiados, además de que iluminan aspectos de su propia poética al respecto.

Uno de los problemas socioculturales que más lo inquietaron, en lo referido a la literatura de los Estados Unidos, fue el del proceso a partir del cual se proclamó su emancipación de la cultura inglesa, que había sido su matriz. En el examen de la evolución de la poesía, los textos sobre Ralph Waldo Emerson, Henry Longfellow, John Whittier y Walt Whitman³⁸ facilitan la comprensión de su especial respeto por los poetas fundadores de una literatura nacional. Los creadores románticos —William Bryant, Longfellow, Emerson, entre otros—, fueron los artífices de una emancipación denotativa de un programa para realzar una nacionalidad artística. Sin la generación de estos fundadores no se podría enjuiciar el salto cualitativo inherente al aporte de la obra poética de Walt Whitman, «el más intrépido, abarcador y desembarazado de su tiempo», el representante de la modernidad en su cultura.

Ningún escritor hispanohablante del siglo XIX dejó textos de la grandeza artística de «El poeta Walt Whitman» o de «Emerson». De este modo, Martí resultó el paladín de las relaciones interculturales con los Estados Unidos.

El ensayo sobre Emerson puede contrapuntarse con el artículo de Néstor Ponce de León sobre el mismo tema.³⁹ De igual modo, es comparable con la conferencia homónima pronunciada por Enrique José Varona (1849-1933) en el Nuevo Liceo de la Habana el 13 de marzo de 1884.⁴⁰ No puede asegurarse que Martí conociera el trabajo de Ponce de León, pero dada la amistad entre ambos, resulta lógico pensar que dialogaron sobre la mutua admiración hacia el filósofo. Existe constancia escrita de sus discrepancias con las opiniones de Varona.⁴¹

Además de una magistral semblanza biográfica, «Emerson» constituye el más apasionado homenaje a uno de los fundadores de la literatura estadounidense, a uno de los ideólogos relevantes de la emancipación cultural.⁴²

Martí exaltó en el pensamiento de Emerson la comunión del hombre con la naturaleza, la eticidad de la conducta, el ser fiel a sí mismo, en una poética donde se fundieron vida y escritura. El respeto admirativo por la correspondencia entre un paradigma de vida y una ejecutoria que se cumple hasta la muerte, propicia que Martí diseñe una estructura novedosa en la que parece que el propio Emerson traza las directrices de su caracterización. De este modo, el homenaje se instrumentaliza en un código lingüístico que privilegia cierta «identidad» en las concepciones filosóficas y estéticas de ambos creadores.

De un análisis exclusivamente «intrínseco» del texto, pudiera inducirse el criterio erróneo de que los intelectuales

Martí y Emerson piensan y actúan de modo idéntico. El estadounidense encabezó el grupo de los filósofos de Concord, autodefinidos como «trascendentalistas», quienes buscaban la autoperfección contemplativa como opción privada o colectiva dentro de una filosofía de la libertad personal. Por razones éticas se opusieron a la esclavitud, pero no se distinguieron en las batallas a favor del abolicionismo, como Wendell Phillips. El filósofo creía en la aristocracia del espíritu y en las teorías de las élites humanas —o de los hombres «representativos».

Martí compartía con el norteamericano el antropocentrismo, el culto divinizado a la naturaleza, la búsqueda de una autoperfección moral, la legitimidad de una filosofía que dignificara la libertad personal y colectiva y prestigiara la emancipación como un derecho político y social. Sin embargo, Martí no era un contemplativo, sino una individualidad que privilegiaba la filosofía de la praxis, el apostolado de causas políticas y sociales, la «poesía de los actos» como servicio público, al modo de Wendell Phillips.⁴³

También creía que los seres humanos se nucleaban en clases, grupos, sectores, que correspondían a las formas de la vida social. Si bien pensaba que existían rasgos de carácter o de sensibilidad, o de capacidad afectiva, que podrían evaluarse como tipologías humanas, no suscribía la teoría de los hombres «representativos».

Ponce de León se limitó a glosar los textos emersonianos para recomendar su lectura. Varona sí examinó con precisión filosófica los principios y categorías de la metafísica del estadounidense. Rindió homenaje al pensador, pero discrepó de su idealismo. Y censuró la teoría de los hombres «representativos» por ahistórica y sociológicamente reaccionaria.

Varona transformó a Emerson en un símbolo de la filosofía de la libertad y de las ventajas políticas, sociales y espirituales inherentes a los procesos de independencia. El pensador de Concord era la prueba del éxito de la república democrática instaurada en los Estados Unidos. A lo anterior se añadía la prédica implícita de que los cubanos también necesitaban romper la dominación colonial.

Algún día se deberán juntar en un volumen los trabajos de Ponce de León, Martí y Varona,⁴⁴ porque ilustran múltiples facetas de una visión cubana de la cultura estadounidense, como la pasión admirativa y el diálogo entre ideologemas afines y discrepantes.

Visión cubana de los Estados Unidos. Una conclusión

José Martí aportó el tercer nivel cualitativo de una visión cubana de los Estados Unidos. A un siglo de su muerte, el mencionado estadio se ha mantenido insuperado como sistema de conocimiento totalmente integrador.

Los intelectuales que le sucedieron solo han brindado criterios complementarios, nuevas imágenes fragmentarias, las cuales —numerosas veces— solo sirven para volver a remitirnos a la cosmovisión martiana, única por su profundidad y riqueza conceptual.

24. Para la *Revista Habanera*, el poeta José Agustín Quintero (1829-1885) tradujo «El día de lluvia» y «La flecha y el canto» de Henry Longfellow. Para la *Revista del Pueblo*, Quintero aportó «Al pasar por el valle»; Zenea, «Los dos rizos» y Antonio Sellén (1838-1889), «Cansancio»; todos, poemas de Longfellow. Quintero también dio a conocer «A un ave acuática» de William Bryant.
25. El trabajo está formado por tres bloques con desigualdades cualitativas muy notorias. El tercero, consagrado a la oratoria, resultó el mejor y fue reeditado en 1871 por Enrique Piñeyro (1839-1911) bajo el título «Ensayo sobre la elocuencia angloamericana». Juan Clemente Zenea, «Sobre la literatura de los Estados Unidos», *Revista Habanera*, 1861, t. 2, pp. 301-325; «Ensayo sobre la elocuencia angloamericana», *El Mundo Nuevo. La América Ilustrada*, Nueva York, 1876, vol. VII, pp. 311-314.
26. Enrique Piñeyro, «Los Estados Unidos», *El Mundo Nuevo. La América Ilustrada*, Nueva York, 15 de mayo de 1876, pp. 146, 147; 1º de junio de 1876, pp. 102-103; 18 de junio de 1876, pp. 183, 186. «El primer siglo de literatura norteamericana» (*El Mundo Nuevo. La América Ilustrada*, Nueva York, 15 de febrero de 1876, pp. 80-81), creo que puede atribuírsele a Piñeyro, entonces director de esa publicación, porque de todos los escritores vinculados a ella, era el único con habilidades para la historiografía literaria. Además, años después, en su biografía de Zenea, reiteró algunos de los juicios que aparecieron originalmente en «El primer siglo...».
27. José Martí, «Impressions of America. By a Very Fresh Spaniard» (10 de junio, 21 de agosto, 23 de octubre de 1880), *O. C.*, t. 19, pp. 101-126.
28. José Martí, «Coney Island» (*La Pluma*, Bogotá, 3 de diciembre de 1881), *O. C.*, t. 9, pp. 121-128; «Un funeral chino. Los chinos en Nueva York» (*La Nación*, Buenos Aires, 16 de diciembre, 1888), *O. C.*, t. 12, pp. 79-83; «Gran exposición de ganado» (*La Nación*, 2 de julio de 1887), *O. C.*, t. 13, pp. 490-502.
29. *La América Ilustrada*, vol. IV, Nueva York, 1874, pp. 75-76.
30. José Martí, «El cisma de los católicos en Nueva York» (*La Nación*, 15 de abril de 1887), *O. C.*, t. 11, pp. 139-150; «La excomunió del padre McGlynn» (*El Partido Liberal*, México, 4 de septiembre de 1887), *O. C.*, t. 7, pp. 239-252. Rafael Cepeda, en los libros *José Martí. Su verdad sobre los Estados Unidos* (La Habana, Editorial Caminos, 1995) y *Lo ético-cristiano en la obra de José Martí* (Matanzas, Centro de Información y Estudio Augusto Cotto, 1992) aporta valiosas informaciones sobre McGlynn.
31. Ramón Meza, «Coney Island», *La Habana Elegante*, La Habana, 15 de julio de 1888, pp. 2-3.
32. Saco siempre tuvo un honesto horror a las revoluciones, y fue muy sincero en cuanto a su ideología racista. Por tales razones, estructuró un proyecto reformista, basado en los principios del evolucionismo social, por el cual se aspiraba a la meta cumplible de una *Cuba cubana*, suficientemente blanqueada antes de constituirse en nación, por la abolición gradual (y con indemnización a los propietarios) de la esclavitud; por un flujo migratorio acelerado de europeos con niveles de calificación profesional, y por una estrategia de educar a la población negra (libre o ex-esclava) para facilitar una coexistencia social con los blancos —los cubanos idóneos de acuerdo con su pensamiento. Su reformismo evolucionista se afincaba en la premisa de que el Estado colonialista español terminaría accediendo a cambios graduales en la administración de la Isla, y que devolvería a los cubanos los derechos políticos suprimidos desde 1837. Confiaba en que se recuperaría un estatuto de racionalidad para negociar un consenso entre cubanos y españoles.
33. José Martí, «El origen del Partido Republicano en los Estados Unidos» (*La Nación*, 6 de noviembre de 1884), *O. C.*, t. 10, pp. 95-98;
34. Resulta difícil establecer el momento en que Martí leyó —al menos— los tres tomos de la *Colección de papeles...* de Saco. ¿Fue en La Habana entre 1878 y 1879? ¿O fue en los 80, acaso en la librería-biblioteca de Néstor Ponce de León en Nueva York? Por otra parte, él siguió la polémica entre Juan Bellido de Luna y Enrique Trujillo, la cual trajo a un primer plano la historia del anexionismo. Véase Juan Bellido de Luna, *La anexión de Cuba a los Estados Unidos*, Nueva York, 1888; Enrique Trujillo, *La anexión de Cuba. Artículos publicados en El Avisador Hispano-Americano y en El Porvenir*, Nueva York, 1890.
35. José Martí, «Vindicación de Cuba» (*The Evening Post*, Nueva York, 25 de marzo de 1889), *O. C.*, t. 1, pp. 236-241. Martí preparó el folleto titulado *Cuba y los Estados Unidos* (Nueva York, 1889), que contenía su artículo con los dos trabajos de la prensa estadounidense que lo inspiraron. El conocimiento e impacto aprobatorio de «Vindicación...» en Cuba, puede apreciarse por el artículo de Manuel de la Cruz, «Cuba y los Estados Unidos», *La Habana Elegante*, 28 de abril de 1889, p. 4.
36. José Martí, «Wendell Phillips» (I.- *La América*, Nueva York, mayo de 1884; II.- *La Nación*, 28 de mayo de 1884), *O. C.*, t. 13, pp. 55-70; «Roscoe Conkling» (*La Nación*, 19 de junio de 1888), *O. C.*, t. 13, pp. 175-182; «Henry Ward Beecher», *O. C.*, t. 13, pp. 31-43.
37. En 1874, Martí terminó los estudios de Licenciado en Filosofía y Letras, con el tema «La oratoria política y forense entre los romanos. Cicerón como su más alta expresión: los discursos examinados con arreglo a sus obras de Retórica», y obtuvo calificación de Sobresaliente.
38. José Martí, «Longfellow», *O. C.*, t. 13, pp. 225-231; «Whittier», *O. C.*, t. 13, pp. 403-404; «Emerson» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo de 1882), *O. C.*, t. 13, pp. 10-30; «El poeta Walt Whitman» (*El Partido Liberal*, 1887), *O. C.*, t. 13, pp. 131-143. La cita en p. 132.
39. Néstor Ponce de León (1837-1899) publicó «Escritores anglo-americanos. Ralph Waldo Emerson» en la *Revista Crítica de Ciencias, Arte y Literatura* (abril de 1868), que se editaba en La Habana. Ponce glosó los textos emersonianos «Naturaleza» y «Hombres representativos», como los más relevantes, y exaltó la grandeza del poeta. El objetivo central era estimular la lectura del filósofo de Concord.
40. Enrique José Varona, «Emerson», *Revista Cubana*, t. XVI, 1884.
41. José Martí, «Seis conferencias», *O. C.*, t. 5, pp. 143-153.
42. Este filósofo, poeta y ensayista, era un antropocentrista y un deísta. Para él, el ser humano constituía el eje donde confluían la naturaleza y la sociedad. Por el hombre, se objetivaban como esferas simétricas y cognoscibles los dos mundos. De este modo, se validaba el principio de analogía que reiteraba un orden dentro de las fuerzas múltiples e interdependientes de ambos. El ser humano, suprema perfección de lo natural, demostraba la existencia de la divinidad cristiana. Dicha sacralización legitimaba una religiosidad personal, hija del ejercicio de la libertad, la justicia y la verdad, como derechos inherentes a la dignidad humana.
43. Martí tenía en su oficina neoyorquina el retrato de Wendell Phillips, uno de los paladines del movimiento abolicionista.
44. Acaso podría añadirse algún fragmento de los juicios del político y médico argentino José Ingenieros (1887-1925), en su libro *Hacia una moral sin dogmas*, para un contrapunto más complejo.

Regreso al futuro: Cuba entre los afronorteamericanos

Lisa Brock

Profesora. Escuela del Instituto de Arte de Chicago.

Cuba ha ocupado la imaginación de los estadounidenses al menos desde la época en que se produjo la revolución de independencia en ese país. Su proximidad, sus esclavos negros y su clima cálido, pero diverso, invitaban a la penetración económica en el siglo XIX. Para 1900, el capital deseaba que en Cuba hubiera una «clase obrera dócil, un campesinado pasivo, una burguesía obediente y una élite política sumisa». ¹ Como cabe suponer, el legado africano en Cuba creaba ideas opuestas entre los negros que vivían al norte. Los rebeldes cautivos de la Isla, su lucha anticolonial y su resistencia a la hegemonía estadounidense atraían la solidaridad. Como Haití, Etiopía y Sudáfrica, Cuba ocupó un lugar especial en los corazones y las mentes de los afronorteamericanos.

De modo muy significativo, ese lugar especial surgió de un contacto que demostró ser de duración mayor que los vínculos afronorteamericanos con otros grupos de la diáspora. Mucho antes de 1959, cubanos y afronorteamericanos habían forjado relaciones de trabajo: los abolicionistas crearon organizaciones conjuntas, izquierdistas y sindicalistas intercambiaron estrategias, novelistas y poetas despertaron sensibilidades mutuas. En el nivel de masas, músicos y peloteros compartían los mismos circuitos culturales y entretenían a millones de negros comunes y corrientes, en Cuba y los Estados Unidos.

Cuando en 1959 tomó el poder la Revolución cubana, la mayoría de los negros aplaudió sus logros. A partir de entonces, estas relaciones han sufrido una ruptura como resultado del bloqueo estadounidense, los alineamientos sociales distintos, pero de connotaciones no menos raciales en la era posterior a la lucha en pro de los derechos civiles, y las tirantezas de las relaciones con los cubanoamericanos. Así, mientras los cubanos de la Isla continúan viendo a los afronorteamericanos a través de la corriente de información más amplia, pero de todos modos limitada, de los noticieros y las fuentes familiares, ² los afronorteamericanos nacidos después del decenio de 1960 han pasado a imaginar a Cuba, si acaso lo hacen, a través del lente empañado de un sistema de dominio racial e ideológicamente más complejo. A fin de brindar posibilidades de reflexión sobre el futuro, este ensayo, basado en una investigación preliminar, proyecta ese presente sobre aspectos del pasado, sobre todo del siglo XIX.

Ideología, raza y discurso actual

Aunque ha habido estudios sustanciales sobre el dominio que los Estados Unidos ejercieron sobre Cuba, los intentos de examinar los vínculos históricos entre los

afronorteamericanos y Cuba han sido mínimos. No existe mucho, aparte de los varios volúmenes de Willard Gatewood, el corto artículo escrito por Johnetta Cole en 1977 sobre la solidaridad afronorteamericana con Cuba y la colección de testimonios sobre Fidel y Malcolm X publicada por Rosemary Mealy en 1992.³

De hecho, dados los sentimientos que hoy profesan los afronorteamericanos hacia la comunidad cubanoamericana, es difícil creer que en algún momento hubiera habido algún sentimiento más estrecho. Los afronorteamericanos de menos de cuarenta años, igual que sus coetáneos blancos, han conocido a los cubanos a través de las opiniones y actividades de los emigrados cubanos en Miami, los que, reaccionando ante la Revolución, han recibido la influencia política de los sucesivos gobiernos estadounidenses y de los medios nacionales de difusión. A diferencia de las anteriores poblaciones cubanoamericanas, los cubanos de la Florida son, en su gran mayoría, blancos y con un peso todavía significativo de la élite prerrevolucionaria de Cuba. Han participado en la violencia policial y en las políticas abiertamente racistas y alcanzado un poder desproporcionado en la Florida.⁴ Asesinatos policiales incitaron a los negros de Miami a amotinarse en la sección conocida como Liberty City. La diferencia de tratamiento que recibían los emigrados haitianos y cubanos, ha sido causa de continuas manifestaciones. Cuando no se les devolvía a su lugar de origen, a los haitianos se les mantenía durante meses en campos de detención, mientras los cubanos solían recibir, hasta hace muy poco, asilo político en veinticuatro horas.⁵

Las tensiones alcanzaron su punto culminante cuando el alcalde de Miami, Xavier Suárez, un cubanoamericano, fue el único funcionario estadounidense que se negó a recibir al presidente del Congreso Nacional Africano, Nelson Mandela —cuya organización mantenía conocidos lazos con Cuba—, cuando visitó esa ciudad.⁶ Mandela había sido invitado a la Convención Nacional de la Federación Estadounidense de Empleados Estadales y Municipales, un sindicato de larga actividad en la lucha contra el apartheid. La posición del alcalde Suárez molestó hasta tal punto a los sindicalistas y residentes negros de Miami, que estos instaron a que la convención boicoteara a Miami. El boicot se mantuvo durante tres años, y solo se levantó cuando los políticos de la ciudad negociaron un trato con dirigentes negros prominentes que concedía mayor poder a los negros.⁷ Además, mediante sus vínculos con la Heritage Foundation, la Fundación Nacional Cubano Americana —organización de carácter derechista— se hizo famosa por su apoyo a las guerras contrarrevolucionarias en Africa austral.⁸

Muchos afronorteamericanos solo han conocido a Cuba a través de esas experiencias, y estas les han hecho suponer que todos los cubanos son fascistas y racistas. La publicación en 1989 de *Castro, the Blacks and Africa*, de Carlos Moore, añadió leña al fuego al calificar a Fidel Castro y a la Revolución cubana de conscientemente racistas.⁹ Algunos afronorteamericanos prominentes, como Maya Angelou y St. Clair Drake, apoyaron el libro, lo que contribuyó a elevar el número de sus lectores en la

comunidad negra. Aun cuando se trataba de una obra pobre desde el punto de vista conceptual, basada más en especulaciones que en un análisis profundo,¹⁰ insistía sobre una situación ya cargada desde un punto de vista étnico e ideológico. Pero, lo que es más importante, la obra ha servido para mellar parte de la base de apoyo a la Revolución cubana en la comunidad negra. Paradójicamente, aunque ha contribuido a ubicar a algunos afronorteamericanos en las políticas anticubanas del gobierno estadounidense, también ha reforzado al Comité Electoral Negro del Congreso en su llamado a poner fin al bloqueo. El Comité afirma que solo si se levanta el bloqueo podrá mejorarse la vida de los cubanos negros.¹¹

La laguna existente en los estudios raciales cubanos y la falta de contacto real aumentaron la vulnerabilidad de los afronorteamericanos hacia la propaganda interna y las tendencias ideológicas en los Estados Unidos. Aunque la mayoría de los afronorteamericanos apoyaban a la Revolución —y todavía lo hacen—, siempre ha habido algunos que han adoptado la postura contraria.¹² Los afronorteamericanos, como todos los estadounidenses, están influidos por la hegemonía capitalista, y algunos perciben el socialismo cubano como antitético a sus concepciones sobre el ascenso social. De hecho, varios conservadores han estado dispuestos a colaborar, contra Cuba, con fuerzas anticomunistas más amplias. En las comunidades negras, sin embargo, la crítica al socialismo se presenta pocas veces en términos filosóficos o como un apoyo a las libertades de mercado, sino casi siempre dentro de un marco de preocupación racial.

La obra de Moore ofrece un ejemplo instructivo de esta estrategia conservadora. Aunque habla ostensiblemente a favor de los negros cubanos en general, en realidad aboga por la existencia de un número mayor de negros en las capas media y superior. Sus posiciones ideológicas y de clase se evidencian cuando critica a los afrocubanos por apoyar a la Revolución. La amplia mayoría de los cubanos negros —pobres y marginados antes de 1959— lo hizo porque aquella mejoró sus vidas y abrió oportunidades que antes les habían sido negadas. Sin embargo, Moore los menosprecia diciendo que la Revolución los ha engañado, y los acusa de no ser lo suficientemente «negros». En este último aspecto, utiliza hábilmente la definición estadounidense de «negro» en yuxtaposición a las sensibilidades campesina y obrera de los negros cubanos. Nunca expresa el hecho de que si bien los afrocubanos poseen una concepción diferente de qué significa ser negro, esta identidad tiene sus raíces en la historia de Cuba. Por ejemplo, como en gran parte de América Latina y el Caribe, la raza se ha conceptualizado en gran medida en torno a tres categorías: negro o indio, mulato o mestizo, y blanco. También, a diferencia del caso estadounidense, resulta de importancia el hecho de que el movimiento de independencia cubano contra España compartiera el escenario histórico con la abolición. Este sirvió para estimular, si bien con tensiones, una mayor concepción multirracial de la nacionalidad cubana de lo que ocurrió en los Estados Unidos. El

Históricamente, los afronorteamericanos supieron de Cuba por muchos canales. La vía inicial se forjó por medio de la esclavitud. Muchos afronorteamericanos pasaron por el Caribe al llegar a América; algunos tenían parientes que habían sido vendidos en las islas o en Brasil. En la mayoría de los casos, el conocimiento sobre los pueblos negros, especialmente en la cercana Cuba, se alojaba en la memoria colectiva.

imperialismo «yanqui» también dio a todos los cubanos un mayor sentido de nacionalismo de clase de lo que ha ocurrido jamás en los Estados Unidos, un país más polarizado en torno a la raza.

La obra de Moore pudo haber contribuido a nuestra comprensión de las experiencias de los negros en Cuba y en el continente americano, pero no fue así. En su lugar, apoyó los ataques conservadores a Cuba, al tiempo que aducía que una Cuba más estratificada respecto de las clases sería mejor para los negros, ya que entonces podría haber más negros en posiciones cimieras. En sus conferencias, Moore también refuerza la tendencia —poco extendida, pero persistente en la comunidad negra— a creer que «nosotros» sabemos más de «lo negro» que los demás pueblos de color del mundo. Y aunque la conciencia «negra» puede haber estado más presente y sido más tenaz en la experiencia de los Estados Unidos, en Cuba ha prevalecido una mayor conciencia de orientación africana.¹³ Además, aunque tal vez los afronorteamericanos estén más conscientes de su raza, no han podido, en palabras de un activista de Chicago, «liberar ni una cuadra». Son paradojas que merecen ser examinadas, porque, según Ferdinand Oyono, «el perro de los reyes» debe tener cuidado de no creerse «el rey de los perros».¹⁴

Al profundizarse la crisis en las comunidades pobres de los Estados Unidos, la población desesperada «racializa» y «expresa» soluciones conservadoras en forma creciente. Del Estado llegan llamados a reducir los servicios sociales y a aumentar el número de cárceles; dentro de la comunidad negra surgen campañas estrechas a favor del nacionalismo negro, cultural y empresarial.¹⁵ Con el propósito de enmascarar su programa, la derecha ha aunado posiciones ideológicas polares, jugando con las fronteras de la derecha y la izquierda. La izquierda estadounidense ha contribuido a este problema con su resistencia a convertir la raza en un tema movilizador de importancia. Todo esto se produce en un momento donde el activismo intelectual y el internacionalismo del tipo que se reflejaba en la visión y los proyectos de Martin Delany, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Mary McLeod Bethune, Langston Hughes y Malcolm X, parecen haber retrocedido. De hecho, el «nacionalismo negro tradicional» estaba, en palabras de Sterling Stuckey, fundamentalmente vinculado a las ideologías y estructuras antimperialistas.¹⁶ Resulta difícil encontrar un intelectual o activista del siglo XIX que no viese la lucha

afronorteamericana vinculada esencialmente a la liberación de todos los pueblos negros. Esto es evidente en los escritos y discursos de la época. Hoy el nacionalismo negro se define, en gran medida, tomando como base consideraciones y programas internos; hay una menor tendencia a mezclar lo interno y lo internacional en su retórica.¹⁷ Aunque existe un sentido de vinculación al mundo negro, el nacionalismo afronorteamericano contemporáneo está en gran medida separado de las tendencias ideológicas internacionales y de los proyectos antimperialistas.¹⁸

La idea de la libertad: el surgimiento de Cuba en el pensamiento afronorteamericano del siglo XIX

Históricamente, los afronorteamericanos supieron de Cuba por muchos canales. La vía inicial se forjó por medio de la esclavitud. Muchos afronorteamericanos pasaron por el Caribe al llegar a América; algunos tenían parientes que habían sido vendidos en las islas o en Brasil. En la mayoría de los casos, el conocimiento sobre los pueblos negros, especialmente en la cercana Cuba, se alojaba en la memoria colectiva. Algunas personas de color, sobre todo en Florida y Luisiana, hablaban español o llevaban apellidos españoles.¹⁹ No es sorprendente que los afronorteamericanos siguieran, en la medida de sus posibilidades, los sucesos del hemisferio. Cuando los políticos y capitalistas estadounidenses comenzaron a construir un imperio en su «propio patio», la información entre el norte y el sur comenzó a fluir más. También la Revolución haitiana creó amplios temores entre los plantadores y racistas, pero sirvió de inspiración y desafío a todos los negros del continente americano. La descripción de Herbert Aptheker sobre los decenios que siguieron a 1820 —a los que califica de un momento «de profunda agudización de las actividades de rebelión» entre los afronorteamericanos—, es válida también para los afrocubanos.²⁰

Los afronorteamericanos veían a Cuba, cada vez más, a través del prisma de su propio deseo de libertad. A mediados del siglo XIX, imaginaban la libertad en tres formas distintas: la emigración a tierras situadas fuera de los Estados Unidos y el poder económico, político y social seguro; la integración a la sociedad existente sobre una base de igualdad, o la organización de una revolución

para derrocar el sistema y crear otro en que pudieran llegar a ser ciudadanos plenos. Estas tres posibilidades no solo enmarcaron las estrategias de movilización en los Estados Unidos, sino que se convirtieron en una norma en relación con la cual nacionalistas, intelectuales y activistas negros medían la libertad existente en Cuba y en la diáspora. En cierta forma, estos tres ideales continúan informando las ideas de los afronorteamericanos sobre otros países multirraciales. Pero en el siglo XIX, con la esclavitud rampante y el aumento de la violencia racista blanca, se acalararon los debates entre Frederick Douglass, Martin Delany, Henry Highland Garnet, Alexander Crummel, Sojourner Truth y Henry McNeal Turner, sobre cuál de estos objetivos perseguir colectivamente. Como Africa y otros territorios del continente americano, Cuba pasó a ser parte de ese discurso; resultaban lugares hacia donde emigrar, espacios en los que era más o menos probable una integración basada en la igualdad, o territorios de revuelta abierta que servían para despertar las sensibilidades rebeldes de los afronorteamericanos.

La imagen de Cuba como «territorio en rebelión» se forjó con la llamada Conspiración de La Escalera. Aunque la mayoría de los historiadores considera que la Guerra de los Diez Años (1868-1878) constituye el inicio de las relaciones afronorteamericanas con Cuba, La Escalera creó un lugar para Cuba en la conciencia afronorteamericana. Una figura en especial capturó su imaginación y simbolizó «el ignominioso crisol de la esclavitud».²¹ Gabriel de la Concepción Valdés, pardo libre, un respetado poeta y abolicionista, fue ejecutado por los españoles. Se le conocía como Plácido y se le presentaba como un hombre amable asesinado a causa de sus «raras dotes» como poeta. Sus escritos se tradujeron con posterioridad y llegaron a ser conocidos por los afronorteamericanos.²² Su recuerdo llegó a ser tan importante, que los diarios y revistas afronorteamericanos le rindieron tributo desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el decenio del 50 del presente siglo.²³

La Escalera tuvo también una enorme repercusión en Martin Robinson Delany, conocido como el primer nacionalista negro, panafricanista y emigracionista de América del Norte.²⁴ En el decenio de 1840, Delany comenzaba a conformar sus ideas sobre la esclavitud y el racismo. Debido a la explotación total imperante en el sur y a la existencia de segunda clase que llevaban los negros en el norte, consideraba imposible que estos pudieran integrarse jamás a la sociedad en condiciones de igualdad. En 1852 publicó su famoso escrito *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States*, en donde desarrollaba sus ideas sobre la emigración negra; en 1854 sirvió de punta de lanza de la Convención Nacional sobre Emigración.²⁵ En 1859 Delany comenzó a escribir su obra de ficción *Blake or the Huts of America: A Tale of the Mississippi Valley, the Southern United States and Cuba*; varios capítulos comenzaron a aparecer en *Anglo-African Magazine* y más tarde, en 1861-1862, en la nueva publicación *Weekly Anglo-African*.²⁶ En la novela, el personaje central, Henry

(Blake), viaja por los Estados Unidos y Cuba organizando una insurrección general de esclavos. Delany intercala narrativa y poesía para desarrollar la historia.²⁷

Historiadores y críticos literarios recibieron a *Blake...* como una de las primeras novelas escritas en los Estados Unidos por un negro; examinaron su importancia para comprender la esclavitud tanto en ese país como en Cuba, y reflexionaron sobre las ideas de Delany según se desarrollan a través de Henry y los demás personajes. Sin embargo, ha habido muy poco análisis sobre la importancia de Cuba en la trama. Hasta donde sé, nadie ha formulado la pregunta: ¿por qué usó Delany a Cuba y no al Brasil o a Jamaica, por ejemplo? Además, ¿por qué es Cuba de importancia fundamental para el desarrollo de la insurrección? De hecho, Henry pasa bastante tiempo en la Isla, donde recibe aliento de numerosos rebeldes, y muy significativamente, de un «solicitado poeta de la revolución» llamado Plácido, quien está de acuerdo con el objetivo final de Henry: rebelarse y asentar a todos los negros en Africa.²⁸ Plácido es el único personaje no ficcional del libro, y es portador y receptor de alguna de la más espléndida poesía de Delany. De hecho, Victor Ullman, uno de los primeros biógrafos de Delany, aduce que la canción poema de Plácido inicia los planes para la insurrección, e influye en el estado de ánimo de los rebeldes cuando esperan el momento de la huelga. Se trata, sin dudas, de una de las secciones más dramáticas de la obra. Ullman también afirma que con este poema se expresan todas «las esperanzas, frustraciones y temores pasados de Delany y sus propias dudas sobre el futuro».²⁹

La importancia de Cuba para Delany —uno de cuyos hijos llevaba el nombre de Plácido— debe comprenderse en el contexto del turbulento período de mediados de siglo. Cuba era de importancia capital en el torbellino de la esclavitud, el destino manifiesto, el colonialismo y la burguesía en ascenso. España continuaba importando africanos a pesar de las crecientes presiones británicas por prohibir la trata, pero le preocupaba la creciente «africanización» de la Isla.³⁰ La élite esclavista cubana deseaba la independencia de España, pero temía no poder mantener la esclavitud ella sola.³¹ A fin de solucionar el problema, algunos criollos deseaban la anexión a los Estados Unidos, que tenían mayores posibilidades comerciales, mientras algunos políticos de Washington consideraban que Cuba estaba «destinada» a ser parte de los Estados Unidos. De hecho, los gobiernos de James Polk y Franklin Pierce trataron infructuosamente de comprar Cuba a España a fin de satisfacer los deseos de los plantadores: expandir la esclavitud. En el decenio de 1850, John A. Quitman, entonces gobernador de Mississippi —quien se sentía frustrado por no poder lograrlo— y el cubano-venezolano Narciso López tomaron el asunto en sus manos y organizaron aventuras filibusteras destinadas a anexar a Cuba. Fueron atrapados y arrestados. El gobierno de los Estados Unidos, en forma bien ambivalente, hizo declaraciones

El apoyo de los afronorteamericanos al espíritu de rebelión cubano no se basaba simplemente, pues, en vínculos raciales y antiesclavistas. Estaba también motivado por intereses nacionales propios.

públicas a favor de España. Para entonces, sin embargo, los Estados Unidos habían comenzado a reemplazar a España y a Gran Bretaña como principal socio comercial de Cuba.³²

Los afronorteamericanos no hicieron caso omiso de los intentos de los plantadores sureños que trabajaban en pro de la expansión de sus límites occidental y meridional, ni tampoco de la creciente preeminencia de los Estados Unidos en el comercio con Cuba. El apoyo de los afronorteamericanos al espíritu de rebelión cubano no se basaba simplemente, pues, en vínculos raciales y antiesclavistas. Estaba también motivado por intereses nacionales propios. Que Cuba pudiera ser anexada a los Estados Unidos, tal vez explique, en parte, la facilidad con que Delany incluye a la Isla en su novela. De hecho, hay pasajes claves donde el sur de los Estados Unidos y Cuba parecen ser partes de un mismo sistema. Después de la Guerra de Secesión, los sureños continuaron mirando a Cuba, teniendo siempre en mente esta posibilidad; pero la primera guerra de independencia cubana frustró sus designios. En octubre de 1868, Carlos Manuel de Céspedes lanzó el Grito de Yara, liberó a sus esclavos y organizó un ejército. En la parte oriental de la isla, otros hicieron lo mismo. Este inicio de la cruenta Guerra de los Diez Años logró poner en primer plano la necesidad del fin de la esclavitud e hizo de «la independencia la ideología política dominante».³³

Solidaridad y límites del nacionalismo: los movimientos independentistas cubanos

No debería constituir una sorpresa que el apoyo a la independencia de Cuba fuese el primer acto de solidaridad internacional de los afronorteamericanos como hombres libres. A diferencia de los demás episodios después de Haití, los combatientes por la libertad de Cuba despertaron la sensibilidad rebelde de la mayoría de los afronorteamericanos. Frederick Douglass escribió: «El primer destello de la espada de la libertad y la independencia de Cuba despertó mi simpatía hacia la causa revolucionaria».³⁴ En sus editoriales incitó a «la juventud afronorteamericana a entregar su ciudadanía y unir su fortuna a la de los hermanos que sufren en Cuba».³⁵ Según Johnetta Cole, «desde el propio inicio [de la guerra] la voz de los estadounidenses negros estuvo entre las de las personas progresistas de los Estados Unidos [...] que proclamaban su simpatía hacia los insurrectos cubanos y exigían el reconocimiento de la beligerancia de Cuba».³⁶ En 1872, el reverendo Henry Highland Garnet y Samuel

R. Scottron formaron la Sociedad Antiesclavista Cubana, convocaron a una reunión de masas en Coopers Union, Nueva York, con el propósito de «promover la causa de la libertad» y obtuvieron más de cinco mil firmas para una petición que presentaron al presidente Grant.³⁷

Los afronorteamericanos observaron otro aspecto dominante del esfuerzo cubano: «los habitantes de color combaten junto a los blancos, con grados de oficiales, y en muchos casos los oficiales de color comandan efectivos blancos».³⁸ Desde el inicio mismo, las unidades de soldados conocidos como mambises estuvieron integradas por blancos y negros, antiguos esclavos y hombres libres. Un hombre de color como Antonio Maceo, que había obtenido el grado de General del Ejército Libertador, se convirtió en su más aguzado estratega y en una «figura dominante en la lucha cubana por la independencia».³⁹ Ver a oficiales como Maceo en una batalla tras otra, provocó gran emoción en los afronorteamericanos: estos comprendieron que los negros cubanos utilizaban su intelecto, recursos y poder para derrotar a los españoles y a la esclavitud, lo que no se les permitió a los afronorteamericanos durante la Guerra de Secesión de los Estados Unidos.

La naturaleza de la primera guerra de independencia de Cuba, sin embargo, ha resultado polémica. Por una parte, los afronorteamericanos tenían razón: no había habido nada igual. Un ejército de ricos y pobres, blancos y negros, que luchaban lado a lado por su liberación, era algo singular en la época de la eugenesia, el incremento del darwinismo social y los estudios craneales poligénicos. Al comparar el ejemplo de posible igualdad racial que daba Cuba con la *Encyclopedia Britannica* de 1878 —donde se definía a los negros como personas de capacidad intelectual inferior—, los afronorteamericanos pudieron muy bien haber hecho de Cuba un modelo en lo referido a asuntos raciales.⁴⁰ Del mismo modo, los dirigentes cubanos históricos y contemporáneos han analizado la guerra como un prototipo antirracista. Cuando organizaba el segundo movimiento revolucionario cubano, José Martí utilizó esta interpretación en su intento de forjar una fraternidad entre las razas.⁴¹ Por otra parte, las históricas divisiones de clase y raza en Cuba acosaron a la Junta Revolucionaria y al ejército desde el principio. En sus voluminosos estudios sobre este período, Phillip Foner critica las interpretaciones románticas y aduce que el racismo constituyó una causa importante del fracaso de la primera guerra de independencia de Cuba.⁴²

El 7 de febrero de 1878, la Guerra de los Diez Años terminó sin lograr la independencia de Cuba ni poner fin a la esclavitud. Antonio Maceo se negó a firmar el Pacto

del Zanjón en su hoy famosa «Protesta de Baraguá». S. R. Scrotton, presidente de la Sociedad Antiesclavista de Cuba en los Estados Unidos, escribió con gran deferencia a Maceo: «Nadie ha ocupado [una posición] más noble [que la suya]». ⁴³ En aquel momento, la lucha nacional implosionó por carecer de unidad ideológica.

No es evidente hasta qué punto los afronorteamericanos eran conscientes de la profundidad del racismo en Cuba. Sin dudas, Douglass, Garnet, Delany y otros la vislumbraron en la virulenta forma en que se trató a Antonio Maceo. ⁴⁴ Los negros de Nueva Orleans deben de haberla experimentado de primera mano cuando entraron en contacto con los muchos emigrados cubanos de la élite que vivían allí. ⁴⁵ Sin embargo, los afronorteamericanos conocían también a hombres como José Martí y a trabajadores cubanos blancos, que representaban a la cubanidad más progresista. ⁴⁶ Martí, sobre todo, se dio a conocer como combatiente por la unidad de Cuba. En 1880, en su primer discurso pronunciado en los Estados Unidos, habló en un atestado salón de Nueva York. «Para incomodidad de los inmigrados aristocráticos adinerados, pero para deleite de los tabaqueros blancos y negros», Martí habló con osadía de la amargura que rodea el problema racial. ⁴⁷ En 1882 escribió a Maceo y reconoció el arraigado racismo del país. ⁴⁸ Es significativo que ese mismo año escribiera un elogio, sobre la vida del reverendo Henry Highland Garnet, uno de los abolicionistas y nacionalistas negros más respetados del siglo XIX. También publicó un reportaje sobre los servicios celebrados en memoria de Garnet en el Salón de la Unión de Barrileros. ⁴⁹

En 1895 el Partido Revolucionario Cubano (PRC), dirigido por Martí, inició la Guerra de Independencia. A diferencia de la Guerra de los Diez Años, reunió una coalición popular de hombres de modestos ingresos, cuya ideología era progresista y nacionalista. Dado que el cuarenta por ciento de los altos oficiales del ejército eran personas de color, para los afronorteamericanos era una «guerra de negros». ⁵⁰ Ya para entonces se había abolido la esclavitud en Cuba, pero no se habían alcanzado la independencia y la justicia social. Los afronorteamericanos deseaban que Cuba se uniera a Haití, la República Dominicana y Liberia y se convirtiera en un país de dirección negra. De hecho, Antonio Maceo emergió de nuevo como el dirigente «en torno al cual los jóvenes negros con aspiraciones pueden colocar sus mejores esperanzas para el futuro». ⁵¹ En su sustancial obra sobre la prensa negra, el historiador William Gatewood encontró que esta siempre había apoyado con firmeza a Cuba, y afirma que «la rebelión apenas había comenzado» cuando empezó a recibir aplausos de la comunidad negra. ⁵² Además, la propia condición de los afronorteamericanos, en pleno deterioro, los hacía proclives a pensar en Cuba como un paraíso racial y a forjar la ilusión de emigrar allá. Entre 1895 y 1898 hubo insistentes llamados para que los negros se unieran a los cubanos con el propósito de derrotar a la tiranía española. Algunos instaron a los Estados

Unidos a intervenir, no para anexarla como en Hawai, sino para «restaurar la paz sin comprometer la libertad y la independencia del pueblo cubano». ⁵³

Los Estados Unidos sí intervinieron, pero no en respuesta a las demandas negras, sino por sus propios fines expansionistas. Una vez que se justificó la intervención con el hundimiento del *U.S.S. Maine* en la bahía de La Habana, en febrero de 1898, los afronorteamericanos —sobre todo los de opiniones de clase media, representados en la prensa— comenzaron a cambiar el foco de sus concepciones. El principal problema que se deliberaba en marzo de 1898 era si debían presentarse como voluntarios en la guerra. ¿Promovería esto el avance de los norteamericanos negros? ¿Sería bueno para Cuba? Según Gatewood, a los comentaristas les importaban menos los cubanos que el interés de los propios afronorteamericanos. Sin embargo, la concepción general de que luchar por Cuba era compatible con la participación estadounidense en la guerra, no provocó un conflicto inmediato de intereses en la mayoría de los afronorteamericanos. El gobierno decidió utilizar voluntarios negros, como en todas sus anteriores guerras. En junio de 1898, en la fuerza invasora participaron regimientos negros. ⁵⁴ Algunos permanecieron allí después de la derrota de España y pasaron a formar parte de la fuerza estadounidense de ocupación a principios de 1899. ⁵⁵

Las respuestas de los negros a la Guerra Hispano-Cubano-Americana fueron importantes por varias razones. En primer lugar, aparte de las guerras con los indios, fue el primer conflicto internacional de los Estados Unidos en que pudieron participar los negros luego de obtener su ciudadanía. Con el aumento de la violencia blanca y la negativa del gobierno federal a proteger los derechos de sus ciudadanos negros, la guerra provocó una serie de debates dentro de la comunidad afronorteamericana. La contradicción de ser negro y estadounidense, presente desde la emancipación, salió por vez primera a la palestra nacional con el problema de trabajar a favor de la igualdad en casa y cumplir con sus responsabilidades como ciudadanos de un país. Muchos dirigentes importantes, como Booker T. Washington, consideraban que los negros debían combatir en la guerra; según Washington, los negros podían ser tan patriotas como los blancos. Los sustentadores de esa idea esperaban que la participación de los negros en el ejército creara un mejor entorno racial. El periodista T. Thomas Fortune venía pidiendo, desde hacía años, la creación de una unidad negra de artillería que enseñara «a los blancos qué es ser soldado». ⁵⁶

Quienes se oponían a la participación aducían que los negros no tenían por qué unirse a ningún conflicto estadounidense porque, como dijo un joven negro de la región centroccidental del país: «No iré a la guerra. No tengo país por el cual luchar. No se me han dado mis derechos». ⁵⁷ Otros, como George Dudle del *American Citizen*, de Kansas City, afirmaban que los recursos y el supuesto humanitarismo de los Estados Unidos podrían servir mejor para proteger los derechos de los estadounidenses negros. ⁵⁸

Un tema central en los debates de prensa era el de Cuba como posible lugar de emigración. Los negros creían que estarían en buena posición para emigrar una vez que apoyaran la guerra de independencia. Los soldados negros enviaban radiantes informes a la prensa negra para confirmar las mejores relaciones raciales de que disfrutaban los cubanos. También la proximidad de Cuba haría menos costosa la reubicación y, por lo tanto, más probable que cualquier reasentamiento en África. Estimuladas por el aumento del racismo, se elevaron varias voces en pro de la emigración en los años que siguieron a la derrota de España, a fines de 1898. Hubo personas que emigraban por sí solas, y propuestas de emigración en gran escala. En 1898 se creó una Sociedad de Emigración Afroamericana a Cuba, con la esperanza de convencer a los negros de emigrar; el reverendo W. L. Grant, de Topeka, pidió al Congreso asignar un millón de dólares para su plan de asentamiento, pero no logró resultados positivos.⁵⁹ Al igual que en el pasado, a estas propuestas de emigración en gran escala se opuso un gran grupo de afronorteamericanos. Algunos consideraban oportunistas las motivaciones de los organizadores. Muchos críticos expresaron ideas similares a las del clérigo John E. White: «El negro es un estadounidense con todos los derechos de vivir en los Estados Unidos y destinado a permanecer en su país de nacimiento».⁶⁰ Y, como en el pasado, un buen número de racistas blancos apoyaron la emigración negra.⁶¹

Sin embargo, se presentaron contradicciones fundamentales. A fines de 1899, los estadounidenses negros comenzaron a recibir informes de que los afrocubanos no deseaban que se asentaran en la Isla.⁶² Aunque este había sido un problema corriente en Liberia, muy pocos de los emigracionistas afronorteamericanos parecía conocerlo o importarles.⁶³ En el caso de Cuba, donde había un contacto más directo, las ideas del público residente se dieron a conocer. Aunque los cubanos no se oponían a que un número pequeño de personas se asentara en la Isla, los cubanos negros parecían opuestos a la emigración en masa. Los afronorteamericanos parecieron sorprendidos y atribuyeron la respuesta a dos causas. En primer lugar, que los norteamericanos blancos estaban propagando rumores falsos sobre los afronorteamericanos, a los que eran vulnerables los afrocubanos. En segundo, que el nacionalismo era más fuerte en los cubanos que la conciencia racial y, por lo tanto, veían a los norteamericanos negros de la misma manera que a los blancos.⁶⁴ Aun cuando en ambos argumentos podía haber algo de cierto, la preocupación de los afrocubanos tenía causas más probables. Durante los dos primeros años posteriores a la derrota de España y bajo la ocupación estadounidense, la inmigración a la Isla había alcanzado niveles extraordinarios. Entre 1898 y 1901 llegaron a Cuba unos setenta mil inmigrantes —la mayoría blancos no calificados que desplazaban a los campesinos y

trabajadores cubanos.⁶⁵ Además, el capital estadounidense comenzó a penetrar a un ritmo galopante: convirtió en campesinos a los terratenientes afrocubanos y en mendigos a los campesinos. Los cubanos no tenían idea de qué camino intentaban seguir los norteamericanos negros. Como otro grupo de trabajadores con los que tendrían que competir, o como capitalistas hambrientos que tomarían sus tierras, para los afrocubanos constituían una preocupación válida. Mi trabajo preliminar demuestra que los afronorteamericanos promotores de estos planes nunca examinaron en serio este hecho, ni tampoco por qué cualquier plan de emigración en masa corre el riesgo de ser colonialista. Lamentablemente, en los debates en torno a los planes de reasentamiento no había inquietud sobre quiénes serían los dueños de las tierras que se tomaran, qué cultura sería la hegemónica y quién dominaría desde un punto de vista económico.

Los afronorteamericanos nunca se asentaron masivamente en Cuba, en gran medida porque la mayoría nunca lo deseó. Sin embargo, a los que lo deseaban los desilusionó el aumento del racismo en el país. Mientras los empresarios elaboraban sus posiciones estratégicas, como hermanos de raza y estadounidenses, para iniciar planes de asentamiento, el gobierno trabajaba con la intención de frustrar cualquier realización de un «paraíso racial». La concepción sustentada por el secretario de Estado Hamilton Fish en 1872 —que los cubanos tenían demasiada mezcla racial como para poder gobernarse a sí mismos— continuaba afectando la política unos treinta años después.⁶⁶ Sin embargo, durante el gobierno de McKinley se temía, más que a la raza, a la concepción progresista de la mayoría, demostrada durante la segunda guerra de independencia de Cuba.

La Guerra Hispano-Cubano-Americana fue de importancia crucial para los afronorteamericanos. Los negros pretendieron reconciliar su doble carácter de negros y norteamericanos. En esos momentos muchos pensaron que les sería posible unir su propia lucha por la igualdad con la de sus aliados de larga data —los cubanos—, y demostrar así su lealtad al gobierno de los Estados Unidos. Del mismo modo, los afronorteamericanos pretendían encontrar en Cuba un paraíso racial. En realidad, la lucha por la igualdad y la libre determinación no podía llevarse a cabo bajo los auspicios del imperialismo estadounidense. Tampoco cabría encontrar paraísos raciales bajo la cubierta de tales aventuras. Aparte de unos pocos negros que obtuvieron empleo y de la liberación psicológica que alcanzaron disparando sus armas contra los racistas,⁶⁷ poco alcanzaron las masas negras de ambos lados del estrecho de la Florida. Algunos estadounidenses, como John Mitchell, editor del *Richmond Planet*, comprendieron las intenciones de los Estados Unidos desde antes de la intervención. Mitchell escribió muy severos editoriales contra los intereses estadounidenses en la Isla: indicó que se utilizaban justificaciones

La solidaridad afronorteamericana con Cuba se cimentó durante el siglo XIX y principios del XX. La historia brinda la base para una mejor comprensión de las claves en las relaciones contemporáneas entre los afronorteamericanos y los cubanos.

humanitarias como subterfugio para ganancias políticas y codicia capitalista. Profetizó, además, que a los cubanos les iría de mal en peor.⁶⁸

Hegemonía y raza

La Enmienda Platt, de 1901, marcó el final de una era y el inicio de otra. Para quienes se encontraban en el poder, significó el triunfo. Al fin se había hecho realidad el deseo largamente acariciado por los Estados Unidos de poseer a Cuba: con la hegemonía política y social habían logrado garantizar la futura penetración económica. Del mismo modo, los plantadores y la élite comercial de la Isla lograron la república que deseaban, en oposición al independentismo de la mayoría, que procuraba la transformación social; al costo del poder real, pudieron conservar sus privilegios en la nueva república. Los afro cubanos y afronorteamericanos debieron aprender duras lecciones sobre el racismo y el nacionalismo. Ambas poblaciones habían buscado la igualdad mediante la participación, y ambas se vieron desilusionadas. Con sus comunidades completas, los veteranos negros de los dos países encararon una degradación creciente al regresar a sus respectivos hogares. Gran número de afronorteamericanos comenzó a migrar al norte en busca de oportunidades y seguridad.

En Cuba, hacia 1908, un pequeño número de veteranos de nivel medio, presa de total desencanto, fundó el Partido Independiente de Color (PIC). Bajo la dirección del comandante Evaristo Estenoz y de Pedro Ivonet, el partido inició una campaña pública contra la discriminación, la inferioridad negra y las divisiones sociales entre mulatos y negros.⁶⁹ Al aumentar las afiliaciones al partido, la élite cubana evocó de nuevo el espectro de la «guerra racial».⁷⁰ El Congreso utilizó esa amenaza como justificación para prohibir jurídicamente la existencia de un partido basado en el color de la piel, aduciendo que el Partido Independiente de Color, y no la política estatal, era racista.⁷¹ Decididos a repeler la llamada Ley Morúa, los dirigentes del partido emitieron un llamado para llevar a cabo una protesta armada limitada. Sin embargo, «la protesta independiente puso en movimiento una protesta mayor. La llama política hizo arder la conflagración social y el campo se incendió».⁷² Más de diez mil campesinos de Oriente, expulsados de sus tierras, sobre todo por los intereses azucareros estadounidenses, se unieron a la rebelión.⁷³

La élite cubana fue tomada por sorpresa, pero respondió con rapidez a su arraigado miedo a una

revuelta negra. Las fuerzas armadas, apoyadas por los *marines* estadounidenses, comenzaron a detener y atacar indiscriminadamente a las personas de color.⁷⁴ Oriente, la región donde los negros habían invertido tantas energías, se convirtió en un campo de matanza. En palabras de un estadounidense residente: «En esta provincia les han arrancado la cabeza a unos seis mil negros y a casi todo el resto le han metido el miedo en el alma».⁷⁵ Un oficial de la Marina de los Estados Unidos habló de «cadáveres que colgaban de los árboles».⁷⁶ Se calcula que para julio habían muerto unas cuatro mil personas, entre las que se encontraban Estenoz e Ivonet.

El primer suceso en Cuba que atrajo la atención de la prensa negra después de la guerra Hispano-Cubano-Americana fue visto con horror por los afronorteamericanos. La atención de la prensa se debió a dos causas. Una, las proporciones del hecho, que se acercaba al holocausto, y que los afronorteamericanos atribuían en gran medida a la «colorfobia» estadounidense.⁷⁷ Para muchos afronorteamericanos, antes de la intervención de los Estados Unidos, Cuba había sido un paraíso racial. La segunda causa procedía de rumores que circularon después de la guerra sobre la motivación original del Partido Independiente de Color. Se especuló que cuando emitió su llamado a la protesta armada, la dirección del partido había estado confabulada con el dirigente del Partido Liberal, José Miguel Gómez. Según esta concepción, Gómez y Estenoz habían conspirado para amenazar con una revuelta a fin de colocar al primero en una posición que le permitiera revocar la Ley Morúa, del Partido Moderado.⁷⁸ Así, Estenoz no comprendió en modo alguno la situación e hizo creer a campesinos inocentes que el partido podría defenderlos. Es interesante que los intelectuales que escribían en diarios afronorteamericanos debatían este mismo hecho. En las páginas de *Crisis*, Arturo Schomburg, conocido estudioso y activista puertorriqueño residente en Nueva York, elogió a Estenoz por «aceptar el desafío de la lucha por los derechos de los hombres de tez oscura». Dos meses después, James Clark impugnó la posición de Schomburg y atacó a Estenoz por sus «ambiciones insatisfechas». Clark lamentó que tantos negros hubieran sido «víctimas de este desencaminado reformador».⁷⁹ Todavía en 1933 M. A. Pérez-Medina, en un libro editado por Nancy Cunard, recalca que mientras «se cazaba a los negros como a ratas rabiosas», Estenoz había sido un hombre de «carácter innoble y un oportunista».⁸⁰

El centro de los debates no se relacionaba tanto con Estenoz e Ivonet, sino con la reconciliación del estudioso o

el escritor con su propia posición ideológica, en relación con los temas fundamentales del episodio completo. ¿Tenían los negros cubanos el derecho a organizar un partido político basado en la raza? ¿Era ello básicamente progresista o reaccionario? ¿Conducen estas formaciones políticas a la unidad o a la hostilidad racial? Si los fundadores del partido estaban equivocados, ¿se justificaba la Ley Morúa? Los escritos de la época revelan una evolución en las posiciones ideológicas. En 1912 Arturo Schomburg apoyó el derecho de Estenoz a organizar un partido de ese tipo. Recuerda que «Estenoz nació en la cuna de las conspiraciones revolucionarias: Santiago de Cuba» y considera al Partido Independiente de Color como una extensión de esa causa revolucionaria. También asimiló la Ley Morúa a la decisión Dred Scott, que hizo que los esclavos libres del Norte fuesen sometidos de nuevo a la esclavitud. Schomburg había sido miembro del Partido Revolucionario Cubano, de carácter multirracial, y se había convertido en un *race man*, como se dio en llamar a los hombres que rechazaban la segregación, el acomodo y la capitulación. Creían que los negros tenían, como tales, el derecho a defender su liberación política, social y psicológica y a luchar por ella. Como después de la emancipación y la guerra de independencia no se había producido la liberación, era necesario continuar la lucha.⁸¹ Por otra parte, James Clark asumió una posición liberal clásica: no apoyó el derecho de los afrocubanos de organizar un partido para las personas de color con el argumento de que la Ley Morúa estaba «destinada a proteger los intereses» de estos. Tras señalar que Morúa era negro él mismo, Clark afirmó que la existencia de partidos negros conduciría al surgimiento de partidos solo para blancos. Instó entonces a los cubanos negros a apoyar la elección de miembros de color «puramente por sus méritos por electores de todas las razas».⁸²

El debate entre Clark y Schomburg fue un anuncio de los que vendrían después. Los nuevos alineamientos ideológicos, enmarcados en el movimiento garveyista y los poderosos partidos de izquierda, continuaron debatiendo el problema de si los negros tenían o no el derecho de organizar formaciones negras y si ello era necesariamente reaccionario o progresista. Es interesante que las posiciones de los *race men* y los liberales se absorbieran en ambos movimientos, en su deseo de encontrar las mejores formas de movilizarse contra el racismo.

Conclusión

La solidaridad afronorteamericana con Cuba se cimentó durante el siglo XIX y principios del XX. La historia brinda la base para una mejor comprensión de las claves en las relaciones contemporáneas entre los afronorteamericanos y los cubanos. Primeramente, los elementos racistas y derechistas de la población cubanoamericana actual no representan el sector histórico de cubanos a quienes apoyaban los afronorteamericanos. Los cubanos de Miami son descendientes ideológicos de la élite cubana que difamó a Antonio Maceo, desvió la Guerra de los Diez Años, colaboró con el imperialismo estadounidense y participó en la

carnicería de 1912. No sorprende, pues, que los afronorteamericanos no se hayan identificado con ese grupo. En segundo lugar, las ideas de Gómez, Maceo, Martí y los mambises se acopiaron y liberaron durante la revolución de 1959; por primera vez los nacionalistas progresistas de Cuba lograban derrotar la ideología y el poder de la hegemonía estadounidense y sus élites criollas.

La solidaridad histórica con Cuba brinda también lecciones importantes. Los afronorteamericanos aprendieron que participar en las aventuras imperialistas de los Estados Unidos no contribuye a la lucha contra el racismo. Por el contrario, la expansión económica, social y política de los Estados Unidos en Cuba no solo fortaleció a los racistas de la Isla, sino alentó el racismo en los Estados Unidos. Esto también fue así en el caso de las relaciones de los Estados Unidos con Sudáfrica e Israel. Por ejemplo, mientras David Duke y Jesse Helms encontraron «su hogar ideológico» en Sudáfrica, un grupo derechista apoyado por Israel —la Liga Judía contra la Difamación— participó en el espionaje de estadounidenses negros de tendencias progresistas. Dirigentes militares como Colin Powell, con su afirmación de que la participación de los negros en el ejército socava el racismo, deberían escuchar esta historia. Cabría instar a los jóvenes de ambos sexos, obligados a buscar empleo en el ejército, a luchar contra las políticas que limitan sus oportunidades de ganarse la vida de otra manera. Partiendo de sus ricos lazos con Cuba, los estadounidenses negros no deben permitir que se oponga su lucha interna por la igualdad a la libre determinación y a la progresista concepción socialista de la Isla.

También ha habido lecciones para los dirigentes revolucionarios cubanos. Con el propósito de sostener su núcleo revolucionario afrocubano y mantener su base de apoyo entre los afronorteamericanos, la Revolución ha comenzado a examinar críticamente sus logros y reveses en la lucha contra el racismo. Los revolucionarios cubanos han comprendido que sin un debate abierto, sería a los conservadores —que examinan abiertamente las cuestiones relacionadas con la raza— a quienes quedaría la tarea de escribir la historia de la lucha revolucionaria de Cuba por la igualdad. De hecho, con la terminación del boicot negro en Miami ha habido aperturas de políticos cubanoamericanos destinadas a ganarse a los dirigentes de la comunidad negra. Esto constituye un problema especial, ya que la Revolución cubana se ve obligada a centrarse más en la supervivencia interna, a causa del bloqueo estadounidense y de la desaparición de sus socios comerciales en Europa oriental, que en la obtención del apoyo de los afronorteamericanos. Sin embargo, la solidaridad afronorteamericana con la Revolución cubana tiene sus raíces en una larga tradición: no es fácil que desaparezca. Es importante que los estadounidenses negros se apoyen en esa tradición para construir un nuevo internacionalismo y oponerlo a los alineamientos y tácticas internacionales más elaboradas de las élites occidentales.

Traducción: María Teresa Ortega Sastriques.

Notas

1. Louis A. Pérez, Jr., *Cuba Under the Platt Amendment, 1902-1934*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1985.
2. Cuba no ha tratado de bloquear la información procedente de los Estados Unidos. De hecho, los cubanos reciben información sobre los Estados Unidos de la CNN, Radio Martí, reseñas noticiosas nacionales e internacionales y, sobre todo, mediante contactos con miembros de sus familias. Incluso cuando gran parte de las noticias estadounidenses sobre los afronorteamericanos son tendenciosas, muchos cubanos pueden mantenerse al tanto de los últimos acontecimientos relacionados con los equipos deportivos nacionales, las personalidades del mundo del espectáculo y los debates políticos de actualidad. Por ejemplo, en un número del verano de 1990 de *Juventud Rebelde*, una de las principales publicaciones juveniles, aparecía una noticia de primera plana sobre la cirugía plástica a que había sido sometido Michael Jackson.
3. Willard Gatewood ha escrito varios libros sobre los afronorteamericanos y Cuba a fines del siglo XIX. Véanse sus *Black Americans and the White Man's Burden*, University of Illinois Press, Urbana, 1975, y *Smoked Yankees and the Struggle for Empire*, University of Illinois Press, Urbana, 1971. Véanse también Johnetta Cole, «Afro-American Solidarity with Cuba», *The Black Scholar*, n. 8-10, Nueva York, 1977, pp. 73-80; y Rosemary Mealy, *Fidel and Malcolm: Memories of a Meeting*, Ocean Press, Melbourne, 1993.
4. Véase Benigno Aguirre, «Differential Migration of Cuban Social Races: A Review and Interpretation of the Problem», *Latin American Research Review*, vol. XI, n. 104, 1976; y Feliz Masud-Piloto, *With Open Arms: Cuban Migration to the United States*, Rowan and Littlefield, Nueva Jersey, 1988.
5. Véase Andrew Biliski, «Miami Racial Fires: Arson and Rioting ManSuper Bowl Week», *McCleans*, 30 de enero de 1989; Larry Rohter, «Miami Police Officer Acquitted in Racially Charged Slaying», *New York Times*, 29 de mayo de 1993; «An Immigration Policy That's Fair to All», *Business Week*, 6 de febrero de 1989; Robert R. DeVecchi, Jocelyn E. Williams, Kathryn Wrinn y Edward Dew, «Revise U.S. Refugees Policy on Haiti and Cuba», *New York Times*, 3 de enero de 1994; Steven Holmes, «Immigration Service Faces a Bias Suit by 550 Blacks», *New York Times*, 17 de febrero de 1994.
6. Véase «The Four Arrows of Mandela», *U.S. News and World Report*, 9 de julio de 1990.
7. Véase Nicole Lewis, «Miami Boycott University Yields Little Change», *Black Enterprise*, septiembre de 1991, y su artículo publicado dos años después, «Empowerment Agreement Ends Miami Boycott», *Black Enterprise*, agosto de 1993.
8. La Fundación Nacional Cubano Americana patrocinó a Jonas Savimbi, del movimiento contrarrevolucionario angolano UNITA, en su viaje a los Estados Unidos en 1986. También apoyó al Movimiento de Resistencia Nacional de Mozambique, conocido también como RENAMO. Para un examen de estas actividades, véanse Jane Franklin, *The Cuban Revolution and the United States: A Chronological History*, Ocean Press, Melbourne, 1992, pp. 205-208; Prexy Nesbitt, «U.S. Foreign Policy: Lessons from the Angola Conflict», *Africa Today*, 1ro. y 2do. trimestres, 1992, p. 59, y *Mozambique Support Network Newsletter*, 1 de febrero de 1990. También es notorio que la Fundación Nacional Cubano Americana ha intimidado a personas e instituciones abiertas al diálogo sobre la política estadounidense hacia Cuba. Su principal dirigente, Jorge Más Canosa, ha estado vinculado a la violencia y al terrorismo.
9. Carlos Moore, *Castro, the Blacks and Africa*, UCLA Press, Los Angeles, 1989.
10. Para críticas sobre la obra de Moore, véanse Lisa Brock y Otis Cunningham, «Race and the Cuban Revolution: A Critique of Carlos Moore's *Castro, the Blacks and Africa*», *Cuban Studies*, n. 21, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 1991, pp. 171-186; Pedro Sarduy, «An Open Letter to Carlos Moore», *Cuba Update*, Nueva York, verano de 1990, pp. 34-36, y Cheryl Harris, «House of Mirrors: Carlos Moore's Vision of Cuba, Race and Africa», *Cuba Update*, Nueva York, verano de 1990, pp. 25-26.
11. Los miembros del Comité Electoral Negro del Congreso, Charles Rangel y Kweisi Mfume, se han pronunciado con energía sobre el tema del levantamiento del embargo a Cuba y han pedido información a afro cubanos sobre la situación en su país. De hecho, Charles Rangel es uno de los patrocinadores del Proyecto de Ley 2229 para el Libre Comercio con Cuba.
12. UNICEF, *Estado mundial de la infancia*, 1989; National Urban League, *State of Black America*, 1987. Para un debate sobre las condiciones sociales en Cuba en los años 80, véase Sandor Halebsky y John M. Kirk, eds., *Cuba: Twenty-Five Years of Revolution, 1959 to 1984*, Praeger Publishers, Nueva York, 1985.
13. Dos de los más recientes estudiosos cubanos que han examinado los africanismos en la cultura cubana son Rafael L. López Valdés y Leyda Oquendo Barrios. Véase Rafael L. López Valdés, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, y Leyda Oquendo Barrios, *El fenómeno tribal*, Editorial Academia, La Habana, 1988.
14. Ferdinand Oyono, *Houseboy*, African Writers Series, Londres, 1966, p. 20.
15. Promover un afrocentrismo que romantice el pasado y no esté vinculado a un desafío ideológico y estructural, en realidad fomenta y nutre pautas elitistas de pensamiento. Es evidentemente necesario fortalecer los estudios no europeos y el orgullo de los afronorteamericanos; sin embargo, estos objetivos nunca podrán cumplirse si no se vinculan a luchas más amplias para salvar la educación pública y para promover el ideal de la educación multinacional en general. Del mismo modo, aunque la lógica expresa de apoyar los negocios negros no tiene en sí nada de reaccionario —los hombres de negocios negros obtendrían así capital y lo reinvertirían en la comunidad negra— y los negros necesitan perspicacia comercial, tiene oportunidades minúsculas de ofrecer soluciones a los profundos problemas estructurales de la comunidad negra. Además, dada la naturaleza racista de las instituciones financieras y de bienes raíces, las oportunidades de los negros de iniciar negocios es mínima, y los que lo hicieran con gran probabilidad estarían obligados con instituciones blancas. El resultado objetivo de dicha estrategia sería crear una pequeña capa de hombres de negocios negros —con capital limitado— que tendría un mercado cautivo en la comunidad negra. Pero como carecerían de poder político, estatal y, en última instancia, económico en la sociedad en su conjunto, no podrían, incluso si lo deseasen, cambiar las vidas de la mayoría de los negros. Muchos de los que contemplan los negocios negros como solución viable a nuestras crisis comunales señalan los días de la segregación. Aducen que en aquellos tiempos nos veíamos obligados a «hacérnoslo todo nosotros mismos» y «comprar de los negros», por lo tanto, teníamos más propiedades y más poder. Sin embargo, también éramos pobres, víctimas de la violencia blanca y carecíamos de poder en la sociedad más amplia en que vivíamos. ¿Deseamos realmente volver a ello? Objetivamente, el camino a los negocios negros podría conducir a la creación de bantustanes; se daría a los hombres de negocios negros una isleta en que operar mientras quienes carecen de poder dentro y fuera de la Isla recibirían pocos o ningún beneficio. Para un debate crítico sobre algunos de estos temas, véanse la carta de Robin Kelley al editor, *New York Times*, 9 de julio de 1991; E. Frances White, «Africa on my Mind: Gender, Counter Discourse and African-American Nationalism», *Journal of Women's History*, primavera de 1990, pp. 73-97 y Sidney Lemelle, «The Politics of Cultural Existence: Pan Africanism, Historical Materialism and Afro-Centricity», *Race and Class*, n. 35, julio-septiembre de 1993, pp. 93-112.

16. Véase Sterling Stuckey, *Going Through the Storm: The Influence of African-American Art in History*, Oxford University Press, Nueva York, 1994. Esto se hace evidente en su examen de los nacionalistas negros del siglo XIX, pero se expone de forma explícita en una nota sobre Paul Robeson y Cuba que aparece en la página 214. Véanse los capítulos sobre el panafricanismo en Bernard Magubane, *The Ties that Bind: African-American Consciousness of Africa*, Africa World Progress, Trenton, Nueva Jersey, 1987.

17. Las causas son muchas y demasiado numerosas para mencionarlas aquí. La más reciente emergió al finalizar la guerra fría, con el desplome del socialismo en Europa, que estimuló una crisis en la izquierda y el surgimiento de un mundo más unipolar. Las élites occidentales y sus instituciones financieras —como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional— tienen más poder que el que tuvieron en la memoria reciente. Los espacios libres para el florecimiento de programas progresistas, sobre todo los de base internacional, han disminuido estructural e ideológicamente. Esta disminución de las posibilidades se siente en Sudáfrica cuando negocian su futuro, en Cuba con su terrible crisis actual y en los Estados Unidos. Así, mientras el bloqueo ha logrado alejar a las masas de afronorteamericanos de la población cubana, la contraguerra, la llamada violencia del negro sobre el negro, la desinformación organizada y la lírica de la hegemonía han contribuido a confundir a muchos negros comunes y corrientes, sobre todo en los Estados Unidos, en relación con los asuntos internacionales y con Cuba.

18. Aunque Jessie Jackson, el Congressional Black Caucus y otros negros prominentes continúan considerando que su función en el gobierno es presionar en favor de los pueblos negros del mundo, existe menos movilización en torno a estos proyectos. Por ejemplo, existe poca vinculación entre los temas internacionales y temas internos como la pobreza y el delito policial.

19. Véase Kenneth Kiple, «The Case Against a Nineteenth Century Cuba-Florida Slave Trade», *Florida Historical Quarterly*, n. 29, 1971, pp. 346-55. Kiple afirma que después de 1808 no hubo vínculos entre Cuba y la Florida, pero al hacerlo examina bastante bien el período anterior a esa fecha. También podría examinarse un artículo más antiguo sobre las conexiones del comercio esclavista en Luisiana, «Foreign Slave Trade in Louisiana After 1808», *Louisiana History*, n. 1, 1960, pp. 36-43.

20. Cit. en William Z. Foster, *The Negro People in American History*, International Publishers, Nueva York, 1954, p. 101.

21. Arturo Schomburg, «My Trip to Cuba in Quest of Negro Books», *Opportunity*, febrero de 1933, p. 50.

22. *Ibidem*.

23. Por ejemplo, José Clarana, «Plácido, Poet and Martyr», *Crisis*, 1912, pp. 82-83; Napoleon Rivers, «Plácido», *Opportunity*, marzo de 1933; anónimo, «Sculpture of Teodoro Ramos Blanco: Notes on the Rhumba and Plácido», *Crisis*, 1949.

24. Sterling Stuckey ha impugnado recientemente este concepto aduciendo que David Walker, quien escribió su famoso *Llamado* unos veinte años antes de que Delany comenzara a formular sus ideas, pudiera ser considerado el primer nacionalista estadounidense negro. Véase Sterling Stuckey, *ob. cit.*, pp. 88-81.

25. Martin Delany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States*, Arno Press, Nueva York, 1968. Cinco años después, dirigió una expedición al valle del Níger, en África occidental, con la esperanza de lograr que los afronorteamericanos se asentaran en «la tierra de sus antepasados». Sin embargo, le faltaron los recursos necesarios y en algunas ocasiones propuso que la emigración fuese a América Central o del Sur. Delany no estaba a favor de tomar dinero del gobierno, como ocurrió con Liberia, fundada por la American Colonization

Society. Nunca emigró a África, aunque pasó bastante tiempo en Canadá, pero sus ideas fueron de importancia central en los debates en torno al tríptico de la libertad: integración, emigración y revuelta.

26. Véase Victor Ullman, *Martin Delany: The Beginnings of Black Nationalism*, Beacon Press, Boston, 1971, p. 200.

27. El libro se publicó completo en 1970. Martin Delany, *Blake or the Huts of America: A Tale of the Mississippi Valley, the Southern United States and Cuba*, Beacon Press, Boston, 1970.

28. Ronald Takaki, *Violence in the Black Imagination: Essays and Documents*, G. P. Putman and Sons, Nueva York, 1972, p. 97.

29. Victor Ullman, *ob. cit.*, p. 207.

30. Véase C. Stanley Urban, «The Africanization Cuba Scare, 1853-1855», *Hispanic American Historical Review*, n. 37, febrero de 1977, pp. 29-45, y Aline Helg, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930», en Richard Graham, ed., *Theory, Politics and Popular Reaction: The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990, p. 39.

31. Para un examen general de este problema del siglo XIX, véanse Franklin Knight, *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*, University of Wisconsin Press, Madison, 1970, y Rebecca J. Scott, *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor, 1860-1899*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1985.

32. Franklin Knight, *ob. cit.*, p. 44.

33. Johnetta Cole, *ob. cit.*, p. 74.

34. Phillip Foner, *A History of Cuba and its Relations with the United States*, International Publishers, Nueva York, 1962, t. 2, p. 200.

35. Johnetta Cole, *ob. cit.*, p. 74.

36. *Ibidem*.

37. Phillip Foner, *ob. cit.*, t. 2, p. 242.

38. *Ibidem*, p. 243.

39. Phillip Foner, *Antonio Maceo: The «Bronze Titan» of Cuba's Struggle for Independence*, Monthly Review Press, Nueva York, 1977, p. 36.

40. *Encyclopedia Britannica*, Scribner's Son's, Nueva York, 1878, t. XVII.

41. Véase Ada Ferrer, «Social Aspects of Cuban Nationalism: Race, Slavery and the Guerra Chiquita, 1879-1880», *Cuban Studies*, n. 21, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 1991, p. 39; Peter Turnton, *José Martí: Architect of Cuba's Freedom*, Zed Books, Londres, 1986, y Christopher Abel y Missa Torrents, *José Martí: Revolutionary Democrat*, Duke University, Raleigh, 1986, hacen referencia al énfasis de Martí en la unidad racial.

42. En *Antonio Maceo: The «Bronze Titan» of Cuba's Struggle for Independence*, Phillip Foner critica enérgicamente a la Junta Revolucionaria de la Guerra de los Diez Años por su racismo. Concluye que, junto con el elitismo, esta fue la causa del fracaso del movimiento. También impugna las afirmaciones atribuidas a Tomás Fernández en una entrevista realizada y publicada por *Cuba Update*, verano de 1991. En carta de noviembre de 1991, Foner afirma que Fernández se equivoca por completo al decir que las «barreras [raciales] se abolieron por completo» en el decenio de 1890 durante la guerra de independencia de Cuba.

43. *La Verdad*, La Habana, 4 de mayo de 1878.
44. Es probable que esto fuera sobre todo así después de la Guerra de los Diez Años, cuando Antonio Maceo debió dirigir un intento conocido como la Guerra Chiquita, que se inició en 1879. Maceo trabajaba con Calixto García, quien se encontraba en Nueva York. García, sin embargo, se plegó a las presiones racistas y no permitió a Maceo dirigir la fuerza invasora. Muchos estudiosos han examinado este asunto.
45. Véase Gerald Poyo, «The Cuban Experience in the United States, 1865-1940», *Cuban Studies*, n. 21, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 1991, p. 22.
46. Véase Susan D. Greenbaum, «Afro-Cubans in Exile: Tampa, Florida, 1886-1984», *Cuban Studies*, n. 15, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 1985, p. 78; Gary R. Mormino y George E. Pozzetta, *The Immigrant World of Ybor City. Italians and Their Latin Neighbors in Tampa, 1885-1985*, Universidad de Illinois, Urbana, 1987.
47. Phillip Foner, *Antonio Maceo...*, ed. cit., p. 114.
48. La carta aparece reproducida por entero en Phillip Foner, ob. cit., p. 115.
49. José Martí, *Inside the Monster. Writings on the United States and American Imperialism*, Monthly Review Press, Londres, 1975, pp. 67-70.
50. Louis A. Pérez, Jr., ob. cit., p. 25.
51. *Parson's Weekly Blade*, 2 de mayo de 1896.
52. Willard Gatewood, ob. cit.
53. *Omaha Enterprise*, 19 de mayo de 1897, cit. en Willard Gatewood, *Black Americans...*, ed. cit., p. 19.
54. Véase Edward Johnson, *History of Negro Soldiers in the Spanish American War and Other Items of Interest*, Capital Printing Co., Printers and Binders, Raleigh, Carolina del Norte, 1899, p. 25.
55. Véase Willard Gatewood, *Smoked Yankees...*, ed. cit., pp. 179-236.
56. *New York Age*, Nueva York, 23 de diciembre de 1889.
57. *Iowa State Bystander*, Des Moines, 20 de mayo de 1898.
58. *American Citizen*, Kansas City, 14 de enero de 1898.
59. Véase Willard Gatewood, *Black Americans...*, ed. cit., p. 170.
60. *Ibidem*, p. 165.
61. Willard Gatewood cita un editorial del *Diario del Ejército y la Marina* (11 de junio de 1898) donde se afirma que los negros harían muy bien en asentarse en Cuba. El editor aducía que aunque todavía eran «burdos e imperfectos», los estadounidenses negros podrían de todos modos llevar la civilización a Cuba.
62. Willard Gatewood se refiere principalmente a periodistas afrocubanos, *Black Americans...*, ed. cit., p. 171.
63. Esto se examinó con bastante extensión en las convenciones negras que antecedieron a la emancipación. Véase Howard Bell, *Minutes of the Proceedings of the National Negro Conventions 1830-1864*, Arno Press, Nueva York, 1969.
64. Véase Willard Gatewood, *Black Americans...*, ed. cit., pp. 171-172.
65. Louis A. Pérez, Jr., ob. cit., p. 77.
66. Véase Allan Nevin, *Hamilton Fish, the Inner History of the Grant Administration*, Dodd, Mead, Nueva York, 1936, cit. en Foner, *A History of Cuba*, ed. cit., t. 2, p. 202.
67. En su texto clásico, *Los condenados de la tierra*, Frantz Fanon examina los aspectos psicológicos de la violencia en la revolución argelina. *The Wretched of the Earth*, Ballantine Press, Nueva York, 1973. Takaki examina el tema en su obra *Violence in the Black Imagination...*, ed. cit.
68. *Richmond Planet*, 16 de abril de 1898. El sentimiento antimperialista de la comunidad negra aumentó cuando los Estados Unidos intervinieron en Filipinas.
69. Véase Thomas Orum, *The Politics of Color: The Racial Dimensions of Cuban Politics during the Early Republican Years* [tesis de doctorado], Universidad de Nueva York, 1975, p. 201; Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba, 1902-1958*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p. 65.
70. Aline Helg, ob. cit., p. 107.
71. *Ibidem*.
72. Louis A. Pérez, Jr., «Politics, Peasants, People of Color: The 1912 "Race War" in Cuba Reconsidered», *Hispanic American Historical Review*, 1986, p. 528.
73. *Ibidem*, p. 510.
74. *Ibid.*, p. 537.
75. C. B. Goodrich a M. H. Lewis, 20 de julio de 1912, cit. en Louis A. Pérez, Jr., «Politics, Peasants, People of Color...», ob. cit., p. 537.
76. Oficial a cargo del U.S.S. *Petrel* al Secretario de la Marina, 17 de julio de 1912, cit. en Pérez, «Politics, Peasants, People of Color», ob. cit., p. 537. En «Politics of Color», Thomas Orum cita numerosos documentos del gobierno y de la Marina de los Estados Unidos para brindar esta cifra. «The Afro-American Press and U.S. Involvement in Cuba», *Mid-America: An Historical Review*, n. 72, abril-julio de 1990, p. 143.
77. Término usado en un artículo sobre el racismo de los Estados Unidos en Cuba, *Indianapolis Freeman*, 8 de enero de 1910.
78. Véase Thomas Orum, «The Politics of Color», p. 256.
79. Cit. en Elinor Des Verney Sennette, *Arthur Alfonso Schomburg. A Biography*, The New York Public Library and Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 109; James B. Clark, «The Cuban Revolution», *Crisis*, octubre de 1912.
80. M. A. Pérez-Medina, «The Situation of the Negro in Cuba», en Nancy Cunard, ed., *Negro Anthology, 1931-1933*, Negro Universities Press, Nueva York, p. 481.
81. Arturo Schomburg, «General Evaristo Estenoz», *Crisis*, julio de 1912.
82. James B. Clark, «The Cuban Revolution», *Crisis*, octubre de 1912.

Martí en Nueva York: en busca de respuestas

Ramón de Armas

Investigador. Centro de Estudios Martianos.

Estimo desacertadas las valoraciones que sitúan el inicio de la profunda penetración de José Martí en las realidades de la totalidad del continente, precisamente como consecuencia de su residencia en los Estados Unidos —en 1880, y entre agosto de 1881 y enero de 1895.

Cuando Martí inicia su residencia en Nueva York,¹ ya va cargado de concluyentes criterios acerca de los propios Estados Unidos, acerca de las repúblicas nuevas de la América Latina, y acerca, desde luego, de la relación entre ambos.

Ya, desde entonces, tendrá en aquella ciudad el centro de sus actividades independentistas y de subsistencia personal durante casi catorce años, hasta que en 1895 salga, para incorporarse a través de República Dominicana, a la guerra reiniciada en Cuba el 24 de febrero de ese año, y morir en ella.

Desde Nueva York escribió José Martí sus numerosísimas correspondencias para importantes publicaciones periódicas de América Latina. Muy posiblemente haya sido el mejor cronista en lengua hispana de la vida de la ciudad, y de todo el país, durante el período en cuestión. Caló con profundidad y sapiencia tanto en la una como en el otro. A través de sus crónicas, los más disímiles aspectos de la realidad neoyorquina, y estadounidense en general —acompañados de brillantes

análisis que deslumbraron a lectores de todo el continente—, pueden ser hoy amplia y detalladamente revisados. Los objetivos mayores de su profundo análisis de la sociedad estadounidense estarán vinculados, de manera directa e inseparable, a las aspiraciones nacidas de su conocimiento y contacto con la singular realidad latinoamericana, que presuponen (como de hecho sucedió) la más actualizada familiarización con el pensamiento político y social latinoamericano anterior —y contemporáneo— al suyo.

Pero sus ideas en esta dirección vienen desde muy atrás en el desarrollo de su pensamiento, y desde muy temprano en su vida. Recordemos aquel bien conocido pasaje de los apuntes martianos de 1871, cuando, recién llegado a la España de su primer destierro, comenta que

Los norteamericanos posponen, a la utilidad, el sentimiento. Nosotros [los cubanos] posponemos, al sentimiento, la utilidad. Y si hay esta diferencia de organización, de vida, de ser; [...] ¿cómo queréis que nosotros nos legislemos por las leyes con que ellos se legislan?²

Y a continuación, en lo que desde hace muchos años hemos considerado como una precoz penetración en la especificidad cubana, como un primer paso en su aprehensión de la especificidad latinoamericana, y como

una radical crítica al devenir histórico de la sociedad estadounidense —por entonces, y después, tan injustamente admirada—, Martí expresa:

Imitemos ¡No! —Copiemos ¡No! —Es bueno nos dicen. Es norteamericano, decimos. —Creemos, porque tenemos necesidad de creer. Nuestra vida no se asemeja a la suya, ni debe en muchos puntos asemejarse. [...] ¿Cómo con leyes iguales vamos a regir dos pueblos diferentes?

Las leyes americanas han dado al Norte alto grado de prosperidad y lo han elevado también al más alto grado de corrupción. Lo han metalificado para hacerlo próspero. ¡Maldita sea la prosperidad a tanta costa!³

Quizá estas puedan ser posiciones demasiado tajantes para un muchacho que solamente tiene, al momento, 18 años de edad. Pero las líneas con que continúan esas anotaciones o apuntes suyos nos demuestran, con fuerza convincente, que sus afirmaciones eran resultado de la más detenida meditación y de una precoz apreciación de lo que para su pueblo y su país, desde entonces, ya quiere. Así, añade:

Y si el estado general de ilustración de los Estados Unidos os seduce, a pesar de la corrupción, de su metalificación helada, ¿no podemos nosotros aspirar a ilustrar sin corromper?⁴

Pocos años más tarde, en 1875, después de haber estado muy directa y activamente inmerso en la realidad mexicana, sus ideas continúan transitando en la misma dirección apuntada en 1871, y avanza en su ahondamiento de las especificidades de esa realidad, en particular, y de nuestra parte del mundo, en general. En múltiples oportunidades reaparecerán tales reclamos de autoctonía en sus escritos mexicanos —y posteriormente en los guatemaltecos—, en evidente continuación de una concepción en la que se desea insistir con respecto a las peculiares realidades de nuestra parte del mundo —y desde luego, condicionados por aquel creciente conocimiento de la especificidad latinoamericana. Serían excesivos los fragmentos de los escritos martianos que pudiéramos recordar. Traigamos solo uno a colación, por su sentido sintético y preciso: «La imitación servil extravía, en economía, como en literatura y en política».⁵

Su objetivo es muy claro desde aquellas tempranas épocas, y no lo abandonará en ninguna circunstancia. Por ejemplo, en 1889, y con motivo de haber asumido la dirección de la revista infantil *La Edad de Oro*, publicada en español en Nueva York y destinada a los niños de todos los países de América Latina, le confiesa a Manuel Mercado:

y ya que me la echo a cuestras, que no es poco peso, ha de ser para que ayude a lo que quisiera yo ayudar, que es a llenar nuestras tierras de hombres originales, criados para ser felices en la tierra en que viven, y vivir conforme a ella, sin divorciarse de ella, ni vivir infecundamente en ella, como ciudadanos retóricos, o extranjeros desdenosos nacidos por castigo en esta otra parte del mundo. El abono

se puede traer de otras partes; pero el cultivo se ha de hacer conforme al suelo.⁶

En resumen, cuando Martí se radica en Nueva York en enero de 1880, lleva, entre otras premisas que condicionarán su análisis (y a las que nos referiremos después), las siguientes:

1. Que nuestros países latinoamericanos son realidades plenamente diferenciadas, tanto de las repúblicas europeas como de la vecina república norteamericana, que él alguna vez llamó, precisamente, «la América europea».
2. Que las repúblicas de estructuras, funciones productoras y rasgos aún coloniales de América Latina («la colonia continuó viviendo en la república»,⁷ diría), tampoco son *su* república: no son aquel tipo de repúblicas que él aspira a lograr, con un aceptable —no excluyente— nivel de prosperidad y bienestar general, y deben, por tanto, ser sometidas a muy profundas —aunque también muy graduales— transformaciones.
3. Que las fórmulas políticas, económicas o sociales traídas de otras latitudes y de otras realidades no constituyen una vía de solución para las repúblicas latinoamericanas. De ello ha dejado, en sus escritos de México, entre 1875 y 1876, testimonios muy fehacientes y convincentes. Atribuye, además, a los intentos de copia de los modelos republicanos europeos y norteamericano, una buena parte de sus problemas económicos y sociales y de los conflictos laborales que ya comienzan a manifestarse en aquella república entre los que él denomina «los capitalistas y los trabajadores», y cuya agudización considera posible evitar dentro de nuestras peculiares realidades latinoamericanas.
4. Que el desarrollo histórico de la república en los Estados Unidos ha dado origen a una sociedad hacia la cual ya ha manifestado, desde tan temprano como 1871, un fuerte rechazo. En México, llega a preguntarse si, en relación con graves conflictos fronterizos que están teniendo lugar en 1875-76, el propio gobierno estadounidense no estará respondiendo a los intereses de los que llama «agiotistas» y «mercaderes». O lo que es lo mismo, se está percatando de la raíz esencialmente económica de la agresión militar inminente:

La cuestión de México como la cuestión de Cuba, dependen en gran parte en los Estados Unidos de la imponente y tenaz voluntad de un número no pequeño ni despreciable de afortunados agiotistas, que son los dueños naturales de un país en que todo se sacrifica al logro de una riqueza material.⁸

5. Que es necesaria la unión —bajo formas que, por entonces, no llega todavía a precisar— de las repúblicas latinoamericanas. Aún se trata, desde luego, de una unión *defensiva* similar (aunque no igual) a la propugnada durante todo el siglo XIX

- latinoamericano, por pensadores y políticos de altísima o regular importancia, según el caso. Pero sí está claro para él que se trata de la necesidad urgente de defensa ante una amenaza de agresión económica (como lo deja expresado en México, y también en Guatemala), ante la cual las repúblicas nuevas de América Latina tienen, con urgencia, que crecer y desarrollarse. Y lo sabe, precisamente, porque a esas alturas de su pensamiento acerca de la totalidad del continente ya ha percibido y definido la tendencia de la república norteamericana hacia ese tipo de penetración económica —sin que ello implique que, en el período al cual nos referimos, haya detectado los mecanismos (como lo hará después) de que aquella república habrá de valerse para lograr la preponderancia que se ha propuesto sobre los demás pueblos del continente.
6. Aunque no deja constancia alguna de que intuya o perciba, por entonces, los peligros implícitos en un comercio de exportación dirigido a un mercado único o principal (como hará explícito muy pocos años más tarde), sí expresa su convicción de la necesidad de defender la producción nacional —después del análisis de cada situación específica— ante la introducción libre en el país de artículos más baratos procedentes de naciones industrialmente adelantadas.
 7. Que las formas de organización colonial supervivientes en las repúblicas latinoamericanas —al igual que los intentos liberales ensayados en México y en Guatemala— han excluido invariablemente a las grandes masas de población de origen más humilde, o en el mejor de los casos (como en el de la reforma juarista mexicana) las han tenido en cuenta solamente como beneficiarios parciales e indirectos de las reformas, pero no como protagonistas activos de cualquier intento de transformación o modificación del orden económico y social establecido.
 8. Que en la totalidad de la que ya en México, en 1876, ha calificado con el término de «nuestra América» (que adquirirá contenido conceptual y uso sistemático a partir de su residencia en Guatemala), ha surgido, de la unión de la población autóctona y la población conquistadora de origen hispano, un pueblo original y distinto —y no solamente un pueblo mestizo— que difiere ya de los que están en sus raíces por características, virtudes, capacidades y cultura muy perceptiblemente diferenciadas.
 9. Que esas grandes masas nacionales no tienen aún el nivel de cultura suficiente que les permita asumir la dirección de sus respectivos países —ni tienen el grado necesario de integración como para constituir una nacionalidad plenamente consolidada, sino solamente una en proceso de formación y fortalecimiento—, no solo por la exclusión de que son objeto, y que Martí conoce directamente en México y Guatemala, sino también, como ha tenido oportunidad de comprobar en su propia tierra natal,

por las desuniones, contraposiciones y divisiones —sobre todo, regionales y raciales.⁹

10. Que los sectores que han tenido el privilegio y la exclusividad del acceso a la cultura —aun cuando esta haya sido mayormente importada y generada por realidades ajenas a las nuestras— tendrán que ser los encargados de gobernar y dirigir el país, pero deberán hacerlo a nombre de esas masas integradas por los sectores más desposeídos y preteridos de nuestras sociedades latinoamericanas,¹⁰ so riesgo de que, en caso contrario, estas se sacudan su peso de los hombros y gobiernen ellas, aunque gobiernen mal. Martí lo sabe por la historia de casi toda la América, ya republicana, del Sur del continente; también, por experiencias habidas en su propia patria, durante la Guerra Chiquita, y —aun antes— por acontecimientos de la Guerra de los Diez Años. De ahí la necesidad de una democracia verdaderamente popular y revolucionaria, donde los cultos dirijan y gobiernen en alianza con, y a nombre de, los hombres de escasa o ninguna cultura de la gran masa del país.
11. La convicción —expresada a través de principios claramente enunciados en México (1875) y en Guatemala (1877)— de que, primero: «es preferible el bien de muchos a la opulencia de pocos»;¹¹ segundo: «un progreso no es verdad sino cuando invadiendo las masas, penetra en ellas, y parte de ellas»,¹² y tercero —expresado en 1880, a menos de quince días de haber llegado a Nueva York—: «no es posible dar solución a la honda revuelta de un país en que se mueven diversos factores, sin ponerlos de acuerdo de antemano, o hallar un resultado que concuerde con la aspiración y utilidad del mayor número». ¹³ En la raíz de todo esto está —aunque no sea posible detenernos ahora en ello— su temprana filiación y toma de partido junto a los sectores más excluidos y desheredados de nuestras sociedades: el negro de Cuba, el indio que conoció en México y Guatemala, y que constituye una parte fundamental de su fuerza de trabajo rural; e, incluso, su defensa de los sectores más humildes en sociedades temporalmente republicanas, como la española, a cuyas masas —de parte de las cuales estuvo— vio masacrar en Zaragoza.

Ciertamente, no es este poco equipaje para llegar, en 1880, a la república más adelantada y consolidada de todo el continente americano.

Pero Martí va sin todas las respuestas: va sin propuestas concretas de solución para la mayor parte de los problemas que ha detectado y analizado en la parte nuestra de América. Solo ha hecho llamados a buscar esas respuestas, nacidas de —y ajustadas a— nuestras realidades originales y concretas; y dejado más de un postulado definitorio: «A propia historia, soluciones propias. A vida nuestra, leyes nuestras». ¹⁴

Alzarse aquí conflictos que nuestra situación peculiarísima produce: discútase aquí leyes, originales y concretas, que estudien, y se apliquen, y estén hechas, para nuestras necesidades exclusivas y especiales. ¹⁵

La experiencia norteamericana

Parece que fueron cuatro los planos determinantes en el análisis hecho por José Martí de la sociedad estadounidense de su época: social, económico, político y humano. No me estoy refiriendo, en este último caso, al plano cultural —aunque lo hubo—, sino a su valoración del tipo de hombres y mujeres que aquella sociedad estaba en condiciones de producir, y produjo.

Hasta su llegada a Nueva York, el conocimiento de Martí acerca de la sociedad republicana de los Estados Unidos —además, desde luego, del conocimiento indubitable de su historia— ha tenido lugar en dos planos. Por una parte, sus impresiones sobre las gentes del país —o lo que es lo mismo, el pueblo estadounidense— y sobre la propia sociedad que produjo tal pueblo y su sistema de valores. Por el otro costado, sus corroboraciones o constataciones de las tendencias del país sobre la otra parte del continente —que es la de Martí—, y a la que ya ha llamado a defenderse de manera que se impida u obstaculice la materialización de tales tendencias.

De ahí que su análisis de la sociedad estadounidense tenga también, entonces, un doble sentido u objetivo:

- a) Mover a la América Latina a cerrar todos los espacios —muy amplios, por cierto— por donde pudieran cobrar fuerza y materialización las tendencias estadounidenses a la expansión, la absorción y el dominio.
- b) Buscar, en el conocimiento de la sociedad norteamericana, los elementos que pudieran haber producido tales resultados históricos, y que debían ser, precisamente, impedidos por las repúblicas latinoamericanas.

La tarea de estudiar a fondo la realidad estadounidense en los cuatro planos que hemos mencionado; el intentar detectar, precisamente, lo que no hay que llevar, siquiera como abono, al terreno propio latinoamericano (y sin dejar de admirar lo verdaderamente admirable de aquella que era, en su época, la más avanzada de las entidades republicanas); el intentar definir los caminos que llevaron a un resultado republicano contra el cual ya ha llamado a defenderse a los pueblos de su América, y opuesto a lo que para nuestras tierras Martí aspira, con carácter de urgencia vital, será lo que irá inmediatamente dando forma a una propuesta o proyecto martiano, que se profundizará y perfilará desde los primeros años de la década del 80, y que ya habrá alcanzado un alto grado de madurez —y de urgencia— al ser interrumpido por su muerte: la total subversión democrática de la América Latina, la elaboración de una propuesta capaz de ayudar a evitar que sus sociedades republicanas transitaran, en busca del desarrollo, por el mismo camino de las repúblicas nacidas de realidades ajenas (que no son *su* república), y que no llegasen a resultados históricos similares a los que —aun desde antes de llegar a

establecerse en Nueva York en 1880— ya no aceptaba, y rechazaba, de la sociedad republicana estadounidense.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no podemos asombrarnos —aunque ello nunca se haya destacado— que también para los Estados Unidos, para el pueblo estadounidense, quiera Martí que las ideas, las formas y las instituciones que adopten se ajusten a lo real (y a lo natural) de aquel país. Tal vez esta aspiración haya estado —como uno de los elementos fundamentales— en la raíz de su gran admiración por Emerson, y de sus confluencias con el gran pensador norteamericano en muy diversos planos.¹⁶

En una de las crónicas de 1882, señala:

Y así se precipitan en los diarios las nuevas, los aniversarios, las lidias del Congreso, las noticias de muerte, los cuentos de crímenes, las narraciones de fiestas, la historia de las rebeliones imponentes que se encrespan y estallan en las ciudades vírgenes de las lejanas selvas y que parecen ensayos tímidos de la revuelta colosal y desastrosa con que, en futuros tiempos, habrá de estremecer a esta tierra la pelea de los hombres de la labor contra los hombres del caudal. De Europa viene a este país la savia y el veneno. El trabajador que viene aquí ya odia. Si prospera, como su rencor era alimentado por su infortunio, acalla su rencor. Mas si medra pensosamente, y mientras no medra, vierte en los que le cercan el odio que le llena.¹⁷

Parecería que está inculcando de los problemas sociales en los Estados Unidos exclusivamente al inmigrante europeo, al europeo odiador. Pero, de inmediato, deja ya bien sentados la dirección y el nivel societal de su análisis, y dice:

De vivir exclusivamente para el laboreo de una fortuna, viene que sea desnudo y formidable el apetito de poseer, envilecedor de los hombres cultos, y tremendo en los hombres ignorantes. Vese aquí [se está refiriendo a la sociedad estadounidense] cómo los ricos se van agrupando y espaldando, y buscando gobierno para sí, que les ponga a cubierto de las demandas de los pobres. Y vese cómo los doloridos de otras tierras, enardecidos por la dificultad que a su progreso opone el visible concierto de los ricos, azuzan las iras y avivan la mente de los pobres desasosegados. En esta tierra se han de decidir, aunque parezca prematura profecía, las leyes nuevas que han de gobernar al hombre que hace la labor y al que con ella mercede. En este colosal teatro llegará a su fin el colosal problema. Aquí, donde los trabajadores son fuertes, lucharán y vencerán los trabajadores.¹⁸

Sigue a estas palabras una consideración de Martí de muy largo alcance, que tiene validez para toda sociedad, para todo pueblo, y para toda época, y que lo lleva de manera inmediata a una conclusión tremenda en relación con la sociedad estadounidense:

Los problemas se retardan, mas no se desvanecen. Negarnos a resolver un problema de cuya resolución nos pueden venir males, no es más que dejar cosecha de males a nuestros hijos. Debemos vivir en nuestros tiempos, batallar en ellos, decir lo cierto bravamente, desamar el bienestar impuro, y vivir virilmente [...] En otras tierras se libran peleas de raza y batallas políticas. Y en esta [en los Estados Unidos] se libraré la batalla social tremenda.¹⁹

Creo que queda claramente sentado que no se trata, en modo alguno, de que Martí atribuya a la presencia o a

Y trata el cronista [...] de mostrar las soluciones autóctonas que pueden surgir desde el seno de la propia sociedad norteamericana, y también el modo de que los pueblos de nuestra América pueden aprender a evitar la copia acrítica que a unos y a otros Martí censura y reprocha.

la acción de los inmigrantes europeos la culpabilidad por los graves problemas sociales que ya por entonces anidan —y se desarrollan— en la sociedad estadounidense. Muy por el contrario: en esa misma crónica a la que hacemos referencia, Martí dedicará varios párrafos a destacar la creciente generalización de los conflictos obreros en todo el país, y a reseñar algunos de ellos. Y a dejar claro por sobre todo lo demás —y es este uno de los puntos en que deseo insistir— que la sociedad estadounidense tiene, ya entonces, y de por sí, sobrada capacidad para generar sus propios grandes odios, y sus propios y violentos enfrentamientos sociales.

Pero el cronista cubano está atendiendo además, y de manera muy particular, a la trascendencia de que se adopten o no se adopten, por el conjunto de esa sociedad estadounidense (tanto por los que ejercen el poder, como por los que se defienden de él), los métodos que los viejos odios y las viejas hambres de Europa, nacidos de otras y ajenas realidades, han generado en aquella parte del mundo.

Así, pocas semanas después de narrar los hechos anteriormente mencionados, Martí relata en otra crónica:

Estamos en plena lucha de capitalistas y obreros. Para los primeros son el crédito en los bancos, las esperas de los acreedores, los plazos de los vendedores, las cuentas de fin de año. Para el obrero es la cuenta diaria, la necesidad urgente e inaplazable, la mujer y el hijo que comen por la tarde lo que el pobre trabajó para ellos por la mañana. Y el capitalista holgado constriñe al pobre obrero a trabajar a precio ruin. [...] El obrero pide salario que le dé modo de vestir y comer. El capitalista se lo niega.²⁰

Entonces, explica Martí, el obrero se rebela. Pero ya estas rebeliones han dejado de ser hechos aislados: las asociaciones obreras —dice— han sido infructuosas en Europa, y han resultado «desfiguradas por sus propios creadores», como consecuencia de haberse propuesto, «a la vez que remedios sociales justos, remedios políticos violentos e injustos». Sin embargo, sí son exitosas en los Estados Unidos, porque solo se han propuesto solucionar, «por modos pacíficos y legales», los males «visibles y remediables» de los hombres del trabajo.²¹

Ya hemos dicho que Martí había expresado su justo criterio de que «de Europa viene a este país la savia y el veneno».²²

En rigor, de «la savia» había ya por entonces hablado con encomio en muy diversas ocasiones: en casi todas sus crónicas del período, el tema había ocupado un lugar de sincero destaque.

Así ocurrió, por ejemplo, en relación con la muerte de «un italiano modesto, tenaz y honrado, que comenzó en un rinconcillo de la ciudad baja vendiendo pasteles y anunciando refrescos», y que innovó la cultura culinaria neoyorquina: Lorenzo Delmónico.²³ Y así había sido, también, con motivo de la muerte del profesor John William Drapper, que «nacido en Inglaterra y vivió en los Estados Unidos», y cuyas obras «están traducidas al francés, al italiano, al alemán, al polaco, y al ruso: ¡una apenas está traducida al castellano! —dice Martí—: “Los Conflictos entre la Ciencia y la Religión”».²⁵

Pero no solo había paralelamente rechazado y censurado «el veneno» ajeno que entraba con los inmigrantes europeos en los Estados Unidos —junto con odios también ajenos— desde otras latitudes y realidades. En realidad, Martí había despreciado y criticado, con igual fuerza —y este es el segundo de los puntos que considero fundamentales— el otro veneno: el que habían voluntariamente incorporado a sí mismos (y a su sociedad) aquellos que no tenían siquiera la excusa de ser necesitados y menesterosos, y adoptaban modos europeos de pensar y de ser que contribuían a desvirtuar las originales y auténticas realidades norteamericanas. Y lo condena a párrafo seguido, después de las descripciones y síntesis que ya he mencionado en relación con la crónica del 12 de marzo de 1882. Ya no se trata solamente, para él, de los viejos odios y los viejos rencores de que pueden ser portadores algunos grupos de inmigrantes, sino del «veneno» de la sumisión voluntaria de algunos grupos sociales estadounidenses a las costumbres y a las aspiraciones de las viejas sociedades europeas. Tanto las unas como las otras penetraban la realidad norteamericana a través de un segundo y no menos peligroso grupo de «portadores de realidades ajenas».

En más de una ocasión, muchos años más tarde, Martí se referirá a los Estados Unidos como «la América europea», y en más de una ocasión le censurará a la sociedad estadounidense el haber llegado a tener los vicios todos, y todos los odios, de las antiguas monarquías de Europa. Pero ahora, en la crónica a la que estoy haciendo referencia, ya está denunciando a aquellos que se han convertido en el vehículo de esa europeización que nada tiene que ver con el espíritu originario de los fundadores (ni con el espíritu del pueblo real) de los Estados Unidos.

Ha narrado en su correspondencia a *La Opinión Nacional* de Caracas (a sus muchos lectores venezolanos, y del resto de América Latina), y con verdadero arremetimiento e indignación, cómo existen

norteamericanos capaces de intentar honrar a un norteamericano traidor que —allá en los tiempos en que guerreaba contra Inglaterra George Washington—, se dejó comprar por el inglés, e hizo posible para la Inglaterra colonialista salir triunfante del asalto a una fortaleza a orillas del Hudson: nada menos que la de West Point. En los momentos de Martí, se había intentado construir —como en efecto se construyó— un monumento a aquel que logró que se consumara la traición. Y Martí describe, con perceptible apasionamiento, la situación creada en relación con el monumento, y en relación con el homenaje. Va allí —como siempre va—, a la raíz de los problemas:

es ahora moda de americanos de alma enferma, solicitar gracias y halagos de la metrópoli inglesa, porque hay frentes serviles, hechas para el yugo, cuyos dueños emplean la riqueza que heredaron de sus padres trabajadores en esconder que vienen de ellos, porque no tengan a mal los nobles de mano fina de Londres soberbia, sentar a su mesa a hijos de menestrales y labriegos. A veces tiene vientre de oro quien tiene testuz de can; es crimen avergonzarse de los que hicieron su patria colosal y libre [...], y besan la orla de las casacas señoriales de los que mantuvieron a su patria en hierros, a su riqueza en diques, a su decoro en cepo, a su razón en ignorancia ignominiosa.²⁵

De esas «frentes yugales» —continúa Martí— vino el pensamiento de erigir al traidor, a la margen del Hudson, un monumento que, efectivamente, fue erigido; y también, por la iniciativa de otros norteamericanos, destruido.

Pero, ¿quién que —al menos— haya leído el ensayo-programa «Nuestra América», no sería capaz de reconocer en estos trabajos martianos de casi diez años antes, los mismos objetivos de leal autoctonía, y la misma condena al sometimiento de los que también reniegan de su patria y de su origen, en la parte nuestra del continente? ¿Quién no vería, aun cuando lo lea por primera vez, que trata, en su crítica y su condena, de la misma sumisión, de la misma voluntaria entrega y ciega vocación por lo foráneo?

¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieren hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra ¿se fue a vivir con los ingleses, a vivir con los ingleses en los años en que los veía venir contra su propia tierra? ¡Estos «increíbles» del honor, que lo arrastran por el suelo extranjero, como los increíbles de la Revolución francesa, danzando y relamiéndose, arrastraban las erres!²⁶

Sin lugar a dudas, el magnífico pasaje de «Nuestra América» habla del mismo tipo de «almas enfermizas» de que habla su crónica en el diario venezolano.

Y en verdad son, para Martí, los mismos: los mismos portadores de realidades ajenas, aunque no hayan inmigrado desde otras tierras; los mismos portadores de la negación de lo auténtico americano —norteamericano, o suramericano—, aunque para los unos la negación

llegue de Inglaterra o de Alemania, y para los otros llegue de España, o de París, o de esos mismos Estados Unidos cuya autenticidad y autoctonía Martí también conoce, y también defiende.

No puede entenderse de otro modo que, hablando en alguna de sus crónicas del tan admirado por él Henry Ward Beecher, Martí marcara la diferencia entre la autenticidad del orador Beecher —quien «ve las cosas con ojo americano»— y la voluntaria europeización de otros. Y dice:

Oírlo es dar en la clave de este país extraño, que tiene de infantil y de maravilloso, y en igual grado lo repulsivo y lo atrayente. La palabra francesa de Chauncey Depew, la palabra universitaria de George Curté, la palabra llana del abogado Choate, la imperial palabra del elegante Conkling, revelan ya la influencia de las altas clases y literatura alta de los pueblos viejos en este nuevo país. La palabra descarnada, vigorosa, familiar, desenvuelta, pintoresca; la palabra brusca, sincera, cándida, llana; la palabra yanqui: esa es la de Henry Ward Beecher.²⁷

Hablando —en otra de las crónicas del período— del candidato neoyorquino Astor, «pobre de años, mas no de millones», destacaba que

es miembro, y aspira a ser representante, de esa singular aristocracia de la fortuna, que pretende, para tener pergaminos, hacer olvidar los únicos que la honran: sus modestos pañales. Los ricos de la primera generación recuerdan con cariño aquella época en que fueron mozos de tienda, cuidadores de caballos, cargadores de lana, mandaderillos miserables, criadores de vacas. Pero los ricos de la segunda generación [y estos son los que a Martí le ha tocado conocer y censurar], que montan galanamente en los caballos que llevaron de la brida sus padres, ven como blasón de indecoro en los neorricos aquello que fue para sus padres blasón de honra: la creación de sí. Un acaudalado que se está haciendo, es un ser bajo y desdeñable para un rico ya hecho. Y hay abismo hondísimo entre los poderosos por herencia, delgados, pálidos, y a modo de lengua flauta —porque es la usanza de la señoría inglesa— aderezados; y los poderosos del trabajo, saludables, castos, decisores, rollizos, y extremadamente limpios, con la antigua limpieza americana, sobria y sólida.²⁸

«Una aristocracia política ha nacido de esta aristocracia pecuniaria», dice, y, refiriéndose a uno de los candidatos en el proceso electoral que en esos momentos reporta, añade:

De estos es apoyado y a estos apoya Astor. [...] Es para él cosa de código que su familia, su millonaria familia, debe estar representada, como en los antiguos brazos del Estado en las antiguas Cortes, en el Congreso de la Unión. Y era este como un ensayo inoportuno del sistema aristocrático de Inglaterra, cuyos jóvenes nobles aprenden, como ineludible deber e inabandonable derecho, el arte de gobierno.²⁹

Pero no solo trasmite Martí los elementos que reprocha al devenir político de los Estados Unidos como sociedad y como país. Se ha lamentado con frecuencia de estos resultados históricos, que ya censuraba —como recordábamos antes— desde 1871, el año inicial de su primera deportación a España. Y si describe las navidades neoyorquinas, y menciona la Chanucka hebrea, no puede

dejar de mencionar el 11 de diciembre, y decir que «los hijos de los peregrinos tuvieron también su fiesta: mas ¡ay! que ya no son humildes, ni pisan las nieves del Cabo Cod con borceguíes de trabajadores, sino que se ajustan al pie rudo la bota marcial; y ven de un lado al Canadá, y del otro a México».³⁰

Y trata el cronista, en cada ocasión que las noticias lo permiten, de mostrar las soluciones autóctonas que pueden surgir desde el seno de la propia sociedad norteamericana, y también el modo de que los pueblos de nuestra América pueden aprender a evitar la copia acrítica que a unos y a otros Martí censura y reprocha.

Tal es el caso de sus comentarios con motivo de la salida a la luz de un nuevo libro del ya anciano George Bancroft. Para Bancroft

no hay acontecimiento aislado. La revolución que había de hacer libre a esta tierra empieza para él en la plegaria del primer puritano que hincó en tierra la rodilla. El ve desde la cima, por lo que abarca todo lo que pasa en el llano.³¹

Enfatiza con fuerza el cronista cubano cómo el anciano historiador, en su nueva obra,

cuenta cómo se elaboró la Constitución que hoy rige a este pueblo, y por qué vino a ser como es, y por qué no pudo ser mejor, y cómo llegó a ser necesaria, porque el país nuevo iba a menos con los pujos de independencia y soberanía de los trece primitivos Estados.³²

Buscar en esa historia de los Estados Unidos, de la manera que la ofrece Bancroft, es para Martí tener la oportunidad de aprender el modo en que se llega a las instituciones legítimas, originales y auténticas que para toda la América propugna.

El libro que ha de leer todo hombre americano, porque viendo por qué causas meramente locales y transitorias se han producido en la forma en que aquí existen determinadas instituciones, se aprende que no deben ser estas a ciegas imitadas, a menos que no se reproduzcan en el país en que se establezcan condiciones iguales a las que en este país las produjeron. Y conociendo los orígenes de esas instituciones deslumbrantes, podremos acercarnos a ellas, o apartarnos de ellas, o alterarlas en la acomodación a nuestros países, o no acomodarlas, conforme al grado de semejanza entre los elementos de nuestras tierras en la época en que elaboramos su Constitución, y los elementos que decidieron a esta tierra a hacerla como se hizo.

Por eso dura esta Constitución [de los Estados Unidos]: porque, inspirada en las doctrinas esenciales de la naturaleza humana, se ajustó a las condiciones especiales de existencia del país a que había de acomodarse, y surgió de ellas.³³

Al dar la noticia del nuevo texto de Derecho constitucional, Martí hace de esta crónica neoyorquina más que una lección de historia, una lección de política independiente para los pueblos de América Latina:

Una constitución es una ley viva y práctica que no puede construirse con elementos ideológicos. En ese libro combaten diversas necesidades, ideas y hechos. En ese libro se ve cómo los más puros legisladores hubieron de sacrificar una buena parte de su idea pura, para no perderla toda. [...] Se entra en la causa íntima y secreta de todas las instituciones

[norteamericanas]. Se queda en capacidad de juzgar, por lo puro o impuro del origen, lo respetable o irrespetable de ellas, y lo que pudiera tomarse, y lo que no debe tomarse.³⁴

Y concluye con lo que es casi una exigencia —una constante y permanente exigencia— hacia los hispanoamericanos que leen sus crónicas neoyorquinas en *La Opinión Nacional* de Caracas, o en los diarios que, en otros países, con insospechada frecuencia las reproducen: «Ese libro debiera ser la almohada de nuestros pensadores».

En esas crónicas, que corresponden a un breve período, se hallan varias de las claves fundamentales de los criterios de José Martí acerca del carácter —genuino o no— de una respuesta; de la condición de autenticidad de una solución política, social o cultural; de su aspiración a que no se asuman sin crítica o sin ajuste, o sin la imprescindible adaptación —si es que la realidad las permite, las requiere, las aconseja y las acepta—, las ideas, las luchas, los modos de vida o de ser, llegados de otras realidades.

En Nueva York —y muy posiblemente, solo en el Nueva York de su época— fue posible, y válido, el intento del cubano. Quizá porque allí encontró evidentes ratificaciones de criterios suyos muy tempranos; quizá porque allí, al buscar respuestas para su América, las buscaba y hallaba también para la otra: para la América que ya comenzaba a amenazar a la suya. O quizá porque supo desde entonces —digo yo— que «patria es humanidad», y pudo caracterizar sin rencor, y con palabras perdurables, a la ciudad que si bien le sirvió de centro y base para el inicio de una lucha que no sería posible analizar en este breve artículo, era también la sede donde radicaban —sobre todo— los intereses políticos y financieros que ya habían decidido lanzarse (y lo hacían) contra el archipiélago en que se incluía su patria chica natal, y contra su patria grande latinoamericana.

Pero es necesario señalar, además, que ese Nueva York era también *su* Nueva York, a pesar de que confesó alguna vez sentirse como viviendo en «una copa de veneno», y de que en aquella ciudad llegó a sentirse «como boxeado»:

Aquí hierven —dice Martí en una de sus crónicas— en junto con los modernos problemas humanos, los problemas concretos de América, y ambiciones que alarman y grandezas reales que deslumbran.³⁵

Fue así como José Martí vivió —y percibió, comprendió y plasmó en imágenes de futuro— a aquel Nueva York donde se asentó durante más de una década, sin detener por ello el infatigado camino de una vida que, todavía ahora, no está ni acabada ni cumplida.

Notas

1. En lo que respecta al dato estrictamente biográfico —y geográfico—, quizá no resulte sobrente recordar que José Martí conoció la ciudad de Nueva York en 1875, pocos días antes de cumplir 23 años de edad, y permaneció en ella, en esa ocasión, solamente doce días: del 14 al 26 de enero, en tránsito hacia México como deportado político de ya cuatro años de exilio en la metrópoli colonial. No regresaría a Nueva York sino a la vuelta de cinco años

más —en los últimos días de 1879, o en los iniciales de 1880—, tras haber residido, también como exiliado, en México y Guatemala; haber regresado a La Habana en una estancia que no alcanzaría a completar los trece meses, y haber sido nuevamente deportado a España en septiembre de 1879.

2. José Martí, *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 21, p. 15-16. En lo adelante esta edición será citada como *O. C.*

3. *Ibidem*.

4. *Ibid.*

5. José Martí, «La polémica económica.- A conflictos propios, soluciones propias.- La cuestión de los rebozos.- Cuestiones que encierra» (*Revista Universal*, México, 29 de septiembre de 1875), *O. C.*, t. 6, p. 335.

6. José Martí, «Carta a Manuel Mercado» [Nueva York, 3 de agosto de 1889], *O. C.*, t. 20, p. 147.

7. José Martí, «Nuestra América» (*El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891), *O. C.*, t. 6, p. 19.

8. José Martí, «México y los Estados Unidos» (*Revista Universal*, México, 27 de abril de 1876), *Obras completas. Edición crítica*, Centro de Estudios Martianos y Casa de las Américas, La Habana, 1985, t. II, p. 266.

9. Esas divisiones, desuniones y contraposiciones contribuyeron, por ejemplo, a hacer imposible la unidad y la coordinación entre los independentistas cubanos en 1879-80, lo que dio como resultado que solamente pudiera tener lugar un conjunto de alzamientos aislados que no llegaron a integrarse en un único esfuerzo insurreccional de todo el país, y que (quizá indebidamente) han pasado a nuestra historia con el nombre de Guerra Chiquita.

10. Y ya con esas ideas, hay constancia de que Martí llega a España, en su segunda deportación, en 1879. José Martí, *Cuaderno de apuntes* [Madrid, 1879], *O. C.*, t. 21, pp. 107-108.

11. José Martí, «*El Proletario* de Castillo Velasco.- El papel barato.- La utilidad del sistema prohibitivo» (*Revista Universal*, México, 12 de octubre de 1875), *O. C.*, t. 6, p. 346.

12. José Martí, «Reflexiones destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las Conferencias de mayo de 1878», *O. C.*, t. 7, p. 168.

13. José Martí, «Lectura en la reunión de emigrados cubanos, en Steck Hall, Nueva York, 24 de enero de 1880», *O. C.*, t. 4, p. 205.

14. José Martí, «Graves cuestiones. —Indiferencia culpable. —Agricultura, industria, comercio y minería. —Economía propia» (*Revista Universal*, México, 14 de agosto de 1875), *O. C.*, t. 6, p. 312.

15. *Ibid.*

16. Véase José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, Editorial Pliegos, Madrid, 1986. Véase también conferencia ofrecida en el Centro de Estudios Martianos en diciembre de 1991.

17. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 31 de marzo de 1882), *O. C.*, t. 9, pp. 277-278.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 322.

21. *Ibid.*, p. 323.

22. *Ibid.*

23. José Martí, «Noticias de los Estados Unidos» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 1º de octubre de 1881), *O. C.*, t. 9, p. 49.

24. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 21 de enero de 1882), *O. C.*, t. 9, p. 226.

25. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 31 de marzo de 1882), *O. C.*, t. 9, p. 279.

26. José Martí, «Nuestra América» (*El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891), *O. C.*, t. 6, p. 16.

27. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 15 de noviembre de 1881), *O. C.*, t. 9, pp. 99-100. Vale la pena destacar la utilización por Martí del vocablo «yanqui», como virtual sinónimo del concepto de «criollo», que en ocasiones utilizó también para referirse a los norteamericanos de la época de la guerra contra Inglaterra.

28. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 26 de noviembre de 1881), *O. C.*, t. 9, p. 108.

29. *Ibid.*

30. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 6 de enero de 1882), *O. C.*, t. 9, p. 205.

31. José Martí, «Carta de Nueva York» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 1882), *O. C.*, t. 9, p. 307.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, pp. 307-308.

35. José Martí, «Carta de los Estados Unidos» (*La Nación*, Buenos Aires, 13 de septiembre de 1882), *O. C.*, t. 9, pp. 326-327.

Por la ruta del deco

Luz Merino Acosta

Profesora. Universidad de La Habana.

Pilar Fernández Prieto

Investigadora. Museo Nacional de Cuba.

Moderno es una voz de cualificación temporal que suele enunciarse en presente y pasado, por lo cual se hace imprescindible contextualizarla. Desde una perspectiva historicista, lo nuevo se ha expresado de manera plural. Diversos modos de artísticidad han encauzado lo diferente, lo que se distancia de lo establecido y conforma nuevas orientaciones artísticas.

Una definición de lo moderno, por su alcance y amplitud, así como por su utilización en el conocimiento ordinario, artístico y científico, superaría los bordes de esta aproximación.

Como expresión de la diferencia, lo nuevo, en términos de la visualidad, aparece primero a nivel de la artísticidad y de la conciencia artística en el seno de la cultura erudita. Se va filtrando paulatinamente hasta estabilizarse en la conciencia estética cotidiana, cuando ya ha perdido el sentido novedoso y deviene norma. Como proceso, se desarrolla a través de determinados fenómenos casi siempre ligados a la cotidianidad. Los soportes gráficos, la publicidad, el entorno urbano serán algunos de los indicadores que permiten comprobar esta proyección.

En este artículo, nuestro propósito se dirige a explicar los vínculos comunicativos, las conexiones y contactos entre fenómenos modélicos que ocurren en los Estados Unidos y que tienen una resultante artística en Cuba, en

una coordenada cronotópica diagramada por la conciencia innovadora de lo moderno en el plano de la artísticidad.

Modernidad y *art deco* en la arquitectura

En la esfera de la cultura occidental se aprecia una dirección artística, de perfiles renovadores, aproximadamente entre 1925 y 1935. Subvertir los códigos establecidos o renovar los existentes en los diferentes campos de la producción artística fue el interés de los creadores, que se proponían ser modernos.

Cuarenta años más tarde, en una relectura de esta producción, la crítica acuña el término *art deco* para cualificar esta franja de la modernidad.

La Exposición Internacional de Artes Decorativas e Industriales que tuvo lugar en París (1925) logró nuevas perspectivas hacia producciones consideradas secundarias o marginales, como las artes decorativas y el diseño. En un primer momento, el nuevo discurso se expresó en las artes decorativas y artesanales con centro en París; posteriormente el estilo traslada su foco a la producción masiva —en algunas esferas— de las artes industriales y se expande con celeridad a los Estados Unidos. La hegemonía cultural de París y Londres cede al dinamismo

innovador de Nueva York, y la vanguardia productiva industrial se verá reflejada en los códigos expresivos del *deco*.

Enunciado en la década del 60, al calor de una muestra conmemorativa de la legendaria exposición parisina de 1925, que catalizó un proceso indagatorio sobre una amplia gama de producciones (constructiva, gráfica, publicitaria, decorativa, pictórica, escultórica, etc.) y que comenzó a ocupar sistemáticamente espacios en las publicaciones culturales,¹ el *art deco* no significó la aparición de un término más en el vocabulario especializado, sino la recuperación de un territorio artístico, hasta ese momento de límites movedizos, marginado por la historiografía tradicional por ocupar una ambigua zona entre el *eclecticismo* y el *estilo internacional*, entre el *art nouveau* y las vanguardias. También pretendió dar cobertura genérica a una suma de enunciados epocales: estilo *Channel*, *Poiret*, *rascacielos*, *vertical*, *jazz*, *New York, 1925*, que responden a las miradas enfáticas de la crítica europea y norteamericana. «Modernista» fue el término utilizado por la literatura crítica cubana para denotar este discurso; la voz *deco*, incorporada a través del texto de Bevis Hilier,² se extiende entre los especialistas hacia finales de la década de los 70.³

Si algo le otorgó singularidad al *deco* en el proceso artístico norteamericano, fue la existencia del rascacielos. Los analistas coinciden en que hacia 1925 los rascacielos en Europa eran solo proyectos, mientras que en América este multipisos de armazón de metal conformaba ya una determinada tradición constructiva. Símbolo de lo moderno, con un eficaz aprovechamiento espacial —en un determinado perímetro—, es portador de una solución vinculada a necesidades de orden práctico y de una respuesta al incremento de las actividades comerciales e industriales. La visualidad geométrica del rascacielos correspondiente a la forma escalonada que impuso la ley de planificación urbana de 1916, resultó coincidente con los aires de «geometrización» y cierto purismo abstracto que portaban los nuevos códigos.

El asalto a Cuba por la burguesía financiera yanqui coincide con la asimilación de los modelos culturales norteamericanos introducidos por el cine, las publicaciones periódicas, los modelos constructivos, los viajes, la música, la moda. Es una influencia abarcadora de todo el diseño de la época en su conjunto.⁴

Algunas publicaciones especializadas, el completamiento de estudios en universidades estadounidenses, y la conformación de los planes de la carrera de arquitectura a partir del modelo institucional norteamericano, devienen canales que interactúan —entre los profesionales cubanos— con los nuevos lineamientos.⁵

Si en años anteriores ya existían, en el lenguaje constructivo habanero, elementos tecnológicos procedentes de los Estados Unidos, a partir de entonces una serie de aportes técnicos será asimilada por arquitectos e ingenieros cubanos. Estas técnicas introducirán paulatinamente, más que un cambio de signo estilístico, una transformación en el equipamiento, en busca de un mayor confort; hecho que propone una

diferencia relacional con la arquitectura tradicional (el eclecticismo) y ofrece un campo para la reformulación del entorno ambiental establecido.

El edificio de la Cuban Telephone Company (1927), proyectado por el arquitecto Leonardo Morales, representa una temprana asimilación discursiva mediante la cual se intentó combinar lo moderno —entendido como funcional— y lo histórico —expresión de un trato constructivo de orden estilístico—; de ahí la opción del plateresco español como elemento ornamental. Mientras Morales⁶ sustantiva lo estilístico y asume el modelo moderno del rascacielos mediatizado por el estilo histórico, Luis de Soto⁷ considera que lo descollante de la propuesta de Morales es el volumen, las formas rectangulares y la disposición de las masas, que responden al concepto moderno del rascacielos y enfatizan la presencia del espíritu norteamericano frente a los elementos decorativos del plateresco español:

the mingling for the first time in Cuba of two apparently antagonistic factors; the principle of steel cage construction of the sky-crapes and the ornamental treatment according to the canon of the Plateresque style, which is perhaps the minutest in detail among all the historical style.⁸

[la mezcla, por primera vez en Cuba, de dos factores aparentemente antagónicos; el principio de la estructura de acero del rascacielos, y el tratamiento ornamental según el canon del estilo plateresco, quizás el más detallista entre todos los estilos históricos].

Sin el respaldo de una tradición crítico-constructiva cubana, De Soto supo entrever la aparente paradoja —de tradición y modernidad— en que se debatían los arquitectos del país y valorar el rascacielos como una respuesta inserta en el contexto urbano, el desarrollo poblacional e industrial y la relación de aquel con los experimentos y rutas de la arquitectura cubana.⁹

Nueva York será la ciudad *deco* por excelencia, ya que los arquitectos estaban abiertos a las influencias europeas y el nuevo discurso coincidió con un *boom* sin precedentes de los edificios de oficinas. La tipología del rascacielos de Chicago, madurada por Sullivan, es cuestionada en los años 30, al producirse el verticalismo infinito del Rockefeller Center o el Empire State. Será el rascacielos neoyorkino el que sirva de modelo, tanto en la escala volumétrica como en la espacialidad interior, al edificio Bacardí (1928-29), construido en La Habana por los arquitectos Esteban Rodríguez Castell y Rafael Fernández Ruenes y el ingeniero José Menéndez. Con esta obra se expresa el *deco* subvirtiendo el signo del entorno urbano. El edificio resalta por el cromatismo de la fachada, que le otorga una brillantez diferente, expresiva de la modernidad. Si bien existen valores tomados de Europa, la escala volumétrica —dividida en basamento, cuerpo central y torre— remeda el concepto de «torre» norteamericana. En el centro comercial de La Habana de entonces, el Bacardí se erige —en términos constructivos— contrapuesto al entorno ciudadano integrado por los grises del eclecticismo, enclave en el cual su tonalidad oro mostaza lo distingue dentro de una

orgánica concepción de diseño. A diferencia de la Compañía de Teléfonos, el Bacardí inaugura, sin muchas preocupaciones historicistas, un lenguaje de corte innovador, en sincronía con los edificios de oficina norteamericanos, y que de cierta manera lo convierte en símbolo del capital industrial cubano.¹⁰

Otra vertiente del *deco* procede del denominado *tropical deco*,¹¹ que se expresó en el particular discurso de hoteles, cinematógrafos y habitad de Miami Beach en los años 30. En la vivienda habanera se advierte una cierta asimilación del concepto de decoración por placas superpuestas, con motivos florales y geométricos. La Habana resulta un escenario favorecido por esta recurrencia ornamental repetitiva, tan en boga en Miami Beach. Pero si bien esta es otra vía del *deco*, no es menos cierto que se inserta en una tradición ampliamente extendida en la Isla, de estructuras y elementos seriados rastreables en la vivienda desde finales del siglo XIX.

Estructuras diferenciadas, también portadoras del *deco*, son los edificios multifamiliares enraizados en el tradicional esquema de un establecimiento comercial en la planta baja y vivienda en la alta, e integrados orgánicamente al tejido constructivo urbano. Volúmenes de fuerte visibilidad (edificio de la calle Belascoaín esquina a San José) definen y estructuran verticalmente la caja muraria; las placas y los elementos de cierre completan esta sencilla composición (edificio de Neptuno esquina a Lealtad) que coexisten con elementos de la tradición como persianas, rejas, vidrios de colores, ahora con diseños geométricos (Neptuno no. 563). Arquitectura estandarizada que conforma una tipología entretejida en las principales avenidas de la ciudad para la cual el *deco* aportó un nuevo vocabulario ornamental y de estructuración de volúmenes, combinando así la concepción tradicional, diferenciada en su regularidad y carácter repetitivo, pero a la vez tributaria de los ejemplos cultos habaneros.

La línea discursiva *deco* no solo envolvió la vivienda y los edificios de oficinas, sino también hospitales como el Infantil (actual «Pedro Borrás») o el Pabellón Romagosa de la Quinta de Dependientes, construcciones educativas (Facultad de Estomatología de la Universidad de La Habana), cines (Arenal, Moderno, Fausto, Lutgardita, América), templos (Iglesia de 25 y K, o la de Calzada del Cerro y Tulipán), panteones (Baró y Steinhert) y hoteles (Presidente, Nacional). Particularmente el cinematógrafo se constituyó en un difusor de la estética *deco*. Las escenografías y *sets* de los filmes norteamericanos resultaron una vía de apropiación visual del estilo y, posiblemente, una zona modeladora de los sistemas de gustos y preferencias.¹²

El *art deco* no constituyó uno de los grandes estilos históricos, pero en la latitud americana abrió rutas insospechadas. Por ello, con una mirada desprejuiciada y no marcada por el formalismo, lo consideramos como una franja de búsquedas de lo nuevo que otorga perfil, en América, a un discurso caracterizado por la creatividad. Exploró y se apropió de fuentes diversas; de ahí su

pluralidad e inclusivismo. Con el desenfado de una nueva sensibilidad, estructuró —con profesionalismo— un lenguaje marcado por la unidad de lo diverso y se constituyó en un punto de confluencia que aunó, incluso, ideales en conflicto.¹³

Social, Vogue, Vanity Fair

La gráfica será, junto con la arquitectura, otro de los espacios significativos del *deco*. De cierta manera, los Estados Unidos van a funcionar como un filtro respecto de los discursos europeos referidos a este campo, como una vía de reajuste y reformulación contextual que tiene entre sus motivaciones la publicidad. Además, por razones históricas, económicas y culturales, esa operación de asimilación tendrá una proyección sobre América Latina. No desestimamos ni descartamos las influencias más o menos directas de Europa, pero pensamos —al igual que Roberto Segre— que a pesar de las crónicas enviadas por Carpentier desde París, en las referencias al arte y la arquitectura de *Carteles*, *Social* y el *Suplemento Literario del Diario de la Marina*, predominaron las conexiones con los Estados Unidos.¹⁴

El lenguaje gráfico *deco* se caracterizó, en ese país, por un entrecruzamiento de elementos figurativos y abstractos: la presencia de componentes ópticos simples, la reducción y el control del ornamento, la utilización consecuente del espacio en blanco como una significativa zona de diseño, la sistemática presencia de la figura humana. Lo operativo da corporeidad a un discurso que intenta interpretar una realidad, más que su representación o descripción, con una actitud elegante y un sentido optimista que denota más deseos que realidades.¹⁵

Como ya hemos referido en otros textos,¹⁶ la revista *Social* (1916-1933), fundada por Conrado W. Massaguer, puede considerarse paradigma de esta nueva propuesta visual. La concepción de esta publicación toma como modelos las revistas norteamericanas *Vanity Fair* y *Vogue*. Esta interacción con los modelos estadounidenses se enmarca en el proceso dinámico entre la esfera publicitaria y la prensa. La publicidad opera como un elemento que tiene su impronta en la prensa periódica y se revierte en un modo particular de hacer prensa.

Social conjugó lo más novedoso y moderno de estos modelos con las inquietudes de jóvenes creadores, quienes contribuyen a proporcionarle un cauce cultural a esta publicación de proyección burguesa. En *Social* se advierte la persistencia del código *deco*. Reguladores del discurso en la publicación son: la simplificación de los elementos formales, la síntesis de las estructuras compositivas y el predominio del sistema figurativo dinámico, lo que se traduce en un lenguaje visual de fácil asimilación en la lectura de la prensa cotidiana.

Otro aspecto de las publicaciones periódicas —extensivo a otras áreas— es la relación entre la ilustración comercial y un nuevo concepto de imagen. Este vínculo se remonta —en los Estados Unidos— hasta mediados de la década del 20, cuando los comercios y

El art deco no significó la aparición de un término más en el vocabulario especializado, sino la recuperación de un territorio artístico, hasta ese momento de límites movedizos, marginado por la historiografía tradicional por ocupar una ambigua zona entre el eclecticismo y el estilo internacional, entre el art nouveau y las vanguardias.

vidrieras a la calle incorporaron nuevos modos de diseño y una fórmula para construir la imagen femenina. Uno de los ejemplos significativos es *Sak's Fifth Avenue*, famosa tienda neoyorkina que desde épocas tempranas desarrolló una cobertura promocional susceptible de ser hilvanada en las publicaciones de la época. El *set* publicitario de esta tienda revela algunas constantes: ilustración a página completa, el espacio concedido a la representación es mayor que el de los textos informativos, autonomía de la imagen, sugerencia más que denotación, e interés en una iconografía diferenciada del resto de los sistemas publicitarios. Tanto las revistas norteamericanas ya mencionadas como *Social*, serán conductoras de la simbología de una nueva imagen femenina, ya propuesta en *Sak's Fifth Avenue*.

La década del 20 constituye un contexto de fuertes transformaciones sociales, en el cual la mujer —insertada en determinadas búsquedas— logra una actuación y una dinámica participativa. Tales alteraciones serán incorporadas al sistema ilustrativo (el deporte, la vida laboral), mientras que el anuncio comercial se dirigirá a determinados sectores (secretarias, telefonistas), y las líneas de cosméticos y la moda a un público femenino más abarcador. La nueva dinámica exige un ropero más coherente con ella, y tanto *Vogue* como *Social* lo brindarán: «las mujeres se cortan el pelo a lo garzón, se pintan los labios en forma de corazoncito, se suben la saya por encima de la rodilla, usan pamelas y grandes collares».¹⁷

A lo largo de los números de *Social* se aprecian dos vías de expresión del anuncio comercial: la que traslada directamente el modelo facturado por empresas norteamericanas y la de los creadores cubanos. Estos últimos lograron soluciones novedosas donde se aprecia la organicidad entre texto y representación, la simplificación de la imagen y el cromatismo plano, que funcionan como elementos unificadores de los mensajes contenidos en la publicación.

Uno de los dilemas del *art deco* en su articulación con la publicidad es si, como lenguaje, se desvirtúa hacia lo comercial en detrimento de lo artístico. En la época resulta problemática la relación arte-comercio. Por una parte, los patrocinadores demandaban soluciones que aceleraran las ventas; por otra, los artistas deseaban crear, innovar, incorporar nuevos diseños y códigos al trabajo publicitario. Como factor de equilibrio entre ambos intereses se colocó el director artístico, figura crucial en la organización estructural del sistema publicitario. Con

un saber vinculado a la praxis y una intuición refinada, el director artístico intentó conformar las relaciones entre arte, publicidad, representación y público; unir los discursos del arte al anuncio comercial.¹⁸ La expresión artística constituye un atributo indispensable de todo mensaje ambiental, y este es uno de los valores que apuntó el *deco* a los campos en conflicto.

Las indagaciones realizadas hasta ahora apuntan a una fluida comunicación modélica entre las publicaciones norteamericanas y las revistas de variedades habaneras, no así en las denominadas revistas culturales. Sin embargo, resulta interesante descubrir que, al parecer, tal interconexión de los modelos se extendió también a esta otra tipología editorial.

Revista de Avance (1927-1930) no tuvo un director artístico declarado, como *Social*.¹⁹ Jorge Mañach asumía, en determinada medida, esa función al fragor contextual. Tampoco se caracterizó por un despliegue del anuncio comercial ni de la publicidad en general; por el contrario, los editores ejercieron cierto control sobre este campo. Pero sí concedieron amplios espacios a las ilustraciones de los jóvenes pintores, dibujantes y caricaturistas; sistema visual que se completa con viñetas y algunas ilustraciones puntuales —siempre tuvimos la impresión de que provenían de otras publicaciones— con el objetivo de realzar el perfil de modernidad de la revista.²⁰

Como se sabe, hubo creadores cubanos que tuvieron una destacada labor en la esfera publicitaria y en la ilustración, verificable en el volumen de anuncios y dibujos aparecidos en *Chic*, *Social*, *Bohemia* o *Carteles*. Algunos, como José Manuel Acosta, trabajaron o colaboraron en publicaciones norteamericanas como *Vanity Fair*, *Dance Magazine* y *Theater Dance*. Pero resulta casi imposible encontrar pintores de la década del 20 —particularmente creadores en pleno proceso de desarrollo, como es el caso de los pintores de la vanguardia— vinculados a la línea comercial. No obstante, y por razones al parecer de índole económica, Carlos Enríquez colaboró, durante su estancia en los Estados Unidos, como dibujante en la prensa plana y como ilustrador comercial para *Sak's Fifth Avenue*.²¹

Estado y arte público

Hay autores que proponen distinguir, en el ámbito del *deco*, una vertiente discursiva denominada *streamline*, término que se ha traducido como *deco aerodinámico* o

estilo aerodinámico. Esta definición se justifica por representar una nueva mirada, al otorgársele un matiz diferente de modernidad. Sin desvincularse totalmente del *deco*, enfatiza el componente purista y una de sus claves de lo moderno es cronotópica. Trasatlánticos, trenes, aviones y autos conforman un campo modelador de un discurso que asienta su operatoria en líneas paralelas, curvas, aspectos metálicos, formas redondeadas, ventanas circulares, barandillas cromadas, paredes blancas; repertorio que intenta simbolizar el progreso a través de una estética de la máquina. Esta respuesta visual lo hacía inmediatamente aceptable para el público, e incluso para los críticos inconformes con el *art deco*, quienes a veces lo reconocen como moderno y nada más.

Los Angeles y Miami Beach serán zonas en las cuales, con diferentes jerarquías y escalas, se expresaría este nuevo modo de ser modernos. El cine igualmente se hará eco de la nueva estética y se convertirá en un espacio de difusión.²²

La Habana expresará este paulatino cambio visualizador en una inversión de signo, de la vertical (rascacielos) a la horizontal (edificios de apartamentos): líneas de diseño apaisado que delimitan los volúmenes con una marcada utilización del blanco.²³

Si desde la década del 30 coincidían en los Estados Unidos el *deco* y el *estilo internacional*, en La Habana uno suele anteceder al otro; será el *streamline* la articulación con los códigos del *estilo internacional*, con lo cual se aprecia un tránsito coherente hacia este. Ello explica que algunos especialistas cubanos denominaran pre-racionalismo a lo que hoy se ha definido como *streamline*; otros lo incluían en el denominado *monumentalismo moderno*, enunciado de la historiografía artística cubana que solía dar cobertura a la dirección constructiva entre 1935 y 1945 aproximadamente.

El año 1935 no es una demarcación azarosa. Los estudiosos suelen otorgarle una connotación simbólica, ya que en esa fecha habían transcurrido diez años de la famosa Exposición de París (1925), se acercaba el fin de una era marcada por la Gran Depresión, y sobre la Exposición Internacional de Arte-Técnica de París (1937) latían los designios de una nueva guerra. Como consecuencia de los desajustes económicos, la problemática mundial se encamina en otra dirección, lo que determina un nuevo *set* de principios y un nuevo sentido de modernidad. Los años finales de la década del 30 cancelan una época e inauguran nuevos procesos. Alemania, Italia, la Unión Soviética y los Estados Unidos representan, con sus características particulares, los modelos que se erigen como alternativas que intentan solucionar la crisis social del desarrollo. Para ello, el Estado necesita recolocar su autoridad e incrementar su visibilidad como expresión de un discurso que tendrá en el arte público —desde casas de obreros hasta edificios de gobierno— su canal idóneo.

Expresión de esta intención será una tipología diferenciada en la cual el sentido de lo moderno se recalifica como respuesta de interés estatal. Diversos enunciados se proponen para denominar esta proyección:

gigantismo estatal o *era de los Estados gigantes*,²⁴ términos que conceden protagonismo al Estado y no al resultado arquitectónico; *deco* monumental,²⁵ que expresa la persistencia y coexistencia de este código en la resultante; *monumentalismo moderno*, vocablo de la historiografía cubana que centra su atención en las cualidades constructivas.

Con las diferencias propias de cada uno de los países que modelan esta propuesta de lo moderno, se comportan como reguladores la vuelta al orden monumental, la reiteración de las formas clásicas, la relación Estado-discurso constructivo, la proyección de conjuntos más que de ciudades y la reservación de un espacio para la plástica. Se trata de un fenómeno global, emanado de los países antes mencionados, que se recepciona tanto en Europa como en América Latina. No obstante, los Estados Unidos difieren en ciertos aspectos de sus similares europeos. Desde las estrategias del *New Deal* no solo se propusieron un replanteo de la economía, sino un signo constructivo que, sin apelar a la monumentalidad, conjugara un vocabulario de perfil clásico con tintes de modernidad, cuya visualización pudiera expresarse a través de la claridad formal y la precisión y nitidez de los volúmenes.

En Cuba, después de la caída del régimen de Gerardo Machado y el período denominado de «provisionalidad» —con las características posteriores al 4 de septiembre de 1933—, se asiste a una reestructuración institucional. El Estado comienza una política de reajustes y pretende desempeñar un papel más dinámico en la economía y la sociedad. Será el conjunto de la Plaza Finlay —consecuencia de la intencionalidad estatal— el que polarice esta etapa (1939-1944) como representación simbólica (plaza-hospital-asilo-escuelas-campamento militar) de esa pretensión. La propuesta de este conjunto coincide con la proyección urbana del gobierno de Gerardo Machado en el ansia de sobresalir a escala urbana, pero quiebra la tradición del centro de la ciudad. No será el eclecticismo el lenguaje discursivo —como en el Capitolio. Se han sucedido otros modos a escala internacional, aunque las matrices modélicas siguen, como tendencia, los lineamientos norteamericanos.²⁶

La concurrencia del *deco* y el *streamline* nutre la nueva estética del discurso estatal habanero. Dada la pluralidad de componentes integrativos, el *deco* será reajustado y moldeado. Se erige en negación del eclecticismo, pero a la vez compatibiliza con una concepción clásica que frena la incorporación del *estilo internacional*. La representación simbólica que se propone el Estado requiere un lenguaje de fácil lectura, que sea moderno, pero moderado.²⁷

No menos significativo es la designación de un espacio en la arquitectura para la pintura y la escultura. Topes de Collantes tenía en el vestíbulo un mural, realizado por Augusto Menocal, que consagraba el momento en que Fulgencio Batista señalaba el lugar donde habría de erigirse el futuro sanatorio.²⁸

Expresión de las nuevas estrategias es el distanciamiento del Estado de una producción artística elitista y la apropiación del muralismo, producción de

concepción masiva que propicia un contacto directo y abierto con el público. En los Estados Unidos, serán las estaciones de correos algunos de los espacios privilegiados para esta tipología pictórica que no se caracterizó por la renovación —a pesar de los contactos, conocimiento y experiencias con la escuela mexicana—, sino por propuestas y soluciones tradicionales, con un repertorio centrado en escenas históricas, paisajes industriales y la relación hombre-trabajo.

La iniciativa estatal cubana privilegió, para los espacios de proyectos, la producción pictórica de corte tradicional.²⁹ Cabría preguntarse si, mientras los modelos del muralismo mexicano dejaron su impronta en la obra pictórica de la vanguardia, el discurso académico asumió los modelos del *Work Project Art* del *New Deal*.³⁰ La literatura crítica cubana se ha pronunciado afirmativamente sobre los vínculos creadores de la vanguardia pictórica cubana y el modelo mexicano.³¹ Sobre el otro aspecto relacional no hay indicios en la crítica. Por nuestra parte, no podemos demostrar la existencia de una apropiación consciente por la producción académica; pero es posible suponer su conocimiento y señalar los puntos coincidentes. Es este un aspecto que no se debe desestimar, tanto porque las condiciones epocales bloquearon la comunicación con Europa como por la difusión, en los órganos de prensa, de las experiencias artísticas norteamericanas.

Nuevos motivos comenzarán a invadir el escenario plástico, especialmente el académico: la fábrica, el trabajo, el obrero.³² Esta línea de cierto aliento integrativo de las artes, que en esta etapa aún se expresa débilmente, constituye un referente obligado para los análisis sobre la interrelación artística de los años 50 en Cuba. La orientación del *gigantismo estatal*, *deco monumental* o *monumentalismo moderno* —con otros perfiles— se continúa en el conjunto de la Plaza Cívica (1938-1952). Monumentalidad y verticalidad signan la propuesta constructiva simbólica, cuyas matrices modélicas se desplazan de los Estados Unidos a Italia y Alemania, pero sin el refinamiento de esta última. Curiosamente, el eje central del conjunto (monumento a Martí) denota un nítido diseño *art deco*. Aunque asincrónico y un tanto evocador de proyectos internacionales precedentes como los del Faro de Colón (fines de la década del 20), es considerado por algunos especialistas «el principal monumento *deco* de La Habana».³³ Pero ya para esta época la interconexión constructiva y gráfica entre Cuba y los Estados Unidos tomará otros derroteros artísticos, que escapan de los objetivos del presente artículo.

Si bien el *deco* fue una tendencia fugaz y transitoria, tuvo diversidad de influencias a partir de la citada muestra de 1925, de acuerdo con las circunstancias histórico-culturales de cada zona o país. No se expresó de manera semejante en Londres o en París, ni siquiera en Nueva York o Miami. En Cuba, o más bien en La Habana, tiene una recepción particular a partir de las dos fuentes modélicas (Europa y los Estados Unidos) que contribuyeron a una transformación de la sensibilidad, y propiciaron una renovación que se reflejara en diversas

modalidades creativas. Si el eclecticismo forma parte de nuestra tradición constructiva, el *deco* se integra también a las búsquedas renovadoras de nuevas experiencias en las décadas del 20 y el 30. La historiografía tradicional no suele reconocer el *deco* en la medida en que este discurso no es conducente al *estilo internacional*, mirada que privilegia más el carácter antagónico que el coexistente entre el *deco* y aquel. No advierte que el *deco* operó como un canal-otro de la modernidad, toda vez que posibilitó tanto la renovación constructiva como la gráfica. Entre sus resultados está el haber difundido los códigos de la vanguardia a través de un lenguaje desenfadado, que contribuyó, por una asimilación de los modelos, a una transformación de la visualidad, tanto a nivel artístico como de la conciencia cotidiana.

Notas

1. En el transcurso de los años los 70 y 80 se publicaron en las revistas especializadas 135 artículos sobre el tema. Datos procesados del *Art Index*, Nueva York (1970-1994).
2. Bevis Hilier, *Art Deco*, Studio Vista, París, 1972.
3. Pilar Fernández y Lillian Yanes, *La arquitectura modernista en Cuba* [trabajo de curso], La Habana, 1968 [inédito]. Es posiblemente la primera aproximación particularizada al tema.
4. Véase Roberto Segre, Pilar Fernández y Luz Merino, «El *art deco* en La Habana: su dimensión ambiental», *Temas* (primera época), n. 9, La Habana, 1986.
5. Como texto indicativo, la *Revista del Colegio de Arquitectos* proporciona tanto el registro de difusión de los modelos constructivos norteamericanos (ensayos, artículos de divulgación, anuncios) y la densidad informativa, como los signos de recepción.
6. Leonardo Morales, «El nuevo edificio de la Cuban Telephone Co.», *El Arquitecto*, vol. II, La Habana, 1927.
7. Véase Luis de Soto y Sagarra, *Las principales corrientes de la arquitectura cubana* [tesis de maestría], Columbia University, Nueva York, 1929. [Inédita, en los fondos de la biblioteca de la mencionada universidad].
8. *Ibidem*.
9. Como nota interesante se debe acotar que, en el ámbito cultural de finales de la década del 20, la aproximación a uno de los ejes constructivos de lo moderno en Cuba la realiza un historiador del arte y no un arquitecto.
10. Igualmente heredero del nuevo discurso es el edificio López Serrano (1932); en este caso el bloque de apartamentos de quince plantas muestra un esquema planimétrico típicamente norteamericano.
11. Laura Cerwinsky propuso esta denominación para calificar la producción constructiva de los años 30 en Miami Beach, caracterizada por una readequación de los modelos del norte, que conjuga teatralidad, sentido romántico, líneas aerodinámicas y fantasía. Con una visión diferenciada de la «gran ciudad» y del «*deco* industrial», hace una propuesta «más temperamental y seductora». Véase Laura Cerwinsky, *Tropical Deco*, Rissoli, Nueva York, 1981.
12. Juan Ramón Ramírez, *La arquitectura en el cine. Hollywood, la Edad de Oro*, Alianza, Madrid, 1993.

13. *Art Deco and its Origins*, Hickscher Museum, Nueva York, 1974.
14. Véase Roberto Segre, *Havana deco: alquimia urbana de la primera modernidad*, Archivos de Arquitectura Antillana, Santo Domingo, 1966.
15. Patrick Kery, *Art Deco Geographic Style*, Abrams, Nueva York, 1986.
16. Véase Luz Merino, *La pintura y la ilustración: dos vías del arte moderno en Cuba*, Empresa de Educación Superior (EMPES), La Habana, 1990; «Nueva imagen en la cotidianidad», *Arte Cubano*, no. 1, La Habana, 1996; Roberto Segre, Pilar Fernández y Luz Merino, «El art deco en La Habana...», ob. cit.
17. Roberto Segre, Pilar Fernández y Luz Merino, ob. cit.
18. Michel Bogart, *Artists, Advertising and the Borders of Art*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.
19. Personaje clave en las publicaciones norteamericanas de nuevo corte, el director artístico tendrá en *Social* un lugar significativo. Alfredo T. Quilez sería uno de los primeros en ejercer esta profesión que apenas comenzaba a perfilarse en las ediciones habaneras.
20. Efectivamente, una de esas ilustraciones corresponde a un anuncio de *Sak's Fifth Avenue* aparecido en *Vanity Fair* (III/1928) y reproducido en *Revista de Avance* ese mismo año, no como anuncio sino solo la imagen. Justamente la propia concepción del anuncio —que le otorga una determinada autonomía a la imagen— posibilita la manipulación, el uso traslaticio, la recontextualización. De igual modo, algunas de las viñetas de cierre de *Revista de Avance* son las empleadas en *Vanity Fair* por esos años. Si bien a partir de las referencias de Carpentier y de los estudios posteriores, se había considerado a *Vanity Fair* solo como el modelo de *Social*, estos datos amplían el rol modelador de la edición norteamericana. Véase Alejo Carpentier, «Un ascenso de medio siglo», *Ensayos*, Letras Cubanas, La Habana, 1984.
21. Así lo expresa Alice Neel (*Patricia Hills*, Harry Abrams, Nueva York, 1983):
- una terrible rivalidad emergió entre Carlos y yo porque él necesitaba hacer dinero a toda costa, trabajos estúpidos para la prensa, en un nivel muy bajo, incluso algunos de esos dibujos eran elegantes muchachas —de la clase alta— cabalgando, para Sak's Fifth Avenue.
- La descripción coincide con una colaboración de Carlos Enríquez enviada a *Revista de Avance* en 1928, época de su estancia en los Estados Unidos. Más allá de la valoración de Neel, resulta interesante la atracción de Carlos Enríquez por los rascacielos y la mirada urbana, como lo testimonian otras colaboraciones del mismo año. En estas se advierte cierto *elan deco* —lo que no significa un intento clasificatorio— que deja sentado un ambiente, un clima de visualidad imperante en Nueva York por el cual el artista, por necesidad o conciencia, se sintió atraído.
22. *Born to Dance* y *Things to Come*, ambas de 1936, son ejemplos significativos. Véase Juan Ramón Ramírez, ob. cit.
23. Tal resultante visual sería popularizada en tiendas de consumo popular como *Sears*, así como en estaciones de gasolina y algunas entidades bancarias. El edificio América (1940) puede asumirse como paradigma de la confluencia del *deco* y el *streamline*, aunque ya por estos años este último signará con mayor énfasis la producción constructiva, como puede apreciarse en el edificio Solymar (San Lázaro y Soledad); el residencial Cantera (Infanta y Humboldt); el edificio Santeiro (G y 25); y que se entretrejió con el *deco* estandarizado, los restos del neocolonial y las primeras expresiones del *estilo internacional* (edificio CMQ, 23 y L). En 1928, el arquitecto Alberto Camacho se refirió a la casa de apartamentos sita en 23 y 21

(Vedado), proyectada por Martínez Inclán y destacó la horizontalidad, el balconaje corrido a uno y otro lado de la baranda que evocaba los barcos... Véase revista *Arquitectura y Artes Decorativas*, vol. 16, n. 1, La Habana, abril de 1932.

24. Paul Johnson, *What Modern Was. Design 1935-1965*, Harry and Abrams, Nueva York, 1991.

25. Roberto Segre, ob. cit.

26. De ahí la sincronía de las edificaciones de la Plaza Finlay con los edificios de línea oficial en los Estados Unidos (Memorial Lincoln en Washington) en el predominio de la horizontalidad con cierto aliento monumental, la utilización del pilar como regulador de la fachada, la confluencia de códigos tradicionales combinados con nitidez de formas y el abandono de la decoración ecléctica. Como excepción, dentro del conjunto, el Hospital Militar (1940), proyectado por el arquitecto José Pérez Benitoa, sigue los lineamientos italianos.

27. Podrían ubicarse en este discurso híbrido edificios como hospitales (Liga contra el Cáncer, 1942; Angel Arturo Aballí, 1944; Instituto de Cirugía Ortopédica, 1942-1944), centros escolares (Instituto de la Víbora, 1947) y el barrio obrero (Luyanó, 1947).

28. *Album histórico gráfico del cambio de poderes*, La Habana, 1940.

29. *Historia de la Medicina* (5 paneles de 3 x 3 m) en el Hospital Militar, *Maternidad* (panel de 3 m) en Maternidad Obrera.

30. El Congreso de los Estados Unidos creó el *WPA (Work Progress Administration)* en 1935; en 1939 se transformó en *Work Projects Administration*, organismo que sobrevivió hasta 1943. Posiblemente la mayor innovación del *WPA* fue el *Federal Project One (FPO)*, compuesto por agencias empleadoras de artistas, actores, músicos y escritores. El *Federal Art Project* patrocinó a pintores (como Jackson Pollock), escultores, fotógrafos, profesores de arte, etc. Todo este aparato arrojó como resultado 2 566 murales y 17 794 piezas de escultura decorativa en los edificios públicos y centros comunitarios. Véase Roger Biles, *A New Deal for the American People*, 1991. [Fotocopia en Biblioteca de Arte de la Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana].

31. Yolanda Wood, *Proyectos sociales de los artistas cubanos en los años treinta* [tesis de doctorado], La Habana, 1994 [inédita]. Además han abordado este aspecto Adelaida de Juan, Graziella Pogolotti y Luz Merino, entre otros.

32. Maternidad Obrera es un enunciado de la novedosa iconografía de esta temática. Aunque más tímida en la pintura que en la escultura (Relieve —friso— de fachada en el periódico *El País*) esta mirada coincide con el denominado *punto de vista social* del *WPA*. Uno de sus lineamientos jerarquizó las escenas urbanas, los paisajes industriales con énfasis en el hombre y el trabajo. Representan la problemática de la sociedad contemporánea y la necesidad de un nuevo orden social. Artistas de todas las posturas políticas pintaron, pero la mayoría de las discusiones teóricas sobre la necesidad y función de este tipo de arte provenían de la izquierda, especialmente antes de la unificadora influencia del Frente Popular (1935). La crítica desde la izquierda señalaba la ausencia de un propósito social común y no aprobaba la ausencia de una conciencia de clase en la mayoría de las pinturas. Véase *Federal Relief Administration and the Arts*, 198? [fotocopia en la Biblioteca de Arte de la Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana].

33. Roberto Segre, ob. cit.

¿Otros colonizadores? Enclaves norteamericanos en Cuba

José Vega Suñol

Profesor. Instituto Superior Pedagógico de Holguín.

A l igual que México y Puerto Rico, Cuba se encuentra en la primera frontera entre las culturas latinoamericana y anglosajona en este hemisferio. Los fundamentos geográficos e históricos que así lo testifican son inobjectables. Durante sesenta años, la Isla fue una neocolonia dependiente de los Estados Unidos, y desde el siglo XIX hasta la actualidad los referentes culturales norteamericanos no solo han circulado y circulan con natural familiaridad entre los cubanos, sino que han sido interiorizados y sumados al complejo sistema de comportamiento cultural del etnos cubano —desde la música y el vestuario hasta la arquitectura— y han constituido, desde entonces, una fuente cercana de apropiación e intercambio.

Por ello, desde nuestra perspectiva, resulta inexplicable la carencia de estudios sobre la huella norteamericana en la cultura cubana, asunto bastante ausente de las ciencias sociales en Cuba, salvo reflexiones eventuales carentes de sistematicidad. En las páginas que siguen, pretendo resumir los resultados de una indagación realizada en este campo, con conciencia de lo mucho que aún queda por hacer.¹

Por limitaciones de espacio, estoy obligado a compactar un volumen de información considerable —acompañado de un conjunto de razonamientos y datos—

con la finalidad de ofrecer una panorámica que, no por comprimida, deja de ser sustantiva para comprender algunas especificidades de los procesos etnoculturales cubano-norteamericanos. Aprovechando la oportunidad que me brinda *Temas*, he de referirme solo a dos cosas: intentar una caracterización de la inmigración norteamericana en Cuba y exponer los resultados de un trabajo de terreno, concluido a inicios de los años 90, sobre el impacto cultural de los enclaves norteamericanos en la región noreoriental de Cuba, a modo de ilustración sobre un tema que requiere continuidad y abordajes multidisciplinarios.

La inmigración norteamericana en Cuba

La presencia de inmigrantes norteamericanos en Cuba, en su mayoría asociados al comercio azucarero, se remonta a la segunda mitad del siglo XVIII. Este poblamiento tiende a crecer a lo largo del XIX, en la medida en que se fortalecen y diversifican los lazos económicos y los intereses de los Estados Unidos en y con la Isla.²

La franja costera Cárdenas-Matanzas-Habana-Mariel fue el área elegida como residencia preferencial por los inquilinos nortños, muchos de ellos propietarios de

La presencia norteamericana en Cuba adquiere una forma novedosa a través de los enclaves económicos establecidos en el territorio nacional, fomentados por el capital privado de ese país. Estos enclaves —organizados en forma de comunidades azucareras, mineras o agrícolas—, se expandieron en distintas direcciones, pero por diversos motivos se ubicaron, preferentemente, en la zona noreoriental de la isla.

haciendas y almacenes. Estos adquirieron propiedades en las cercanías de los principales puertos azucareros del occidente del país, situados frente a las costas norteamericanas.

Viajeros que estuvieron de visita en Cuba desde la primera mitad del siglo XIX hicieron referencia a esta inmigración, asentada, fundamentalmente, en la parte occidental de la isla.³

El Censo de 1841 es el primero en plasmar datos cuantitativos, al reportar la cifra de 668 ciudadanos norteamericanos establecidos en Cuba. Veinte años después, en 1861, el número había ascendido a 2 496, de ellos 2 335 en el Departamento Occidental y solo 161 en el Departamento Oriental. Hacia 1899 los residentes norteamericanos sumaban 6 444, de los cuales el 69,8% vivía en la capital.⁴

A partir de la primera década del siglo XX comienza a notarse un aumento del ya tradicional movimiento de pasajeros procedentes del vecino país. Entre 1902 y 1906 entraron a Cuba 96 185 norteamericanos y habían retornado 95 661 con una ganancia de 524;⁵ aunque los datos recogidos son contradictorios. Así, por ejemplo, se maneja la cifra de 13 000 en el año 1905, mientras que el Censo de 1907 informa 6 713. En 1930 *The Cuba Review* aseguraba que en la Isla había unos 17 000 estadounidenses, pero en el el Censo de 1931 se reportaban 7 195.⁶ De ello se infiere que el número real de ciudadanos de ese origen era superior al que fijaban los censos, en tanto existía una población flotante mucho mayor, no incluida como residente, que pudiera clasificarse como «migración golondrina», constituida por especialistas, técnicos y obreros calificados que permanecían en Cuba por cortos períodos de tiempo. Esta observación indica que las estadísticas se detienen a reportar los residentes permanentes y, en consecuencia, que el poblamiento norteamericano en Cuba fue en realidad superior al señalado por los datos.

En el período anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial se intensificó la corriente migratoria hacia Cuba. El *boom* azucarero atrajo a miles de extranjeros de diferente origen nacional. En 1917 los norteamericanos ocupaban el quinto puesto en el conjunto de los que entraron ese año. Entre 1908 y 1919 habían arribado a Cuba 33 407 norteamericanos en condición de inmigrantes, aunque el índice de retorno era bastante alto. En la etapa intercensal —1920-1931— esta inmigración había reducido su entrada a 9 211 y en 1931, en medio de la crisis que azotaba al

sistema capitalista, entraron solo 470. En 1943 eran apenas unos 3 800, con un leve incremento en el Censo de 1953 —que reportó 6 503, cifra inferior al Censo de 1907.

El ascenso de esta inmigración en las tres primeras décadas del siglo y su decadencia ulterior, obedece a causas históricas que conviene señalar:

1. Los períodos de ocupación militar (1898-1902 y 1906-1909) alentaron la inmigración norteamericana, en tanto la intervención ofrecía una cobertura favorable y un margen de seguridad y de facilidades a los intereses de los Estados Unidos en la Isla.
2. Una parte de estos inmigrantes de la primera década no descartaban la posibilidad de la anexión. Al menos los colonos radicados en Isla de Pinos (actual Isla de la Juventud) sostuvieron la esperanza de que no se ratificara el tratado Hay-Quesada (1904) para poder disponer de esa porción de tierra en litigio.
3. El sensible impulso que reciben las inversiones norteamericanas antes de 1930 —sobre todo en la industria azucarera—, requería un personal altamente capacitado que alentó la permanencia y estabilidad de microcolonias estadounidenses en las comunidades azucareras de las provincias orientales.
4. Las ventas de tierras, fáciles y baratas, en distintos puntos de la isla atrajeron a varios cientos de campesinos norteamericanos antes de 1910.
5. No obstante, la crisis económica de 1929-32 cortó el impulso de los primeros años y trajo consigo una contracción del capital norteamericano en la industria azucarera, lo que redujo su personal en Cuba y motivó el regreso de cientos de agricultores de esta nacionalidad a su país de origen.
6. El alto nivel de preparación técnica de los profesionales y obreros calificados cubanos, con capacidad para sustituir al personal especializado norteamericano, era ya un hecho consumado en los años 30.

En las primeras décadas del siglo XX tiene lugar un sostenido incremento de la inmigración norteamericana hacia las antiguas provincias de Oriente y Camagüey, pues en 1899 ambas contaban con el 16,8% del total en la Isla, en 1907 el 25,7% y llegaban al 29,4% en 1919, aunque la provincia de La Habana se mantuvo como principal centro de residencia de este poblamiento a nivel nacional, con el 58% en 1919 y el 72,1% en 1931.

Desde el principio, la inmigración norteamericana sobresale por su nivel económico. Los norteamericanos que venían a Cuba, señala Alfonso Dollero, «son toda gente válida y con algún capital para empezar a trabajar».⁷ Su vigor y prestigio como colonia extranjera estaban dados por el respaldo económico en que se apoyaba su gestión, dirigida a invertir sobre todo en la agricultura y la industria.

No obstante, al diseccionar el perfil ocupacional de esta inmigración, se evidencia el pronunciado desnivel socioeconómico de este grupo étnico en Cuba, que denota hondas diferencias culturales entre sus miembros. La coincidencia de oficios tales como mecánicos, jornaleros y campesinos junto a comerciantes, hacendados, ingenieros y ejecutivos empresariales, hace suponer una marcada diferenciación clasista. En los centrales azucareros norteamericanos no era difícil detectar distinciones sociales entre los miembros del colectivo laboral anglosajón, en dependencia del cargo y la ocupación, como reflejo del sistema jerárquico establecido.

Para tener una idea más precisa sobre el perfil laboral de los norteamericanos en Cuba, es menester referirse a la información censal disponible. En 1899 los tres oficios sobresalientes eran los de jornaleros, comerciantes y soldados; en 1907 ocupan los primeros puestos los agricultores, oficinistas y comerciantes; y en 1919 los agricultores, comerciantes y criados; estos últimos asociados al servicio doméstico de los ejecutivos empresariales, quienes traían consigo a su propio personal de servicios, no pocos de ellos de la raza negra (en 1919 el 15,2% de los norteamericanos asentados en Cuba eran negros).

En el conjunto general de los extranjeros que arribaron al país en la primera mitad del siglo xx, la inmigración norteamericana ocupa una posición destacada, tanto cuantitativa como cualitativamente, solo superada en número por la inmigración hispana, antillana y asiática.

Los enclaves económicos en la región nortoriental

La presencia norteamericana en Cuba adquiere una forma novedosa a través de los enclaves económicos establecidos en el territorio nacional, fomentados por el capital privado de ese país. Estos enclaves —organizados en forma de comunidades azucareras, mineras o agrícolas—, se expandieron en distintas direcciones, pero por diversos motivos se ubicaron, preferentemente, en la zona nortoriental de la isla, donde se concentró el núcleo básico de estas agrupaciones económico-comunitarias, sobre todo por las facilidades allí encontradas para adquirir grandes extensiones de tierra a precios irrisorios —y en no pocos casos fraudulentos— que facilitaron la consolidación de un sistema de asentamientos y de plantaciones latifundiarias.⁸

Estos enclaves fueron vectores de determinadas manifestaciones de la cultura norteamericana en Cuba, y

en ellos llegó incluso a implementarse un modelo de vida bastante similar al de los Estados Unidos. En estas comunidades tuvo lugar un contacto directo de información etnocultural cubano-norteamericano no verificable con la misma intensidad en otras partes de Cuba.

De esos enclaves, se destacan los azucareros, que se levantaron entre 1901 y 1921, con sus respectivos asentamientos humanos; entre ellos, por orden fundacional, se encuentran los siguientes:

- Central «Boston» (actual «Nicaragua»), fundado en 1901 en Banes, por la United Fruit Company (UFC).
- Central «Chaparra» («Jesús Menéndez»), en 1901, por la Cuban American Sugar Company (CASC).
- Central «Preston» («Guatemala»), en 1907, por la UFC en Nipe, Mayarí.
- Central «Delicias» («Antonio Guiteras»), inaugurado en 1911 en el antiguo municipio Puerto Padre, con capital de la CASC.
- Central «Manatí» («Argelia Libre») en 1912, creado en el antiguo municipio Las Tunas por la Manatí Sugar Co.
- Central «Cupey», fundado en 1915 cerca de la ciudad de Holguín, por la West Indies (descontinuado y demolido antes de 1959).
- Central «Marcané» («Loynaz Echavarría») levantado en 1917 por la Alto Cedro S.A.
- Central «Tánamo» («Frank País») construido en 1921, en Cayo Mambí, antiguo municipio de Sagua de Tánamo, obra de la Atlantic Fruit Co.⁹

Descuellan también tres asentamientos mineros: Felton (1909), creado con capital de la Spanish American Iron Co.; Nicaro (1943), construido por la Nicaro Nickel Co.; y Moa (1957-59) por la Frederick Snare Corporation y la Moa Bay Co.; todos en la actual provincia de Holguín. Estas unidades, encargadas de explotar el hierro y el níquel de la zona, estaban asociadas a los intereses de la industria bélica estadounidense, de la que eran prácticamente una extensión.

Se ha podido comprobar que ingenieros geólogos norteamericanos e ingleses realizaron investigaciones prospectivas en los años 30 del siglo xix en Holguín, las que fueron continuadas a principios de este siglo. Sus resultados revelaron la existencia de importantes yacimientos de estos minerales en el territorio.¹⁰

Tanto en los asentamientos azucareros como mineros, la compañía encargada del montaje industrial se responsabilizaba con la planificación y levantamiento de una comunidad, concebida para satisfacer las necesidades sociales más diversas. Contaban con un conjunto de edificaciones como viviendas, escuelas privadas y públicas, iglesias (protestante y/o católica), cine, hospital, telégrafo, hotel y obras viales. Tales comunidades, por tanto, poseían un equipamiento sociocultural mucho más completo que el de las poblaciones de la comarca.

Los norteamericanos integraban el grupo económico dominante, dirigían los principales eslabones de la

La contradicción mayor, dejada como herencia a los reverendos cubanos, era la de una iglesia dominada por un sustrato cultural anglosajón, sobre todo en la liturgia. Todavía hoy, muchos de los himnos y canciones que se escuchan en estos recintos tienen un origen inglés, irlandés, norteamericano o alemán, traducidos al español y acompañados de instrumentos tales como acordeones, panderetas y pianos.

producción —desde la administración hasta la jefatura de los departamentos— y formaban una pequeña colonia segregada del resto de la trama social por barreras naturales o artificiales.

Paralelamente, las principales bahías y puertos naturales quedaron bajo el dominio de la colonización empresarial norteamericana; esta se encargó de construir muelles, almacenes y otras edificaciones. Fueron habilitados para el comercio marítimo diez puertos y subpuertos,¹¹ entre los que se destaca Antilla, fundado por The Cuba Railroad Company en 1907, en la bahía de Nipe, y devenido principal puerto de la región nortoriental al desplazar a Gibara durante el auge azucarero de la Primera Guerra Mundial.

Merecen comentario aparte las colonias agrícolas integradas por colonos norteamericanos, fomentadas en varias provincias desde principios del siglo xx. Se articularon en pequeños poblados compuestos de miembros asociados entre sí por vínculos etnoeconómicos, lo que les permitió organizarse y subsistir como colonias extranjeras —al menos durante las tres primeras décadas del siglo.¹² En la región sobresalen las de Bartle (1902) y Omaja (1906), en la ruta del ferrocarril central, junto a otras en el norte de Camagüey como Gloria City y Ceballos. Precisamente, varios cientos de campesinos anglosajones fomentaron en Cuba las plantaciones de cítricos con fines comerciales, cultivo que se ha logrado consolidar en lugares como Isla de la Juventud.

Algunos de estos campesinos se separaron de su grupo étnico y adquirieron propiedades agrícolas en distintos puntos de las provincias orientales. Cerca de la ciudad de Holguín despuntó el agricultor estadounidense Thomas R. Towns, asentado en el Valle de Mayabe, quien se dedicó a los injertos de mangos, cítricos e incluso flores, y llegó a obtener nuevas variedades que aún hoy cultivan los campesinos del lugar.¹³

Una breve comparación del poblamiento norteamericano a escala territorial, provincial y nacional, a partir de la información censal de la época, permite tener una idea más precisa del lugar que ocupa la región frente al resto de la escala. En 1907 la zona norte de Oriente reportaba 492 norteamericanos para un 7,3% del total en Cuba y el 48,8% de la antigua provincia de Oriente;¹⁴ y hacia 1919 residían en la región 955 norteamericanos, para un 10% del total nacional y un 45,8% provincial. Sin embargo, en el Censo de 1931 el número descendió a 403,

los que representaba el 5,6% nacional y el 51,1% de la provincia. Ya para esta fecha, la declinación de este poblamiento se percibía en todos los niveles de la escala. Se comprueba, además, que el poblamiento norteamericano era relativamente inferior e incluso no comparable al volumen de inversiones de capital. Como supuesto hipotético, estamos ante una fuerte penetración económica sin un respaldo de inmigración masiva norteamericana, método propio de una estrategia neocolonial.

Procesos étnicos

Es necesario explicar la supuesta paradoja de que la nación que más influyó sobre Cuba en la primera mitad del siglo xx, cuyo capital monopolista se apoderó de las mejores tierras y recursos, impuso la intervención militar en dos ocasiones y amordazó a la república con un apéndice constitucional, no haya tenido, sin embargo, una resonancia directa en los procesos étnicos de la Isla. Tratemos de encontrar respuesta a esta incógnita.

El inmigrante norteamericano venía, en alguna medida, contaminado por la filosofía cultural del «destino manifiesto», la supuesta superioridad civilizatoria del pueblo anglosajón. Es lógico suponer que la conducta seguida por estos en Cuba, en el sentido de no mezclarse con los naturales del país, se corresponda con esta doctrina, bastante interiorizada por entonces en diversos sectores sociales de los Estados Unidos.

No es posible sostener la idea de un rechazo del cubano a asimilar este grupo étnico. Ser ciudadano norteamericano en Cuba encerraba ciertas prerrogativas y beneficios. En sentido general, este siempre fue bien recibido debido a su nivel económico y cultural.

La cohesión por géneros que muestra este poblamiento le sirvió para conservar su identidad étnica, a la vez que facilitó la práctica de relaciones matrimoniales endogámicas —o sea, de carácter intragrupal—, lo que acentúa el desinterés por la asimilación.

La norteamericana presenta notables diferencias respecto de otras migraciones llegadas a Cuba. Una de ellas se percibe en la composición por sexos. Históricamente, los norteamericanos muestran un balance equilibrado entre hombres y mujeres, lo que no es tan evidente en los demás grupos migratorios. El promedio histórico del balance sexual de los estadounidenses en

Cuba, desde 1841 hasta 1970, es de un 55,9% de varones frente a un 44,1% de hembras.¹⁵ Tal compensación refleja, ante todo, que se trata de una inmigración familiar. Este rasgo determinó que el norteamericano sintiera menos necesidad que otros extranjeros de mantener un intercambio exogámico con el etnos cubano. Lo que era perentorio para miles de inmigrantes masculinos hispanos, jamaicanos, haitianos o chinos era un asunto ya resuelto para el norteamericano.

El bajo índice del poblamiento norteamericano respecto del total de la población cubana es también una variable importante para explicar el bajo nivel de integración etnogenética cubano-norteamericano a través de las relaciones matrimoniales. Las cifras que siguen lo comprueban: en 1899 los norteamericanos representaban el 0,46% frente a los nacidos en la Isla, en 1919 eran el 0,37%, en 1943 el 0,08% y en 1970 el 0,01%. Indiscutiblemente, esta desproporción reduce el impacto del poblamiento norteamericano en el etnos cubano.

Para lograr ajustarse a un contexto diferente al suyo, en patrones culturales y lingüísticos, el norteamericano apeló a la reproducción íntegra de su modo de vida, a diferencia de otros que se vieron compelidos a modificar sus hábitos y costumbres culturales. De esta forma, apoyado también por la cercanía a su territorio, pudo traer consigo su acervo: habitat, alimentación, vestuario, religión, lengua, educación, fiestas, deportes y otras pertenencias de su haber étnico.

En el territorio objeto de estudio no hay evidencias notables de una descendencia étnica norteamericana. El trabajo de campo así lo reportó: pese a que en el área hubo más de una docena de asentamientos, prácticamente no quedaron descendientes. La memoria colectiva de estas comunidades conserva alguna información acerca de escasos matrimonios mixtos cubano-norteamericanos.¹⁶ Se infiere que en el resto del país suceda algo similar. El deterioro de las relaciones entre los dos países a partir de 1959 cortó el flujo de inmigrantes norteamericanos en Cuba y generó un movimiento de retorno de la mayoría y sus descendientes, algunos de los cuales habían nacido en la Isla. Entre 1953 y 1970 en el territorio nacional el poblamiento norteamericano había disminuido en un 74,15%.

El impacto cultural: arquitectura, religión y educación

Para aproximarnos al conocimiento de los efectos culturales derivados del sistema de enclaves en la región, he seleccionado, intencionalmente, tres referentes importantes, consustanciales a todo estudio etnocultural —arquitectura, religión y educación— con el fin de someterlos a un examen sumario.

En la esfera urbanística y arquitectónica las comunidades mencionadas quedaron regimentadas por las codificaciones propias de los asentamientos y pequeñas poblaciones estadounidenses. La arquitectura civil y doméstica de ese origen llegó a predominar en una

parte del territorio. Aun en la actualidad se conservan allí los mejores conjuntos arquitectónicos en madera y ladrillo de la primera mitad del siglo xx en Cuba.

Fueron precisamente las empresas estadounidenses las encargadas de introducir el primer sistema estandarizado de fabricación de viviendas de madera en las nuevas poblaciones, urbanizadas a partir de patrones seriados tipo *balloon frame*. Desde entonces, el espectro arquitectónico regional se caracteriza por la duplicidad. Centros urbanos como Holguín, Gibara, Las Tunas o Puerto Padre se ajustan a las normativas del eclecticismo, a la vez que se muestran poco receptivos en cuanto a asimilar esquemas constructivos norteamericanos; simultáneamente, emerge más de una docena de poblaciones que deben su existencia al capital extranjero, en las que predomina el *bungalow* proyectado hacia el entorno ambiental con una simbología propia.

Las viviendas de las familias norteamericanas estaban diseñadas para atenuar las preocupaciones derivadas de su responsabilidad económica y social. La confortabilidad del habitat debía aliviar la rudeza del clima húmedo y caluroso, no exento de plagas y enfermedades; y conservar el nivel de vida, las tradiciones y hábitos culturales de la clase media de su país, para enfrentar mejor las tensiones y desgarramientos que entrañaba su reacomodo en el medio insular caribeño. Eran construcciones espaciosas, monumentales, de madera machihembrada y montadas sobre pilotes. En los años 30, las edificaciones de madera cedían ante el ladrillo, la placa o la teja francesa, entre otras innovaciones, pues este movimiento constructivo se mantuvo durante décadas.¹⁷

El habitat de los empleados nacionales de alto rango se asemeja al concebido para el personal norteamericano, de manera que la vivienda cumple también el cometido de acercar a ambos sectores, compenetrados en la cúpula directiva de estos enclaves.

Las cuarterías urbanas y los barracones rurales quedaban destinados a los inmigrantes ocasionales y braceros, casi todos antillanos, aunque abundaban los chinos, españoles y cubanos.

La arquitectura doméstica desempeñó un papel significativo en la organización funcional de estas comunidades. En ellas prevalecía un rígido segregacionismo, al implantarse un tipo de ordenamiento urbano con caracteres separatistas. Todavía hoy se perciben reminiscencias y atavismos en la conducta individual y colectiva de los conjuntos humanos que vivieron esa experiencia, lo que puede evaluarse como una de las secuelas culturales más negativas, en ciertos casos no totalmente superadas.¹⁸

La vivienda desempeñó también un papel coercitivo y de control demográfico; esto último, específicamente, en los asentamientos de la UFC. Las empresas eran propietarias exclusivas de los inmuebles, de modo que no existía un sentido de pertenencia y su valor de uso quedaba condicionado a un contrato entre el trabajador y la entidad. Esta le garantizaba vivienda, agua y luz eléctrica a un precio módico, en tanto permaneciera como obrero o técnico calificado en dicha empresa. En caso de

defunción, pérdida del empleo o expulsión del trabajador por indisciplina laboral o cualquier otro acto de naturaleza social, sindical o política no conveniente a los intereses de la compañía, se perdía el derecho al inmueble. Es obvio que el control sobre el habitat ejercía una presión reguladora de la actividad productiva al influir coercitivamente sobre aquellos que se propusieran desajustar el orden social; y simultáneamente, aseguraba la estabilidad laboral del trabajador, tan conveniente a los efectos de su productividad.

El núcleo urbano más representativo del área en cuanto a la asimilación de trasposos arquitectónicos cubano-norteamericanos, fue la ciudad de Banes. Al no destacarse como una plaza de la arquitectura colonial, no llegó a formarse un aprendizaje constructivo de las edificaciones de mampostería. Desde el principio, la arquitectura banense fue tributaria de la madera, el zinc y demás materiales de la tradición vernácula. El incendio que destruyó el poblado en 1896 determinó que Banes renaciera arquitectónicamente a principios del siglo xx en el momento que la UFC iniciaba sus operaciones en la región. Así, la arquitectura del poblado recibió de hecho el legado material de esta transnacional, que se posesionó de una amplia sección de tierra colindante al pueblo y levantó allí un centro administrativo, comercial y residencial: el barrio americano de la Banes Division. A partir de entonces, Banes quedó fraccionado en dos partes: de un lado, el poblado tradicional y, del otro, el asentamiento empresarial.

Las tipologías arquitectónicas del barrio norteamericano se convirtieron en fuente de inspiración de la clase media banense. Esta se encargó de solicitar a constructores y arquitectos planos similares a fin de materializar una de sus aspiraciones máximas como reproductora de los atributos culturales del barrio de la compañía. El sector pudiente de la ciudad — comerciantes, hacendados y profesionales— era el único con posibilidades de apropiarse del legado material de esta cultura, posición congruente con la actitud de una parte de la burguesía y la clase media cubana, que tendían a alejarse de sus raíces culturales y a adquirir el modo de vida norteamericano.

Mientras, en los barrios populares la incorporación de los esquemas constructivos de la UFC tiene un sentido más creativo y original, al converger las tradición hispana y cubana con el nuevo referente. De este la arquitectura popular banense asimiló solo determinados principios y rasgos estilísticos sin apartarse de la tradición vernácula.¹⁹

En los trasposos, el puente comunicante lo establecen los maestros de obra y carpinteros cubanos. Al concluir un contrato o terminada la jornada laboral, estos constructores cubanos de la UFC se dedicaban a levantar viviendas en el lado cubano del pueblo; de ese modo se transferían los modelos constructivos de la parte norteamericana a la cubana, aunque siempre surgía la necesidad de introducir cambios que modificaban la planta, bajaban un puntal, simplificaban la fachada o reducían la escala constructiva, siempre en dependencia de las posibilidades materiales de los solicitantes.

Este contacto a lo largo de casi seis décadas, permitió acumular una rica experiencia en la edificación de viviendas que marcó de forma indeleble la arquitectura de Banes. El empleo de elementos arquitectónicos de origen norteamericano en la vivienda cubana encontró en esta ciudad el marco apropiado para transculturarse, pues en otras partes del territorio nororiental, e incluso de Cuba, no llegaron a crearse las condiciones para una transferencia de esta naturaleza.

La impronta dejada en el acervo cultural de la región por la arquitectura de las compañías norteamericanas es parte inseparable de la misma. Su vigencia es la comprobación de las consecuencias culturales derivadas de este contacto.

Por otro lado, vale prestar atención a los vínculos entre las compañías norteamericanas y las religiones, principalmente el protestantismo. Las denominaciones evangélicas que, procedentes de los Estados Unidos, comenzaron a penetrar en Cuba a raíz de la primera intervención, encontraron un aliado estratégico en el nordeste de la isla: el capital norteamericano. Sobre este particular abundan los ejemplos. Es ilustrativo referirse al apoyo brindado por la UFC a la actividad religiosa en la zona Banes-Nipe. La entrada de la iglesia «Los Amigos» (cuáqueros) de la Junta de Richmond, por el puerto de Gibara en 1900, obedece a una coordinación previa con la transnacional bostoniana.²⁰ Una década después, la obra cuáquera en la región contaba con templos en Banes, Gibara, Puerto Padre y Holguín, únicos lugares de Cuba donde existe esta denominación del cristianismo reformado.

El apoyo no se limitaba a los cuáqueros. En 1915 llegó a Banes el reverendo G. Henderson, de la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica. Luego de entrevistarse con el directivo de la plantación, obtuvo el permiso para construir una iglesia en un terreno ofrecido por la empresa en la barriada de la Güira, lugar donde empezaba a concentrarse la colonia antillana de habla inglesa, integrada en su mayor parte por jamaicanos. La iglesia se inauguró el 20 de agosto de 1916 con la ayuda financiera de la UFC. El pastor Henderson retornó satisfecho a Jamaica.²¹

En la década del 30, la «Yunai» ofreció su respaldo al Ejército de Salvación, también procedente de los Estados Unidos.²² Esta iglesia todavía permanece en Banes —con una membresía minoritaria, pero activa—, al igual que la iglesia Monte Sinaí, pentecostal, cuyos miembros actuales, en su mayoría antillanos anglófonos o descendientes de estos, practican el culto en idioma inglés.

La UFC construyó cuatro edificios religiosos en los bateyes de sus dos ingenios, el «Preston» y el «Boston», cada uno de los cuales contó a partir de entonces con una iglesia católica y otra protestante (metodista).

Como novedad, algunas de las instituciones protestantes que se establecieron en esta área de Cuba, ubicadas dentro del radio de influencia de los enclaves norteamericanos, adquirieron un contenido étnico, dada la concurrencia multinacional presente en el tejido social de estos asentamientos. En Preston, la iglesia metodista

Los enclaves norteamericanos en el nordeste de la isla no solo accionaron como difusores de la penetración económica de los Estados Unidos en Cuba, sino también como agentes culturales, al desatar otros procesos de influencia en la cultura material y espiritual del área.

prestaba servicios a tres congregaciones etnoculturales diferentes: cubanos, norteamericanos y antillanos de las islas británicas, por lo que el culto estaba dividido en sesiones independientes el mismo día; para los primeros en español y para los otros en inglés, con tres pastores, uno para cada congregación.²³

Prácticamente no quedó ninguna compañía norteamericana sin realizar inversiones de capital en la cultura religiosa, en tanto la religiosidad organizada e institucionalizada contribuía al ordenamiento y al control social al actuar sobre los sujetos en el plano ético-moral.

La construcción de iglesias se impuso como patrón normativo de esa estructura sociocultural. La Chaparra Sugar Co. financió dos edificios católicos en los bateyes de Chaparra y Delicias. Algo similar hizo la Nicaro Nickel Co., al dotar al asentamiento urbano de Nicaro de dos iglesias, una católica y otra protestante.²⁴

Bajo estas condiciones, tan ventajosas para el trabajo evangélico, se desarrolló una amplia operación misionera protagonizada por metodistas, cuáqueros, bautistas, adventistas, etc., quienes convirtieron el área nortoriental en uno de los territorios más activos del protestantismo en Cuba e introdujeron cambios en el espectro religioso, con la incorporación de una variante del cristianismo hasta entonces no practicada entre los cubanos de la Isla.²⁵

En el caso del protestantismo, durante los primeros años prevaleció una iglesia misionada desde los Estados Unidos y basada en el trabajo de pastores norteamericanos, algunos con cierto dominio de la lengua española, aprendida generalmente durante el servicio pastoral en algún país latinoamericano. Pero, paralelamente, se inició una labor de captación de cubanos, elegidos entre los miembros más aptos en lo social y lo cultural, para formarse como pastores en los seminarios norteamericanos, lo que les permitió entrar en contacto directo con esa cultura, dominar el idioma y conocer el funcionamiento estructural de las iglesias estadounidenses. El resultado fue la subordinación del evangelismo cubano a la iglesia norteamericana. El proceso preparatorio de los dirigentes religiosos internos incluía también el desarrollo de conferencias, cursos y seminarios en Cuba, de modo que el misionerismo extranjero fuera cediendo ante el creciente número de pastores nativos, formados para sustituirlos, y consolidar de esa forma el trabajo pastoral a partir de líderes religiosos cubanos, aunque esta práctica no se manifestaba de manera uniforme, ya que variaba de una iglesia a otra.

La contradicción mayor, dejada como herencia a los reverendos cubanos, era la de una iglesia dominada por

un sustrato cultural anglosajón, sobre todo en la liturgia. Todavía hoy, muchos de los himnos y canciones que se escuchan en estos recintos tienen un origen inglés, irlandés, norteamericano o alemán, traducidos al español y acompañados de instrumentos tales como acordeones, panderetas y pianos, según se pudo comprobar en el trabajo de campo.

Esta liturgia impuesta y solo parcialmente asimilada, ha obstaculizado la lógica intervencional entre fe religiosa y cultura nacional, así como ha limitado una apropiación más legítima de las tradiciones culturales nacionales al servicio de una iglesia que busca legitimarse como parte integrante de la identidad nacional. Aunque el culto ha entrado en una fase de ruptura con la liturgia anglosajona, falta un largo trecho por vencer para que la cultura cubana logre insertarse y ocupar el espacio que le corresponde en el seno de las iglesias evangélicas.²⁶

En educación, la fundación de distintas instituciones educacionales norteamericanas en la zona, auspiciadas por iglesias protestantes y compañías azucareras y mineras, iba dirigida a la preparación y formación de los futuros técnicos y empleados cubanos de estas corporaciones. El porvenir empresarial de esas entidades necesitaba de mano de obra calificada.

Una de las más importantes obras educativas llevadas a cabo por una iglesia protestante en el área analizada corresponde a los cuáqueros. El primero de los colegios, «Los Amigos», se fundó en la ciudad de Holguín en 1902; en 1906, con la ayuda financiera de la UFC, se inauguraron dos aulas en Banes, añadidas al edificio religioso ya existente. La presencia en los registros de nombres tales como Hillary, Marsh, Fields, Grenslade y Nash, indican que las familias norteamericanas establecidas en Banes hicieron uso de las clases especiales impartidas en idioma inglés para sus hijos. Pero el trabajo educativo que se propusieron los cuáqueros tenía un alcance mayor, una vez que su objetivo era llegar a los estratos medios de la sociedad, otorgándoles becas y brindándoles facilidades a los hijos de los técnicos y empleados de la plantación, con quienes se había entrado en contacto a través del trabajo social y religioso. Con el paso de los años, «Los Amigos» extendieron su influencia más allá de Holguín y Banes al fundarse instituciones en Gibara, Velasco, Puerto Padre y Las Tunas. Los colegios de Holguín y Banes devienen institutos de primera y segunda enseñanzas. A ellos asistían los hijos de las familias más desahogadas de las respectivas ciudades. Recibían una preparación bastante completa para la época. Estas escuelas surtieron buen efecto en el mercado laboral: un

Los cambios culturales inducidos estaban en función de la estabilidad, el control social y la dominación, y no al servicio del mejoramiento de las condiciones culturales y de vida de la región. Estos cambios tuvieron un alcance restringido, pues sus beneficios no salieron de los estrechos marcos de los asentamientos.

alto número de sus graduados llegaron a ocupar posiciones importantes en empresas mercantiles e industriales, no pocas norteamericanas. El dominio del idioma inglés de algunos de sus egresados, facilitaba su rápida inserción laboral. De esta forma, dichas escuelas contribuyeron a la modernización capitalista del área nortoriental.²⁷

El tutelaje norteamericano de los primeros años cedió para dar paso a una administración docente formada por pedagogos cubanos. En 1929, el colegio «Los Amigos» de Holguín tuvo su primer director cubano.²⁸ A través de estas escuelas, los cuáqueros introdujeron varios deportes como el baloncesto y el voleibol. En Holguín y Banes se formaron los primeros equipos masculinos y femeninos que competían con otros centros. También se practicaba beisbol, tenis, atletismo y otros deportes.

La estrategia educativa de estas instituciones, inspirada en una orientación pragmática, buscaba el desarrollo integral de los alumnos y su preparación para múltiples actividades y tareas, con el respaldo de planes de estudio que desbordaban el alcance y las exigencias de las escuelas públicas.

Las contribuciones recibidas de la Junta Cuáquera de Richmond y las erogaciones procedentes del presupuesto de la clase media, junto al prestigio alcanzado por la calidad e integralidad de su formación académica y extraescolar, situaron a estas escuelas en una posición privilegiada hasta el grado de ser catalogadas como «escuelas modelo» y paradigmas educativos en la región.²⁹

Ocupan un lugar sobresaliente las escuelas privadas de enseñanza primaria en los bateyes azucareros de las compañías norteamericanas, bajo el auspicio de las respectivas empresas. Estas escuelas eran de dos tipos: para los niños norteamericanos residentes en la comunidad y para los hijos de los empleados y técnicos calificados cubanos.

En el caso de las primeras, estaban desconectadas de la red de escuelas cubanas, ya que seguían los programas de la escuela primaria de los Estados Unidos, y eran atendidas por pedagogos estadounidenses encargados de mantener una educación estrictamente norteamericana, en idioma inglés. Se trataba de escuelas que conservaban la etnicidad y cultura del grupo en cuestión.³⁰ Por su parte, los hijos de los empleados cubanos asistían a las escuelas privadas de las compañías azucareras o mineras, preparadas con los mejores recursos para el ejercicio educacional. En 1912 se inauguró en el batey del central «Delicias» la escuela «Ines S. Brooks» y en 1924 se fundó otra en Chaparra que contaba con escenario y gimnasio.

Similares a estas se crearon escuelas en todas las comunidades azucareras y mineras del territorio. Como excepción, en el batey del central «Tánamo», la única escuela pagada por la Atlantic Fruit Co. brindaba sus servicios tanto a niños norteamericanos como a cubanos, con maestras norteamericanas que impartían clases en idioma inglés para ambos tipos de alumnado y seguían los programas y planes de estudio norteamericanos. La escuela se fundó en 1920 y se mantuvo con estas características por espacio de unos quince años. Se enseñaba Historia y Geografía de los Estados Unidos, y no de Cuba. En tales circunstancias, se materializó un proceso de aculturación de los alumnos cubanos, quienes recibían las materias de estudio en un idioma extranjero, a la vez que quedaban marginados de su propia lengua y cultura en el marco del recinto educacional.³⁰

Entre las vías utilizadas para adiestrar y formar una capa de técnicos y profesionales de alto nivel, capaces de mantener la eficiencia de estos enclaves económicos, se encontraba el otorgamiento de becas y otras facilidades para realizar estudios superiores e incluso ir a especializarse a los Estados Unidos. Una parte de los ingenieros civiles y de transporte, geólogos y químicos cubanos se formaron en universidades e institutos tecnológicos de ese país.³¹

Conclusiones

Partiendo de lo examinado hasta aquí, resulta imperativo generalizar un conjunto de valoraciones finales que permitan configurar y ordenar los principales asuntos expuestos:

1. No se verifica a nivel histórico un proceso de integración interétnica cubano-norteamericana —o sea, entre el poblamiento estadounidense y los nacidos en Cuba— por la vía de la asimilación étnica a través de los matrimonios mixtos. Esto se debe, en lo fundamental, a una línea de conducta seguida por los norteamericanos en Cuba —y en otras partes del mundo— de acuerdo con los presupuestos etnocentristas subyacentes en una doctrina con ribetes imperiales que, por su naturaleza, limitaba un legítimo intercambio etnocultural con sus vecinos no sajones. Ello explica, entre otras razones, la organización familiar que caracteriza la inmigración norteamericana en Cuba, el equilibrio de géneros —se trata del más compensado

de todos los grupos étnicos migratorios llegados a la Isla en los siglos XIX y XX— sin desestimar otras causas ya señaladas, como el mínimo peso cuantitativo frente a la población cubana y el alto índice de retorno.

2. El poblamiento norteamericano en Cuba se concentró, fundamentalmente, en la Ciudad de La Habana. No obstante, fue en las comunidades económicas fundadas por la colonización empresarial e independiente norteamericana donde esta inmigración ejerció una influencia mayor, al controlar, como colonia étnica rectora, las relaciones económicas, sociales y culturales de los respectivos asentamientos humanos bajo su dominio.
3. La región nortoriental de Cuba se convirtió, como consecuencia de la impronta norteamericana, en un área sociocultural con caracteres propios, que la hacen diferenciarse de otras regiones cubanas.
4. Los enclaves norteamericanos en el nordeste de la isla no solo accionaron como difusores de la penetración económica de los Estados Unidos en Cuba, sino también como agentes culturales, al desatar otros procesos de influencia en la cultura material y espiritual del área. En realidad, se trataba de enclaves que reproducían el modo de vida y la cultura norteamericanos. Esto indica que las inversiones de capital nunca vienen en solitario y que una parte de la plusvalía se desvía —por interés empresarial— hacia la esfera sociocultural, creando áreas de diferenciación social.
5. Los cambios culturales inducidos estaban en función de la estabilidad, el control social y la dominación, y no al servicio del mejoramiento de las condiciones culturales y de vida de la región. Estos cambios tuvieron un alcance restringido, pues sus beneficios no salieron de los estrechos marcos de los asentamientos. El entorno clasista de estos cambios determinó que la influencia cultural norteamericana se manifestara de forma vehemente sobre los sectores de la burguesía local dependiente, la clase media y el sector de «empleados de cuello blanco» de estas empresas, y que su incidencia resultara menos ostensible en las capas populares.
6. En la cultura material (industrias, tecnologías, urbanización, habitat, etc.) este referente fue asimilado casi de forma íntegra y reportó un avance respecto de la etapa anterior, aunque el complejo de relaciones sociales, étnicas y culturales que comenzó a girar en torno a esos aportes estuviera cargado, en no pocos casos, de antivalores como la segregación y la discriminación por motivos económicos, étnicos o raciales. Debe subrayarse que la presencia norteamericana en la región acentuó la discriminación contra el negro, fuera este cubano o extranjero.

Finalmente, no es posible soslayar las incidencias de los componentes de origen norteamericano en la cultura cubana. La apropiación consecuente, crítica y creativa de estos referentes ha originado cambios evolutivos sin menoscabo o debilitamiento de la cubanidad, como síntoma del poder asimilador, la flexibilidad y la

capacidad de apropiación de lo universal inherente a la naturaleza multiforme del etnos cubano y su cultura.

Notas

1. José Vega Suñol, *Presencia norteamericana en los procesos etnoculturales de Cuba: el área nororiental, 1898-1933*, inédito. Existe una publicación parcial de esta monografía: *Presencia norteamericana en la región nororiental de Cuba: etnicidad y cultura*, Ediciones Holguín, 1991.

2. Véase Manuel Moreno Fraginals, *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978, t. I, pp. 46-66; Julio Le Riverend, *Historia económica de Cuba*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1974, p. 327.

3. Véase Abiel Abbot, *Cartas*, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1965, p. 150; Francis Robert Jameson, «Cartas habaneras», en Juan Pérez de la Riva, *La Isla de Cuba en el siglo XIX vista por los extranjeros*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, pp. 27-28; John George Wurdemann, *Notas sobre Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, pp. 79-303.

4. La colonia norteamericana en la capital cubana era ya prominente desde el siglo XIX y llegó a contar con publicaciones periódicas (*The Havana Post*) y clubes exclusivos de asociados.

5. Juan Pérez de la Riva, «Los recursos humanos de Cuba al comenzar el siglo: inmigración, economía y nacionalidad», en Juan Pérez de la Riva *et al.*, *La República Neocolonial*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, t. I, p. 43.

6. *Memorias inéditas del Censo de 1931*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978, p. 211; *The Cuba Review*, vol. XXVIII, Nueva York, noviembre de 1930, p. 22.

7. Alfonso Dollero, *Cultura cubana*, Imprenta «El Siglo XX», La Habana, 1916, p. 462.

8. Sobre la venta de tierras a empresas y colonos norteamericanos en el nordeste de Cuba, véase Archivo Provincial de Holguín, *Protocolos notariales. Notario Emiliano Espinosa*, t. II, año 1900, año 1901, tomo único; 1902, t. I y II; 1903, t. II-IV. Notario Alcibiades de la Peña, año 1902, t. I y II; año 1903, t. I y II. También la obra *United Fruit Company: un caso del dominio imperialista en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

9. A principios de los años 20 quebraron varios centrales azucareros cubanos en el territorio y pasaron a manos de empresas norteamericanas; entre ellos el «San Germán» (Fidelity Sugar Company) y los centrales «Báguanos» y «Tacajón» (Antilla Sugar States) ampliándose el marco de esta influencia a otras comunidades. Véase Oscar Pino Santos, *El asalto a Cuba por la oligarquía financiera yanqui*, Casa de las Américas, La Habana, 1973; José Vega Suñol, «La colonización norteamericana en el territorio nororiental de Cuba», *Anales del Caribe*, vol. X, Casa de las Américas, La Habana, 1990.

10. Véase Richard C. Taylor y Thomas G. Clemson, «Notes Relative to the Geology of a Portion of the District of Holguín», *Philosophical Magazine*, Londres, 1837; C. F. Jackson, «Chemical Analysis of Chrysocolla from Holguín Cooper Mines», *Boston Journal of Natural History*, 1837; *The Cuba Review*, vol. XXIII, Nueva York, agosto de 1925, pp. 14-18 y septiembre de 1925, pp. 13-19.

11. A continuación, las instalaciones portuarias habilitadas por las compañías norteamericanas en la región: 1) puerto de Banes, en la bahía de igual nombre, conocido como Embarcadero; 2) subpuerto de Macabí, en la misma bahía, para el embarque de azúcar; 3) puerto de Antilla, en la bahía de Nipe (véase Archivo Provincial de Santiago de Cuba, Fondo Gobierno Provincial, *Fundación de poblaciones*, año 1907, Legajo 659, exp. 13); 4) subpuerto de Preston,

también en la bahía de Nipe, para el embarque de azúcar; 5) subpuerto de Felton en la ensenada de Cajimaya; 6) puerto Cayo Juan Claro, en la bahía de Puerto Padre; 7) subpuerto de Manatí, en la bahía homónima; 8) subpuerto de Tánamo, en Cayo Mambí; 9) subpuerto de Nicaro, en la bahía de Levisa y 10) puerto de Moa.

12. Véase Enrique Cirules, *Conversación con el último norteamericano*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1973; Jorge Luis Betancourt, *Ceballos: historia de una colonia norteamericana*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1985; Jaime Sarusky, *Los fantasmas de Omaja*, Ediciones Unión, La Habana, 1986. La expansión de los latifundios azucareros, la crisis de 1929-32 y los altos aranceles aduanales para los cítricos procedentes de la Isla, acabaron por desarticular estas comunidades agrícolas a principios de los años 30.

13. Véase José Vega Suñol, «El asentamiento norteamericano del Valle de Mayabe», *Ambito*, año II, n. 12, Holguín, abril de 1989, pp. 4-5.

14. Los municipios correspondientes a la región noreoriental en el período analizado, incluidos en el trabajo de campo, son los siguientes, según el orden fundacional: Holguín (1752); Las Tunas (1849, disuelto en 1899 y constituido nuevamente en 1910); Gibara (1874); Mayarí (1878); Sagua de Tánamo (1879); Puerto Padre (1899); Banes (1910) y Antilla (1925). Actualmente, el territorio lo ocupan las provincias de Holguín y Las Tunas. Moa, en la provincia de Holguín, formaba parte de la jurisdicción de Baracoa desde la colonia, hasta la división político-administrativa de 1976, cuando pasó a formar parte de Holguín.

15. La propensión a evitar la mezcla étnica es inherente a la colonización inglesa en Norteamérica, cuya estructura es también de tipo familiar. Una situación similar se observa en la colonización inglesa en la India, Sudáfrica, Pakistán, Australia, etc. Para determinar el promedio histórico de hombres y mujeres en el poblamiento norteamericano en Cuba, se sumaron los totales de los censos.

16. Los informantes entrevistados en el trabajo de campo coinciden en lo referido al *status* social de clase media de las mujeres cubanas que establecieron relaciones matrimoniales lícitas o consensuales con norteamericanos.

17. Véase José Vega Suñol, *La arquitectura de perfil norteamericano en la región de Holguín*, Ediciones Publicigraf, Holguín, 1995.

18. A pesar de los años transcurridos, en la mayoría de estas comunidades (Banes, Preston, Nicaro) se ha mantenido la costumbre de adjudicarles determinada jerarquía social a quienes habitan, actualmente, los inmuebles que pertenecieron a los altos empleados norteamericanos.

19. Las edificaciones domésticas banenses asimilaron diferentes elementos estilísticos o tipológicos de las viviendas de la UFC; entre ellos una mayor monumentalidad de la escala constructiva y un uso más expansivo del espacio interior; portales en forma de L o U, así como el medio-portal; amplios ventanales y puertas que elevan el puntal más allá de lo fijado por la vivienda tradicional; salones de estar o *halls*; incorporación del pasillo al centro; adquisición del menaje y el ajuar inherente a esa cultura material: muebles de mimbres o de *living*, la introducción del closet, no presente hasta entonces en la vivienda cubana, baños intercalados, ventiladores de techo y otros artefactos domésticos.

20. Véase *Heraldo Cristiano*, n. 9, vol. 5, marzo de 1924, p. 703; Heredio Santos, «Implicaciones que tuvo para la iglesia de “Los Amigos” (Cuáqueros) en Cuba el movimiento misionero», en Rafael Cepeda, ed., *La herencia misionera en Cuba*, DEI, San José de Costa Rica, 1986, pp. 223-230; Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, Editorial Caribe, San José de Costa Rica, 1986, pp. 199-233.

21. Revista *Portada*, año 3, n. 107, Banes, mayo de 1955, p. 18.

22. *El Pueblo*, Banes, 8 de julio de 1933, p. 1.

23. Información oral ofrecida por Abraham E. Williams Grandison, pastor metodista de Preston (Central «Guatemala»), 15 de febrero de 1988).

24. La iglesia protestante de Nicaro fue destruida por un incendio. Como dato de interés, en la comunidad de Moa no existe ningún edificio religioso católico, pues todas las congregaciones cristianas son protestantes.

25. En el territorio noreoriental no se verifica trabajo misionero protestante antes de 1899. La conciencia religiosa en la región se expresaba a través del catolicismo, el espiritismo y las creencias heterodoxas. Se sabe que los primeros protestantes cubanos se localizan en la emigración cubana en los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XIX, y que por medio de ellos se introdujo en el occidente de la isla en las décadas finales del siglo pasado. Véase Marcos Antonio Ramos, ob. cit., p. 112.

26. Véase Manuel Morales y Gisela Pérez, «La herencia misionera en las iglesias evangélicas cubanas en lo litúrgico», en Rafael Cepeda, ed., ob. cit., p. 112.

27. *Revista del Cincuentenario*, Colegio «Los Amigos», Holguín, 1952, pp. 4-9.

28. *Ibidem*, pp. 20-21.

29. Las «escuelas americanas» ganaron prestigio y atractivo entre los cubanos por la calidad de sus profesores, la novedad de las materias de estudio y los recursos de que disponían. El censo de 1907 reporta 139 pedagogos estadounidenses en Cuba; el de 1919, 125.

30. Información oral brindada por Asunción Cuesta, ex alumna de esa escuela. Banes, 24 de abril de 1988.

31. Profesionales cubanos, algunos de ellos hijos de la «aristocracia de batey» o de empleados de estas corporaciones, recibieron los beneficios de becas para estudiar en centros superiores de los Estados Unidos. En el trabajo de campo se contactó con varios de estos especialistas, todavía sobrevivientes, que permanecieron en el país y continuaron brindando una valiosa contribución técnica. El caso más conocido es el de Demetrio Presilla, en Nicaro.

© TEMAS 1996.

Un yuma entre cubanos

Dick Cluster

Escritor y profesor. Universidad de Massachusetts, Boston.

La revista *Temas* me ha pedido escribir un artículo, basado en mi experiencia, sobre la manera en que los visitantes estadounidenses ven a los cubanos y viceversa, pero manteniendo los temas políticos al margen y no en el centro. Mi primera reacción fue pensar que resultaría imposible. Los visitantes estadounidenses van a Cuba a ver lo prohibido. Violan la prohibición de viajar impuesta por su gobierno o, si no, viajan con permiso concedido por motivos relacionados con la política interior o exterior de los Estados Unidos. En la mayor parte de los casos, llegan buscando un sistema distinto que abrazar o un sistema distinto que condenar. Al menos, vienen a ver por sí mismos cómo es este otro sistema. ¿Acaso pueden examinarse sus impresiones de una forma no política?

Permítaseme ofrecer un ejemplo, aunque no sea típico. En el otoño de 1994, el caricaturista estadounidense Bill Griffith visitó Cuba y luego dedicó un mes de su columna humorística diaria «Zippy» —que se publica en varios diarios del país— a una versión de su viaje con algo de ficción. Está entre lo mejor que he visto sobre Cuba en la prensa estadounidense, pues capta los valores, deseos y decisión de un grupo variado de cubanos en medio del período especial. Al visitante le sorprendió sobre todo, la vivacidad del cubano, su espontaneidad,

la autenticidad de su conversación, la rapidez con que a él —un norteamericano— le era posible entablar amistad con cualquiera, desde un pintor en *autostop* hasta Ramón Castro. El personaje de Zippy veía la política estadounidense como algo completamente absurdo, y se decía a sí mismo que se iría a vivir a Cuba si no fuese por «el calor, la humedad y la dictadura del proletariado». El análisis del autor, sin embargo, se centraba en torno a lo que siempre ha constituido el centro de la crítica de Griffith a la sociedad estadounidense. La explicación de la vivacidad y espontaneidad de los cubanos enfatizaba que Cuba era un país todavía no dañado por la tiranía y la homogeneización de la cultura de masas estadounidense, las marcas comerciales estadounidenses y los productos estadounidenses.

En otras palabras, los estadounidenses suelen venir a este territorio prohibido para encontrar confirmación de lo que ya piensan y enseguida explicar todo lo que ven a partir de un análisis político realizado de antemano. Esto, unido a nuestro deseo nacional de simplificar en demasía al mundo, contribuye a la tendencia de que los visitantes estadounidenses vean a Cuba, como ha dicho alguien, solo con un ojo: como el paraíso o como el infierno. Me sorprendió el comentario de la esposa de un viejo amigo cubano. Al cabo de un rato de

Los cubanos llaman «extranjeros» a los extranjeros de forma muy natural, como se llaman unos a otros «negra» o «jabao», como llaman «tuertos» a los tuertos, «mancos» a los mancos, lo que no se hace en los Estados Unidos ni lingüística ni culturalmente.

conversación, me dijo: «Usted no parece norteamericano. Debe de ser británico o algo así». Cuando le pregunté por qué, respondió: «Escucha demasiado».

Al pensar sobre todo esto, se me ocurrió que podría ser posible enfocar de otro modo el artículo. Aceptemos el hecho de que la fascinación que siento por Cuba y por los cubanos tenga mucho que ver con los objetivos, logros y fracasos del proyecto cubano de transformación revolucionaria y por la parte que desempeñan en él muchos *seres humanos*. Pero tratemos de escuchar un poco más lo que se ha estado produciendo en los rincones: ¿qué otras cosas se han estado produciendo en esas interacciones y cuáles son las demás fuentes de esta fascinación que hacen que yo, y otros, regresemos una y otra vez?

En concreto, me refiero a la experiencia de mis visitas a Cuba en las siguientes ocasiones: 1969-1970, durante tres meses en la Zafra de los Diez (u ocho y medio) Millones, cortando caña con la Brigada Venceremos; 1979, como turista, una semana y media durante el breve período de legalización de los viajes bajo el gobierno de Jimmy Carter; 1984, una semana en La Habana invitado por una editorial cubana; 1992-1996, con interrupciones, cinco semestres, casi todos en La Habana, trabajando con profesores cubanos de inglés.

Orgullo nacional / estilo hippie

Sábado por la tarde o domingo, sin trabajo, un viaje a la playa (tal vez Jibacoa) con comida y cerveza. Parece un banquete político de algún tipo, con oradores y traductores en una mesa principal colocada sobre una plataforma, pero los cubanos de la Brigada, casi todos de unos veinte años, comienzan a bailar y cantar. ¿Beber y bailar en una celebración política? Yo, estadounidense blanco, no había visto ni canto ni baile espontáneos en una celebración política desde los primeros años del Movimiento en Pro de los Derechos Civiles, surgido de las tradiciones de la iglesia afroamericana.

De modo que esa fue una de las cosas que me atrajo, pero también el problema de las *palabras*. Cantan una canción con el estribillo: «Los cubanos ni se rinden ni se venden». Un estadounidense sentado junto a mí, que ha vivido en México y sirve de traductor oficioso, comienza a decir que eso no es internacionalismo proletario. Según él, la letra debiera decir: «Los *comunistas* ni se rinden ni se venden». Pero los cubanos no admiten la importancia de la distinción. Comprendo que esta gente puede

permitirse su orgullo nacional y dejar que este los mueva, sin preocuparse porque su nacionalismo tenga su lado negativo. Me parece algo tan encantador como su deseo de bailar y cantar.

1969, la otra cara de la moneda. Nosotros, los miembros del contingente estadounidense de la Brigada, somos también hijos de la corriente cultural de Woodstock.¹ Decimos muchas malas palabras, nos dejamos crecer el cabello, deseamos «hacer el amor y no la guerra» y la música que traemos es introspectiva o desafiante. (Esto se produce en un momento en que, según supe muchos años después, no se permitía a Silvio Rodríguez actuar en nuestro campamento porque todavía se le consideraba demasiado *hippie*.) Pero todo nuestro comportamiento anarquista o maleducado no es antisocial, sino que marcha junto a nuestros ideales. «Creíamos que apestarían», nos confesó un cubano. Pero no apestabamos.

Los cubanos que participaron en las primeras Brigadas Venceremos pueden o no haber seguido teniendo que ver con los estadounidenses, y los estadounidenses pueden o no haber seguido visitando Cuba y al tanto de los sucesos que allí se producían, pero todavía no he conocido ni sabido de ninguno del grupo para quien la experiencia no fuese poderosa y perdurable. Por mi parte, creo que esto se debió a esos encantos. Cada uno de los dos grupos tenía algo que el otro deseaba experimentar, al menos indirectamente.

Luego está lo que con el tiempo he llegado a considerar como el enfrentamiento entre el isleño y el cosmopolita. No me refiero al grado de educación o de conocimiento del mundo —bastante parecidos en ambos grupos—, ni a la confianza en sí mismos, porque nuestras contrapartidas cubanas rebosaban de ello. Pero me di cuenta de que los cubanos deseaban hablarme sobre su isla, sobre su provincia, sobre su historia, sobre sus expresiones idiomáticas... y que no les interesaba especialmente saber de mi continente o consideraban que ya sabían lo suficiente. En cambio, yo deseaba reunir toda su información, recogerla como con una aspiradora.

Tal vez si hubiéramos estado en los Estados Unidos y ellos hubieran sido los visitantes hubiera ocurrido lo contrario, pero no creo que fuera así, al menos del todo. Luego descubrí que, a pesar de la idea de que representaban la ola histórica del futuro, a algunos de los miembros cubanos de la Brigada les sorprendía comprobar que habíamos venido a aprender, no importa cuán superficialmente, lo que ellos estaban haciendo en su isla. Les sorprendió saber que los del Primer Mundo

pensaban que lo que ellos hacían tenía algo que ofrecernos. Esto fortaleció su propia creencia en sí mismos. Nosotros, a la inversa, necesitábamos tratar de apropiarnos, de «tragar», de digerir su espíritu y experiencia y hacerlos nuestros de algún modo.

Volveré a esto porque, a mi juicio, es algo que todavía está presente. A manera de generalización excesiva, creo que el isleño puede tener la tendencia a temer ser demasiado provinciano y estar alejado del resto del mundo, mientras que el cosmopolita puede temer estar vacío, carecer de centro. Cuando la interacción es buena, positiva, en ambas direcciones, el isleño se siente menos aislado —menos guajiro, por decirlo así—, mientras el cosmopolita se siente menos distante de las fuentes de las cosas. Añádase a esto el hecho de que el cosmopolita tenía que demostrar que era capaz de vérselas con el trabajo agrícola y el isleño —aunque solo agricultor temporal— debía enseñárselo. Esto, junto con la solidaridad internacional en sus aspectos políticos, brindaba una poderosa receta para la larga duración de las vibraciones positivas.

¿Invitación a entrar a la casa?

En 1979 hubo una segunda experiencia, una gira sobre la que no me extenderé aquí, porque los encuentros que recuerdo con mayor fuerza se produjeron en las mañanas y las tardes libres en que pudimos escapar de la gira y caminar en pequeños grupos por las diversas barriadas. Entre ellas visitamos un vecindario de edificios *cinco plantas* en las afueras de Camagüey y otro más viejo en el centro histórico de Santiago de Cuba. Lo sorprendente y encantador, para nosotros, fue que la gente invitaba a sus casas a aquellos desgarbados turistas.

En los Estados Unidos uno no invita a los extraños a su casa no solo por razones de seguridad, sino también porque, sencillamente, es algo que no se hace. Uno pudiera, a lo sumo, sacar algún tiempo de su programación diaria para compartir un café o un trago con un nuevo conocido, pero la invitación a la casa se produce después, y por teléfono. Puede que la familia del nuevo apartamento de la microbrigada quisiera exhibirlo, del mismo modo que los dos —un camionero retirado y una trabajadora social— deseaban contar que su hijo acababa de graduarse de ingeniero nuclear. Los de Santiago —una costurera retirada, una enfermera y un bailarín de cabaret— solo deseaban compartir nuestros cigarros, su vino y conversar de cualquier cosa.

En este caso, no sé qué vieron en nosotros. Me sorprendió cuando un año después me llegó a mi casa en los Estados Unidos una carta certificada —y no era de la agencia de seguros amenazando con cancelar la póliza si no pagaba. Llegaba de la familia de Santiago de Cuba: me recordaba nuestra amistad indestructible y me pedía que, de ser posible, les enviara algunos artículos de vestir de las siguientes tallas, por favor. Políticamente quedé desconcertado —no se suponía que los cubanos

necesitaran mi caridad—, pero luego se me ocurrió que para eso era la amistad entre cubanos.

La forma correcta

Ha sido una larga tarde de reuniones en la Editorial Pueblo y Educación. Mi guía y traductor ocasional debe marcharse, pero estoy inmerso en una conversación con tres editoras de nivel medio y sus asistentes, una conversación más útil que la previamente entablada con el director. Se lo garantizamos al guía: nos podemos entender en español y las tres mujeres pueden ponerme en el autobús que me lleve adonde debo ir. Sin embargo, la conversación requiere ahora más esfuerzo, por la lengua, y al pasar a hablar de Dashiell Hammet me toma un minuto traducir mentalmente *La llave de cristal* a *The Glass Key*.

Cuando lo hago, surge un vínculo importante. Atravesando fronteras de lengua y bloqueo, una de las editoras y yo hemos descubierto que preferimos la misma novela de Hammet —probablemente la menos conocida de las suyas en los Estados Unidos. Lo importante no es solo la coincidencia, sino los obstáculos de viajes, visas, prohibiciones y lenguaje que hemos debido salvar para saberlo.

Para cuando hemos saltado esos obstáculos y terminado de dar y tomar direcciones de autobús y me he apeado en la parada que debía, después del Túnel de Línea, mi descubrimiento de *La llave de cristal* posee una mayor importancia de la que tal vez tenga. Significa, entre otras cosas, la amplitud de cultura y lectura de los cubanos, sus sofisticados gustos y su comprensión de la maquinaria electoral estadounidense, que constituye el trasfondo de la obra de Hammet. Pienso que se trata de una experiencia corriente y, a la vez, una de las causas de que muchos visitantes estadounidenses, de regreso a los Estados Unidos después de un viaje corto a Cuba, crean que han aprendido más de lo que en realidad han hecho. La experiencia de la conversación a través de fronteras es elevada y permite aumentar la importancia de cualquier conversación que deseemos.

Desde luego, esta tendencia a invertir unas pocas conversaciones de un gran significado no se limita a los estadounidenses. Un canadiense anglófono, con un español limitado, me aseguró una vez haber descubierto por qué los cubanos no leen mientras esperan los autobuses: porque hace mucho usaron como papel sanitario todos los libros en rústica, de modo que no queda ninguno para que la gente ande con ellos. Sabía que esto era así, me dijo, porque un cubano se lo había dicho.

Vivir en un país durante algunos años y trabajar en sus instituciones hace que uno desarrolle un sentido más complejo de lo que no sabe y de lo que hace. Espero que haya sido así en mi caso, pero de todos modos creo que muchas de las dinámicas aludidas funcionan todavía. Deseo volver a lo del isleño/cosmopolita. Recuerdo la

primera vez que me paré en la carpeta de un edificio de oficinas. La recepcionista dijo sin el menor pudor: «hay un *extranjero* aquí que quiere verlo». La experiencia se repitió muchas veces, incluso en llamadas telefónicas dirigidas al Departamento de Relaciones Internacionales del Ministerio de Educación, por ejemplo. «Fulana, hay un extranjero en el teléfono que quiere hablar contigo».

En los Estados Unidos, llamar «extranjero» a alguien es descortés, xenófobo y, muchas veces, también racista. Se produce mucho; esta actitud se expresa en todo: desde una nueva legislación que suprime los derechos de los inmigrantes hasta las golpeaduras de que han sido objeto los mexicano-americanos —imágenes exhibidas, por cierto, en la televisión cubana. Pero no se le dice a nadie «extranjero» en su propia cara, a no ser que se tenga el deseo de ofender, o al menos de que se esté dispuesto a ello. El concepto de extranjero no puede separarse de la idea de intrusión, peligro, amenaza.

En Cuba, al menos hasta donde lo he percibido, decir que uno es extranjero equivale simplemente a mencionar un hecho. No quiero negar la existencia de un elemento político que incluya una amenaza: puede sospecharse que los extranjeros, sobre todo los estadounidenses, son portadores de «contagio ideológico». Tampoco quiero negar que, en las condiciones actuales, un extranjero es una persona con acceso a divisas y bienes. Pero lo que he sentido casi siempre no son estas implicaciones. Los cubanos llaman «extranjeros» a los extranjeros de forma muy natural, como se llaman unos a otros «negra» o «jabao», como llaman «tuertos» a los tuertos, «mancos» a los mancos, lo que no se hace en los Estados Unidos ni lingüística ni culturalmente. Y el contenido semántico de la palabra «extranjero» es exactamente eso: *extraño*. Se visten de forma extraña, hablan de forma extraña y es probable que también coman cosas extrañas.

Eso hace que en ocasiones resulte frustrante ser extranjero, porque uno tiene que empeñarse en demostrar que no es un completo ignorante, que sabe quiénes son el actual y el anterior secretario del Partido de La Habana, quiénes las estrellas de *Fresa y chocolate*, a cuánto están los huevos en la calle... o que ya ha cocinado o probado algo tan innovador como las croquetas de boniato, o un plato tan tradicional como el congrí. Pero se trata de una carga que se puede disfrutar, porque da la oportunidad de demostrar la capacidad de hacer lo que hacen los cosmopolitas, los viajeros, los exiliados voluntarios: absorber la cultura local, aprender a imitarla, intentar trabajar dentro de ella, «hacerse nativo», como decían peyorativamente los británicos. Y, al propio tiempo, la situación de extranjero me confiere una libertad que no

tengo en casa. Mientras demuestre respeto, mientras haga el esfuerzo de aprender lo que muchos extranjeros, tanto rusos como estadounidenses, no hicieron, nada de lo que haga es especialmente *extraño*. Resulta un derecho mío, porque, al fin y al cabo, soy un extranjero.

Y no un isleño. Una de las grandes contradicciones de la cultura cubana, para mí, es que al propio tiempo que los cubanos son grandes improvisadores —todo isleño debe serlo—, existe una «forma correcta» de hacer las cosas, tal vez porque una isla es un lugar limitado en tamaño y formas. Volviendo a la comida, existe «una forma» de hacer el arroz, y la comida no es comida sin él. Cuando se me pregunta sobre la cocina de los Estados Unidos, siempre me pierdo, porque las cocinas que conozco, y que me gustan, son las procedentes de la India, México, China, Italia. Pero en La Habana hay una forma de pelar la yuca, una forma de limpiar el inodoro, un policlínico u hospital que es el mejor para esto o para aquello, un lugar mejor y más barato para comprar cualquier cosa que pueda comprarse. Si hay más de una forma, entonces las diferencias son regionales —occidental u oriental— y, por consiguiente, tema de mucha disputa.

Y así, con la libertad de experimentar que confiere el hecho de ser extranjero, más la necesidad de hacer las cosas de modo correcto para ser cortés, siempre que estoy en Cuba me convierto en una persona distinta; en una persona, como el personaje cómico de Bill Griffith, más abierta, que habla con extraños, que no cruza las calles para evitar a los conocidos, que escucha las historias de sus vidas o sus últimos problemas, y que cuenta algunos de los suyos.

¿Será por esta causa, así como por la búsqueda del socialismo, por la que siempre vuelvo?

Traducción: María Teresa Ortega Sastriques.

Notas

1. Se refiere al legendario concierto de *rock* que tuvo lugar en Woodstock, al norte del estado de Nueva York, en 1969, que se convirtió en un sitio de reunión de miles de jóvenes y en símbolo de la contracultura de los años 60.

© TEMAS 1996.

Huellas norteamericanas en la cultura cubana contemporánea

Alfredo Prieto González

Investigador y editor. Revista Temas.

Un académico del área de Cambridge me dijo un día que los cubanos podíamos considerarnos afortunados, porque éramos, junto a Iraq, uno de los pocos lugares del planeta donde la cultura norteamericana no había llegado. Sospecho que lo que él vio entonces como una virtud, para mí constituyó un obvio indicador de despiste, toda vez que en la afirmación no había ni el más ligero asomo de cinismo. El problema consistía en que el colega estaba asumiendo demasiado mecánicamente el conflicto bilateral, y sobre todo rechazando la estandarización de la cultura norteamericana, resumida en los anuncios de Coca Cola y el imperio del *fast food* que tanto se han expandido con la globalización y llegado a lugares hasta hace poco impensables como la Plaza Roja de Moscú.

Este ensayo tiene, forzosamente, un alcance limitado. No constituye una investigación rigurosa, sino inspirada más bien en el deseo de acentuar que de demostrar. Se trata aquí de abordar la presencia cultural norteamericana en Cuba después del triunfo de la Revolución, y no de estudiar, en sentido estricto, la relación cultural bilateral en tanto canal de dos vías que el propio concepto supone. Un trabajo integral en estos dominios tendría que considerar, pues, la influencia de la cultura cubana en los Estados Unidos —no menos real— que desde luego

preexiste al establecimiento allí de una comunidad cubana después de 1959.

Se trata de una relación bicentenaria que, debido a su naturaleza misma, ha dejado inevitablemente una huella específica en la cultura cubana, y que desborda la esfera de lo político. Por cercanía geográfica, por geopolítica y otras causas, los Estados Unidos han constituido un referente demasiado importante en la realidad cubana de todos los tiempos. Desde el Norte, Cuba fue codiciada, considerada esa fruta madura que caería al extinguirse el dominio colonial español, y sumida finalmente en un *status* neocolonial de casi sesenta años; del lado cubano una corriente de pensamiento, profundamente nociva para la idea misma de la nación, pero que también tuvo algunas expresiones en el temprano independentismo,¹ postuló la anexión a una Unión en la que muchas de sus estrellas habían sido incorporadas mediante la compra o la rapiña contra pueblos y comunidades enteros —incluyendo el etnocidio.

Vista desde Cuba, es evidente que la relación tiene dos dimensiones. Hay, por una parte, reacciones y actitudes de rechazo —por añadidura en el ámbito político— que coexisten con sentimientos de atracción, como si se tratara de dos caras de una misma moneda o de una dinámica donde se mezclan el odio y el magnetismo.

En este último sentido, se ha señalado que, para los cubanos contemporáneos, la comparación con los estándares prevalecientes en los Estados Unidos constituye un «hecho natural», percepciones que se deben no solo al éxito de la comunidad cubana —una idea magnificada por la propaganda al uso—, sino también al *continuum* cultural que ha atravesado relativamente incólume treinta y siete años de conflicto, y a la huella que han dejado los derechos traídos por la Revolución en la conciencia de las personas.²

José Martí, modelo y paradigma de la opción del rechazo, vivió en los Estados Unidos quince años de su vida organizando una guerra de liberación nacional. Su legado sobre las dos Norteaméricas —la de Lincoln y la de Cutting— es imposible de obviar en medio de otras valoraciones absolutamente definitivas para la cultura política cubana. Junto a esto, está también la atracción y el reconocimiento de una cultura que Martí entendió y valoró como nadie en su momento americano. Expresó así no solo su oposición a la Norteamérica oficial, a los monopolios, los millonarios y al expansionismo de la «Roma americana» —al punto de escribir sobre lo último, como una obsesión, apenas unas horas antes de su muerte—, sino también a ciertos componentes de la psicología social norteamericana como el desmedido culto a la riqueza, la irracionalidad social y la violencia festinada, elementos constitutivos del carácter de la nación prácticamente desde su surgimiento como categoría histórica suficiente. Pero hay en Martí, de modo paralelo, una apreciación por la cultura norteamericana, evidenciada en sus empatías con el pensamiento de Ralph Waldo Emerson —de quien admiró «su mente, su ternura y su cólera»³— y en su devoción por la poesía de Walt Whitman, vertida en un ensayo precursor que por lo mismo supo ver, más allá de convenciones y prejuicios prevalecientes, la valía y «novedad absoluta de su obra poética»,⁴ como intuyendo su comprobada importancia para la poesía y la literatura posteriores.

Si el conocimiento es en Martí algo más que una mera actividad especulativa o libresca del espíritu, el de los Estados Unidos está presidido, con mayor razón, por esa voluntad de servicio que recorre cada palmo de la obra y ejecutoria martianas. Los *conoce* desde las entrañas —es decir, desde su totalidad esencial interna, cielo e infierno—, y los cataloga de *monstruo*, no solo ni principalmente por su dimensión física tangible, sino por los peligros que en ellos identifica para su país y para esa otra patria mayor que denomina nuestra América. Por consiguiente *conoce* las interioridades de la política, la historia, la vida social, el pensamiento del expansionismo y de los fundadores de la nación norteamericana. De Thomas Jefferson retiene el «nada sería más conveniente»,⁵ una alusión explícita a su pensamiento sobre Cuba, «la más interesante adición que podría hacerse a nuestro sistema de estados»,⁶ aunque por otro lado no deje de reconocer la proyección democrática del pensamiento jeffersoniano en el contexto interno norteamericano.

Este conocimiento, unido a las experiencias y actividades políticas que desempeña en los Estados Unidos, lo conduce a una afirmación terminante en un apunte de 1894: «Y Cuba debe ser libre —de España y de los Estados Unidos».⁷ Ve a los Estados Unidos *desde* el prisma de su circunstancia y las especificidades concurrentes; su perspectiva es la de un cubano procedente de una realidad con identidad, historia y valores propios. Este es un aspecto de la mayor importancia para la comprensión de su ideario.

Pero escribe también sobre otras aristas de la realidad norteamericana de su momento. Procura aprehender aquello que, en lo cultural, podría resultar útil para las repúblicas de la *otra* América, y conforma un abanico tan diverso de asuntos, noticias y juicios, que evidencia su amplitud de miras y su distanciamiento de cualquier aproximación estrecha o sectaria a los Estados Unidos. Abarca tanto lo humano como lo divino. Informa sobre cómo se imprimen los libros en Nueva York, las revistas norteamericanas literarias y científicas —*Harper's*, *Century's Magazine*, etc.—, libros nuevos sobre antropología, historia, el sistema político, el arte y la pintura en los Estados Unidos. Incluso traduce al español las novelas *Called Back*, de Hugh Conway, y *Ramona*, de Helen Hunt Jackson, así como varias obras didácticas para la casa editorial Appleton de Nueva York. Lo hace no solo para ganarse el pan y hacer el verso, sino porque está convencido de que el conocimiento sobre los Estados Unidos constituye una necesidad vital para los cubanos, en contraste con el etnocentrismo palpable en el universo euronorteamericano, a su modo una expresión del «aldeano vanidoso» que cree que el mundo entero es su aldea. Por nuestra universalidad, escribe, «les somos superiores». Y añade: «nosotros tenemos la necesidad de la expansión. El mundo entero nos interesa. De Francia, la luz, y de España, y de Inglaterra, y de los E. Unidos. En ningún país del mundo se encuentran relativamente tantos hombres generalmente ilustrados».⁸ De ahí entonces la necesidad de retener una enseñanza: «Para conocer a un pueblo —sentencia en 1887 refiriéndose a los Estados Unidos— se le ha de estudiar en todos sus aspectos y expresiones: jen sus elementos, en sus tendencias, en sus apóstoles y en sus bandidos!».⁹

La imagen aprendida

Si se quisiera verificar el lugar que se concede a los Estados Unidos en Cuba, cabría en principio remitirse a los libros de texto escolares. Por sobradas razones, los libros de Historia de Cuba utilizados en la enseñanza primaria, media y media superior enfatizan en distintos grados los aspectos sórdidos de la presencia norteamericana en Cuba, y en especial los problemas derivados de la hegemonía de los Estados Unidos en detrimento de la autodeterminación y soberanía nacionales. Estos libros transmiten al estudiante la memoria histórica, vista a través del *ethos* nacional y de valores como el antimperialismo, al conectarlo con

aspectos medulares de la relación bilateral, tales como la oposición a la independencia de Cuba por parte de las administraciones norteamericanas del siglo XIX, el anexionismo y la valoración de José Martí, las intervenciones militares, la Enmienda Platt, la creciente enajenación del patrimonio cubano, la injerencia en los asuntos internos durante la República y los intentos por destruir a la Revolución desde los inicios del proceso.¹⁰

Estos y otros referentes, conducen a una resultante donde prácticamente todo lo norteamericano se valora como nocivo y enajenador de la esencia nacional. Tienden así a perderse las distinciones entre los efectos negativos de aquella hegemonía y la presencia de influencias culturales que no cumplieron una función fatalmente perversa o contraria a la cubanía. Resultan escasas o inexistentes las alusiones a los norteamericanos que, a contrapelo de la postura de su gobierno, asumieron actitudes prácticas favorables a la verdadera independencia de Cuba (el caso de Frederick Funston es tal vez el más ilustrativo, pero no el único); aunque se conozca bastante, si no por los libros de texto sí por la educación extraescolar, la presencia en la manigua junto a los mambises, de Henry Reeve, «El Inglesito», y en los dibujos animados de Elpidio Valdés —bien significativos en la formación de los niños— aparezca eventualmente algún personaje norteamericano, como también español, luchando junto a los cubanos en el campo insurrecto. Estas ausencias contribuyen en definitiva, tal vez sin proponérselo, a identificar todo lo norteamericano como *enemigo*, a despecho de lo que ocurre en el discurso del liderazgo nacional en el sentido de diferenciar *pueblo* y *gobierno* como dos entidades distintas.

La asimetría entre las dos culturas se expresa en la manera, frecuencia e intensidad con que cada una ve a la otra. En los libros escolares norteamericanos, Cuba aparece, la mayoría de las veces, como escenario de la confrontación entre poderes, un ejemplo clásico de una mirada hacia el Sur que trasluce la perspectiva de la gran potencia. La Guerra Hispano-Cubano-Americana (no por azar conocida en los Estados Unidos como Guerra Hispano-Americana), y la Joint Resolution de la época de McKinley —que establecía en su letra el derecho del pueblo cubano a ser libre e independiente— son vistas como concreciones del idealismo altruista, del «espíritu libertario norteamericano», lo que constituye una de las bases de la creencia de que Cuba debe su independencia a los Estados Unidos —una idea que para los cubanos resulta inaceptable.

Más allá de ese episodio, y de la posterior alusión a la Isla como teatro de la Crisis de los Misiles de 1962, apenas existe en los libros norteamericanos referencia al país, ni a la lógica interna de la relación bilateral. Las menciones a la revolución triunfante en 1959 están sobredeterminadas por este prisma cultural y encerradas en el marco de las relaciones Este-Oeste, donde Cuba es apenas una ficha en el tablero. Esta última percepción, altamente amplificadas por el discurso dominante en los medios de difusión norteamericanos desde principios de los años 60,¹¹ condiciona entonces la lectura de la ruptura como una

especie de desagradecimiento o deslealtad de los cubanos, o la refiere a la intención de la dirigencia revolucionaria, que habría buscado *a priori* el conflicto con los Estados Unidos como vía para afirmarse en el poder.¹² La cultura norteamericana, como resultado de valores actuantes en ella, privilegia al individuo más que al proceso histórico en que este se inserta.

Los problemas apuntados constituyen también una consecuencia de la concepción de la historia y de las deficiencias palpables en los diferentes libros de texto norteamericanos. Enfoques críticos diversos han advertido en estos una labor de *white-washing*, es decir, una operación intelectual de «limpieza» que suprime o minimiza capítulos nefastos de la historia nacional, y que se manifiesta además en la permanencia de patrones racistas hacia los americanos nativos y la comunidad afronorteamericana, a reserva del multiculturalismo y del innegable impacto del movimiento de derechos civiles sobre esa «historia oficial».

La perspectiva dominante enfatiza narrativas como el «excepcionalismo americano» o la moralidad en cuanto motivaciones de políticas, lo que conduce al mito de que los Estados Unidos son el país que ha concedido más ayuda externa a los débiles y necesitados. Como ha apuntado James Loewen, estos libros ven las políticas norteamericanas «como parte de un plan moral donde los Estados Unidos actúan típicamente a partir de los derechos humanos, la democracia y el modo de vida norteamericano. De acuerdo con este punto de vista, cuando los norteamericanos lo han hecho mal, se ha debido a que otros no nos comprendieron [...] Pero siempre nuestros motivos fueron buenos. Este enfoque puede denominarse “la perspectiva de la buena gente internacional”».¹³ El proceso de representación y apropiación del pasado está construido a partir de una perspectiva capitalista, blanca y masculina, y sirve como vehículo de preservación del *status quo*: es la contribución de la escuela a la reproducción ideológica del sistema.

Como resultado de todo lo anterior, la influencia cultural Estados Unidos-Cuba ha sido, en general, bastante poco estudiada a ambos lados del Estrecho de la Florida. La academia cubana no ha producido hasta hoy un trabajo específico exhaustivo, al margen de aportes parciales y notas de ocasión dispersas en publicaciones nacionales: se carece de un análisis abarcador de la influencia cultural norteamericana después del triunfo de la Revolución.

No muy diferente resulta el panorama en los estudios cubanos en los Estados Unidos. Un examen de la bibliografía disponible,¹⁴ arroja la ancilaridad del tema respecto a otras líneas de investigación a las que se les ha concedido mayor peso. La cubanología tradicional —o la cubanística, como la llaman algunos— no ha puesto, hasta ahora, el necesario énfasis en esta problemática por haberse concentrado en el *núcleo duro* de su agenda —el sistema político cubano, la política exterior, la economía y, últimamente, los distintos escenarios de la «transición»—, lo que ha conducido a desatender otras parcelas de la realidad cubana.

La obra de Louis A. Pérez, Jr., *Cuba and the United States. Ties of Singular Intimacy* —hasta hoy el estudio más articulado sobre los nexos históricos e influencias recíprocas—,¹⁵ enfatiza la «ruptura y desconexión» durante la época revolucionaria. Como consecuencia, a pesar de que se admita que el fin de las relaciones formales no implica el cierre de esa influencia, de hecho se otorga poco espacio a la relación cultural «por encima» de la disrupción. El capítulo dedicado a la época revolucionaria privilegia así el cese de los vínculos económicos y sus efectos multilaterales; también pasa revista a la dinámica política bilateral, la emigración de cubanos a los Estados Unidos, su inserción y movilidad social, etc., pero de hecho tiende a establecer un corte tajante al afirmar que con el triunfo de 1959, «se establecieron las condiciones para la expulsión final de toda influencia norteamericana»¹⁶ y, por ello, a no atender en medida suficiente la porosidad subterránea más allá de las implicaciones psicosociales que trajo para el país la entrada masiva de la comunidad cubana a fines de la década del 70.¹⁷

Antecedentes en el siglo xx

Las investigaciones históricas han reconstruido las estrategias de la dominación norteamericana en Cuba, implementadas desde principios de siglo, consistentes básicamente en la idea de *ilustrar* a las élites cubanas e inculcarles una concepción etnocentrista, que partía de la estricta superioridad del «modelo anglo», y de que, por consiguiente, los valores en él contenidos constituían las claves de cualquier modernidad posible.¹⁸

Durante los primeros veinte años del siglo quedaron establecidas las bases de ese proceso, que no haría sino profundizarse y adquiriría dimensiones dramáticas en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde la primera intervención militar norteamericana (1899-1902), uno de los sectores priorizados en esa empresa ideocultural, dada su importancia para la reproducción de la dominación, fue justamente el sistema de enseñanza, que se caracterizó por el uso masivo del inglés y de libros de texto norteamericanos, incluso para la enseñanza de la Historia de Cuba.

La controvertida reforma educacional impulsada por el gobierno interventor y por el consejero Alexis E. Frye, contuvo directrices marcadamente anexionistas dirigidas a devaluar el propio pasado nacional: la historia se contaba desde la perspectiva ajena, como en las antípodas mismas del programa martiano. Un historiador como Herminio Portell Vilá, enfrentado al estudio de la educación cubana del período, constató que «la enseñanza obligatoria de asignaturas como Historia de los Estados Unidos y rudimentos de Historia de América [estaba] casi circunscrita a la del pasado de las Trece Colonias de América del Norte, con textos escritos e impresos en los Estados Unidos, y cuya tendencia, como el hecho

bien elocuente de su enseñanza a tiernos niños cubanos, era inspirar en las nuevas generaciones ideas favorables a la anexión».¹⁹

Como complemento,²⁰ se produjo un proceso de penetración de diversas denominaciones protestantes, no solo en la capital, sino en el interior del país, donde la hegemonía católica había dejado espacios vacíos, manifiestos en la inexistencia de iglesias en los campos.²¹ Visto desde cierto ángulo, no era la fe lo que importaba mayormente, ni se trataba en rigor de una segunda evangelización: el problema consistía en introducir *valores* funcionales al «espíritu norteamericano» y que condujeran a desconstruir una identidad forjada en el transcurso de dos siglos, incluyendo los elementos de resistencia supervivientes en la conciencia popular. Los datos aportados por estudios e investigaciones historiográficas dan cuenta de un verdadero alud, compuesto por bautistas, metodistas, episcopales, congregacionalistas y cuáqueros que llegaron a disponer de una vasta estructura escolar para diseminar sus mensajes. La introducción del protestantismo, sin embargo, no alcanzó a desplazar la peculiar religiosidad del pueblo cubano —caracterizada por el sincretismo o ese ser «católico a mi manera»— que consideró a esas instituciones, por lo menos en ese período, como «iglesias de norteamericanos».²²

De acuerdo con un historiador, el catolicismo era visto por los norteamericanos como intolerante, fanático y venal —la antítesis misma de los peregrinos del *Mayflower* y del espíritu empresarial que había edificado a los Estados Unidos. Según la creencia general decimonónica, compartida tanto por el reverendo Jeddediah Morse como por el mismo Walt Whitman, los españoles «dedican la mayor parte de su vida a la holgazanería y a los placeres inactivos. Son lujosos sin diversidad ni elegancia. Su carácter es de una grave y engañosa insignificancia».²³ Un razonamiento que llevaría más allá el general Samuel B. M. Young en el contexto de la primera intervención norteamericana, referido esta vez a los mambises: «los insurgentes son una turba de degenerados carentes de honor y gratitud. No son más capaces de autogobierno que los salvajes de África».²⁴

La otra apoyatura del trípode fue la aparición del turismo como elemento de contacto masivo. Como es sabido, Cuba llegó a desarrollar una poderosa «industria sin humo» que le llevó a obtener el dudoso privilegio de ser conocida como el lupanar del Caribe, al que los norteamericanos venían a deshacerse de las inhibiciones y tabúes de la moral puritana, y ciertas mujeres a someterse a algunas actividades prohibidas, como prácticas clandestinas de aborto —una sustantiva fuente de ingresos para clínicas y médicos del patio. Ya para la tercera década de este siglo distintas excursiones originadas en los Estados Unidos trasladaban a Cuba, sobre todo a la capital, miles de turistas.²⁵

El proceso alcanzó un punto paroxístico en la década del 50. Un sistema de *ferries*, en operación desde los años 20, conectaba a La Habana con distintos puntos de la Unión (Key West, Nueva Orleans, Nueva York) para el

trasiego de mercancías y personal diverso; el acelerado desarrollo de la aviación redundó en una infraestructura de transporte aéreo que relacionaba puntos como La Habana, Camagüey y Santiago de Cuba con el territorio norteamericano: hacia los años 50 llegó a haber 28 vuelos diarios a un costo de unos 45 pesos el boleto, en un contexto de paridad peso-dólar.

A mediados de esa década, el turismo norteamericano ascendió a unos trescientos mil visitantes anualmente, y la cifra de la comunidad norteamericana en Cuba rondaba las diez mil personas —la mayoría ejecutivos y hombres de negocios.²⁶ La floreciente industria del placer llegó a ofrecerles servicios diferenciados que no disponían en casi ninguna otra parte del globo.

«La exuberante Habana —escribía la revista *Time* en 1952— es uno de los antros de placer más fabulosos del planeta. El mundo entero baila al son de sus sensuales rumbas y mambos. Su gente de sociedad come en platos de oro, y sus suntuosos casinos están sepultados bajo el dinero de los ricos del azúcar».²⁷

En ese contexto, la propaganda turístico-comercial, más la poderosa imaginería de Hollywood, contribuirían a fijar una visión internacional del país a la manera de *Weekend in Havana*. Los carteles de promoción anunciaban el disfrute de una «singular y hermosa Cuba, paraíso durante el invierno», y propagandizaban excursiones Habana-Santiago —ciudad «famosa por sus montañas y por el escenario de la Guerra Hispano-Americana»— o de La Habana a Guanajay, adonde se llegaba, bucólicamente, «por el más encantador trencito de los trópicos».²⁸ Los códigos de «lo cubano» subrayaban un primitivismo compuesto por la proverbial mulata, maracas, rumba, ron, tabaco y caña: una sublimación del monocultivo y la agroexportación que debían ser aceptados, cuando constituían, precisamente, dos de los problemas intrínsecos en que el capitalismo y la dependencia habían sumido al país.

La anterior no era, después de todo, la cuestión principal, dada la tendencia de la psicología social norteamericana a simplificarlo casi todo, sino el impacto que esas formulaciones llegaron a adquirir entre los propios habitantes de la Isla. Aparecieron así formaciones y conjuntos musicales «criollos» que reproducían, del nombre a la indumentaria, los mismos estereotipos fabricados por la maquinaria propagandística hollywoodense. La televisión, de la que el país fue primado en América Latina, pudo haber sido un formidable vehículo de socialización cultural, pero los límites impuestos por la ideología dominante la convirtieron en una empresa comercial destinada a promocionar y vender mercancías, y solo ofreció, cuando mucho, un producto de relativo valor artístico.

Pero también el turismo contribuyó a despertar sentimientos nacionalistas ante las manifestaciones de prepotencia y ofensa a la dignidad nacional, e hizo emerger el factor de la resistencia, tan importante en la conciencia cubana.

Como escribe Hugh Thomas, «la clase media alta cubana era imitativa y copiaba fácilmente los modos de conducta norteamericanos. Todos los cubanos ricos tenían dinero en los Estados Unidos. La mayoría había sido educada allí, y miraba hacia los Estados Unidos como su garante social. Muchos eran en realidad más norteamericanos que caribeños».²⁹

Si los ricos iban a comprar a Miami, otros sectores lo hacían en Woolworth's (los todavía llamados *ten cents* que se multiplicaban en La Habana y las capitales de provincia); se comía pollo frito con papas en los *picken' chickens*; la vida nocturna de La Habana, entre las más dinámicas del continente, estaba saturada de *night clubs* y establecimientos de nombres emblemáticos que todavía perduran: *Turf*, *Johnny 88*, *Johnny's Dream*. El dinero corría en los casinos administrados por personal de la mafia. Lo más selecto de las «clases vivas» se asociaban al *Country Club* o el *Miramar Yatch Club* y se hacían construir fastuosas mansiones en el *Havana Biltmore* —su último reducto antes del triunfo revolucionario.

Lo distintivo de ese proceso, de más de medio siglo, es que no se limitó a las élites nativas, y con su tremenda fuerza expansiva logró envolver a la sociedad neocolonial en su conjunto —incluyendo, naturalmente, a los sectores populares. Los Estados Unidos se convirtieron así en el paradigma; el consumo de productos norteamericanos, y de la ideología que lo acompaña, se integraron a la realidad cubana, especialmente entre las capas medias, de un peso relevante en la vida nacional.

El idiolecto nacional fue crecientemente poblado de anglicismos. Una moneda de cinco centavos devino, como en los Estados Unidos, un *nickel*; muchas bodegas se convirtieron en *groceries* y en las familias abundaron los *Eddies*, *Richards* y *Frankes*, apelativos con los cuales todavía en Cuba suelen designarse popularmente a sus equivalentes españoles. El dominio del inglés devino un mecanismo de movilidad social ascendente. Un título de la Havana Business Academy otorgaba inusuales oportunidades de empleo. Luis Carbonell, el acuarelista de la poesía antillana, pudo entonces satirizar el proceso en una estampa. «No me llamen Francisco —dice un personaje del solar. Call me Frank».

La Revolución Cubana: ruptura y continuidad de una presencia

La revolución triunfante en 1959 implicó inevitablemente la confrontación con los Estados Unidos y la consiguiente desconexión de una dependencia multilateral edificada a lo largo de los años, lo cual impactaría a la estructura socioeconómica del país con un sinnúmero de implicaciones. En 1960, los Estados Unidos decretaron la suspensión de la cuota azucarera cubana; ese mismo año, el presidente Eisenhower dio luz verde a la CIA para entrenar exiliados cubanos —una operación que culminaría, con Kennedy, en lo

Lo norteamericano implica en la isla una dualidad contrastante: de un lado, el expediente de agresiones y presiones ha dejado una huella en la psicología y el *ethos* nacional, que se expresa en el rechazo, pero también, de otro, se mantienen sentimientos de atracción cultural que no tienen necesariamente una connotación disociadora o contraria a la cubanía.

que Theodore Draper calificara de «fiasco perfecto»—; el bloqueo norteamericano fue decretado en 1962 como medida dirigida a estrangular económicamente a la Revolución.

El flujo cultural normal, verticalizado y sobre todo bastante asimétrico, se interrumpió en 1961 con la suspensión de las relaciones diplomáticas entre ambos países. El antimperialismo contenido en buena parte del discurso nacional, fraguó y se generalizó en la cultura política cubana.³⁰ Este antimperialismo resultó consecuencia menos de la propaganda oficial que de la escalada de agresiones que los Estados Unidos emprendieron contra Cuba en un intento por restaurar su hegemonía y eliminar, con ello, la influencia de la experiencia cubana sobre el resto del continente.³¹

Durante los primeros años de la Revolución, la confrontación directa con los Estados Unidos, más la intensa lucha de clases interna, llevó a politizar las relaciones sociales en un grado virtualmente inédito en la vida nacional. Las familias se dividieron en función de su alineamiento o no con el proceso; irse del país, precisamente hacia los Estados Unidos, constituía una *definición* tácita, una toma de partido frente al conflicto definitivo de aquellos años. La política migratoria norteamericana se convirtió en un instrumento de política frente a la Revolución y en un medio de drenaje del capital humano necesario para la transformación del país.³²

Pero la politización, fenómeno natural en un país sometido a un espectro diverso de agresiones y cambios radicales, arrastró a la vez un conjunto de correlatos que revelan algunas limitantes e insuficiencias de las políticas ideológicas del período inicial; en particular, el tendido de un puente casi directo y a veces mecánico entre cultura y política. Como resultado, en la década de los 60 —definida, por más de una razón, como prodigiosa— se intentó excluir las manifestaciones de la cultura popular a partir de criterios político-ideológicos restrictivos, un fenómeno que incluso se hizo extensivo al ámbito de la moda. Si en la era neocolonial las clases dominantes estimulaban por todos los medios posibles el consumo de modas y modas norteamericanas, ahora hasta la ropa misma adquiría, de pronto, connotación política.

A falta de estudios específicos sobre este problema, parecería que faltó conocimiento de causa en la formulación de una proyección ideológico-cultural; el país estaba demasiado concentrado en lograr su sobrevivencia. Solo por eso se pudo desconocer que esas manifestaciones de la cultura *pop* norteamericana, acusadas de ser

instrumentos del enemigo, expresaban una contracultura en pleno desarrollo en los Estados Unidos —de Jimi Hendrix a Joan Baez—, y eran esgrimidas como bandera por los jóvenes norteamericanos en las protestas callejeras contra la guerra de Viet Nam. Que haya sido cooptada y absorbida por el *establishment*, es parte de otra historia cuyo análisis, sintomáticamente, se ha reciclado en los Estados Unidos de los años 90.³³

No es posible, sin embargo, obviar el componente psicológico. Todo aquello *sonaba* en inglés, la lengua con que se expresa el adversario; con ella estaban escritas las bombas que no explotaron en la Sierra, las cajas con armamento para las bandas del Escambray y los documentos incautados por la Seguridad del Estado a los agentes de la CIA bajo fachada de diplomáticos extranjeros.

La literatura y el pensamiento social norteamericanos

Pero ese *elan* de aquellos años tuvo en la divulgación de la cultura literaria norteamericana uno de sus afortunados oasis. La foto de Fidel Castro junto a Ernest Hemingway simbolizaba de alguna manera la confluencia de dos culturas separadas por el antagonismo político, y podía leerse como una expresión de que el diálogo entre dos pueblos y los contactos civilizados eran posibles aun desde los inicios mismos del conflicto.

En la Cuba revolucionaria, la difusión de la obra de los creadores norteamericanos la protagonizan, en sus inicios, escritores y editores de lo que se ha dado en llamar la primera generación de la Revolución. Nacido alrededor de los años 30, este grupo intelectual se define, básicamente, a partir de una actitud caracterizada por el entusiasmo y la participación en empresas que, por primera vez, implicaban un reconocimiento de la función social de la cultura y, por consiguiente, del rol del escritor en una sociedad sujeta a transformaciones de toda índole. Algunos de sus integrantes habían regresado de un exilio cultural en Europa y los Estados Unidos adonde habían ido huyendo del marasmo, la modorra y el provincianismo imperantes. La cultura revolucionaria implicaba, para ellos, apropiación del saber universal sin fronteras, una enseñanza, por demás, inherente al desarrollo de la cultura criolla. A la muerte de Hemingway, *Lunes de Revolución*, el más ecléctico de los magazines cubanos de todos los tiempos, le dedicó un homenaje, evidentemente informado por presupuestos

existencialistas, que incluía no solo un análisis polifacético de una de las figuras más controvertidas de la *lost generation*, sino también un breve compendio del ideario estético-ideológico del escritor, con las inevitables incursiones a su relación con Cuba.³⁴

Pero, aunque importante, no fue la de Hemingway la única presencia cultural norteamericana después que los barbudos bajaron de la Sierra. En 1964 la Editorial Nacional de Cuba publicó la antología *Cuentos norteamericanos*, compilada por José Rodríguez Feo; una manifestación adicional de que se sabía distinguir las cosas y reconocer las calidades a pesar del conflicto. El lector cubano pudo entonces tener acceso general, más allá de grupos informados, a lo más selecto de las *short stories*, un género literario que expresa el espíritu de síntesis, la prisa y el pragmatismo característico de la cultura norteamericana mediante la conocida economía de medios que tanto ha impactado en la narrativa latinoamericana contemporánea.³⁵

Era, de hecho, la primera vez que en Cuba y América Latina se publicaba un volumen de esa naturaleza, que por definición —y gracias en gran medida a su tirada de 15 000 ejemplares, impresionante para un país ya desde entonces bloqueado— superó con creces la labor de revistas culturales que solían difundir eventualmente la creación literaria nortea —*Orígenes, Ciclón, Lunes de Revolución*— y contribuyó a familiarizar entre los cubanos a Twain, Melville, Hawthorne, Poe, entre los clásicos, y a Truman Capote, Faulkner, Ray Bradbury y Dos Passos entre los contemporáneos. Estos eran frecuentemente leídos a la luz de un farol chino en las movilizaciones agrícolas o en las unidades militares.

El surgimiento del Instituto Cubano del Libro, en 1967, abrió nuevas posibilidades para la profundización del nivel cultural de la población.³⁶ En ese contexto, la Colección Cocuyo, dirigida en su primera etapa por Ambrosio Fornet, constituyó una de las empresas culturales más importantes. Junto a obras de la literatura universal y la ensayística nacional, Cocuyo divulgó, en lo que aquí interesa, novelas y autores clásicos de la literatura norteamericana (Carson McCullers, Henry James) que contribuyeron, en la medida de su alcance, a ahondar en el establecimiento de puentes entre la tradición literaria norteamericana y la nacional, cuyo estudio académico específico está todavía por emprenderse.

A este panorama vino a sumarse la literatura policial y de ciencia ficción norteamericana. La Colección El Dragón, dirigida por Oscar Hurtado, contribuyó a difundir en Cuba esos géneros, de escasa o nula presencia antes del triunfo revolucionario. Dragón aportó la coherencia y la sistematicidad que la hacen otra de las experiencias más interesantes de la actividad editorial nacional. Coadyuvó a que en Cuba se generalizara el gusto por Ray Bradbury (*Crónicas marcianas*, *Fahrenheit 451*, *El hombre ilustrado*), Isaac Asimov (*El sol desnudo*), James Cain (*El cartero llama dos veces*), S. S. Van Dine (*Los crímenes del Obispo*), Raymond Chandler (*El sueño eterno*), John Dickson Carr (*Los espejuelos oscuros*) y otros clásicos de la literatura policial anglosajona como Arthur Conan Doyle y Agatha Christie. Lugar aparte

merecería la obra de Edgar Allan Poe, desde los 60 un autor conocido en el país, un hecho viabilizado además por la edición de sus *Narraciones completas*, a cargo de la Editorial Arte y Literatura en la década del 70.

En el terreno del pensamiento social y politológico norteamericano, no es posible prescindir de la labor de la revista *Pensamiento Crítico*, fundada en 1967 por un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, y que respondía a la necesidad político-cultural de informar sobre la labor teórica marxista en el contexto mundial, y particularmente en el Tercer Mundo.

Aunque no se limitara exclusivamente a él, la revista priorizó el pensamiento de la izquierda norteamericana. Las empatías estaban, claramente, al lado de quienes proclamaban entonces la lucha armada dentro de los Estados Unidos, un hecho lógico si se tiene en cuenta la ideología política de esta etapa de la Revolución, que postulaba los fusiles como el camino para la liberación de los pueblos y a los Andes como la Sierra Maestra de América Latina.³⁷

La revista fue también pionera en la socialización en Cuba de estudios sobre los medios de difusión y sobre los mecanismos de dominación cultural norteamericanos a escala global, incluyendo el rol de las universidades y el intercambio académico como «brazos intelectuales» del Departamento de Estado.³⁸

Los nexos con *Monthly Review* y la nueva izquierda norteamericana, a la que dedicaron también un espacio de reflexión, favorecieron la divulgación de estudios y ensayos sobre el fenómeno del imperialismo contemporáneo, abordado polivalentemente, bien a través de una perspectiva económica (James O'Connor), político-estructural (Harry Magdoff) y militar (John Saxe-Fernández), además de las dimensiones culturales antes aludidas. También incursionaron en el pensamiento de las clases dominantes norteamericanas a partir de la necesidad *práctica* de conocerlo en sus concepciones estratégicas sobre la guerra de Viet Nam,³⁹ dado el significado de esta para la conciencia intelectual de los años 60.

Pensamiento Crítico no produjo, sin embargo, una reflexión propia sobre los Estados Unidos. Su acercamiento a las realidades norteamericanas fue más político que intelectual. La revista no constituyó, en este orden, un órgano de investigación, sino más bien de divulgación y tribuna.⁴⁰ Lo que publicaron sus colaboradores cubanos fue, básicamente, pensamiento y crítica filosóficos, no estudios sobre los Estados Unidos, más allá de lo plasmado en editoriales y notas de redacción al abordar el fenómeno del imperialismo —por razones obvias, unas de las líneas temáticas más sostenidas durante sus cuatro años de existencia (1967-1971).

La influencia norteamericana en los años 70

La soviétización presente en numerosas instituciones nacionales después de 1971, la copia —denunciada posteriormente por el proceso de rectificación de errores

y tendencias negativas en 1986—, tuvo un impacto multilateral y diverso en la sociedad cubana, aunque menor en la sensibilidad y la cultura populares.

Este proceso no pudo reemplazar las preferencias y patrones culturales acumulados por la tradición y los años, entre otras cosas porque el llamado socialismo real no llegó a crear una cultura realmente alternativa frente al capitalismo, una de las razones —y no de las menos importantes— de su caída. Su cultura misma, reactiva y por lo regular dispuesta a rechazar el elemento innovador a partir de categorías ideológicas, resultaba en muchos sentidos poco menos que extraña a la cubana. Fue natural, por consiguiente, que la influencia norteamericana perviviera, como parte ya de la idiosincrasia nacional, a pesar de los intentos más o menos vertebrados en sentido opuesto.

Visto el problema desde uno de sus ángulos más rechinantes, durante los años 70 en los espacios de la TV cubana dedicados al público infantil proliferaron los dibujos animados soviéticos alternando con los norteamericanos y a veces sustituyéndolos. Aquellos eran, por lo regular, fábulas moralizantes, con escasa o nula acción, caracterizadas por su racionalidad y pobreza imaginativa. La posible excepción, la notable obra del realizador checo Jiri Trinka, resultó demasiado intelectual para los códigos de los niños cubanos. Los animados soviéticos —y por extensión los de Europa del Este— fueron homologados por el público a los del norteamericano George Pal, que describían escenas rurales sureñas con un espantapájaros, un niño negro y un cuervo como personajes protagónicos, pero sin la carnalidad de los personajes de Walt Disney, Lucas, Porky y el Corre-caminos de la Warner.

La política del ICAIC mantuvo una coherencia esencial, obtenida en las polémicas de los años 60, que vindicaron la necesidad, para la cultura revolucionaria, de exhibir cualquier obra auténticamente artística más allá de su nacionalidad o recursos expresivos, incluso de aquellas que mostraban los problemas del individuo y su angustia existencial bajo el capitalismo (*La Dulce Vida*, *El caso Morgan*) u otras que escandalizaron en su momento por su contenido sexualizante. Esto le permitió al público disfrutar indistintamente del neorrealismo italiano, la nueva ola, el *cinema vérité*, el cine nuevo brasileño, las películas de Kurosawa, Fellini, Hitchcock, Antonioni y Alain Resnais. Como consecuencia, es altamente probable que los cubanos estén entre los pueblos con mayor cultura cinematográfica del mundo, sobre todo si se comparan con el espectador medio norteamericano.

Bajo los mandatos de Ford y Carter, en correspondencia con el relativo deshielo en las relaciones bilaterales, se abrió cierta posibilidad para los intercambios culturales, más allá de los encuentros deportivos, hasta entonces prácticamente la única forma de contacto e interrelación mutua entre ambos pueblos. En 1979 tuvo lugar un acontecimiento inédito: el *Havana Jam*, celebrado en el teatro «Karl Marx», un encuentro entre músicos norteamericanos y cubanos que contó con la presencia de Billy Joel, Stephen Stills, Rita Coolidge, la

salsa neoyorquina (Fania All Stars) y de grupos como Irakere y orquestas como la Aragón, por la parte cubana. Este evento se convirtió en un intercambio simbólico entre dos de las más potentes tradiciones musicales del continente, y en una suerte de pulso que permitió comprobar que, en lo cualitativo, y al margen de cualquier *gap* tecnológico, la música cubana producida dentro de la Isla seguía como un referente bastante difícil de obviar.

Esos inicios, sin embargo, se verían interrumpidos por el deterioro general de las relaciones bilaterales que sobrevino en los últimos años de Carter y especialmente con la administración Reagan. De entonces a la fecha, por una variedad de razones, pero sobre todo por el carácter de la relación, la presencia cultural viva norteamericana ha sido inusual entre nosotros, exceptuando los Festivales de Jazz Latino, organizados desde mediados de los años 70 por la Casa de la Cultura del municipio Plaza de la Revolución, y otros eventos como la presentación de la compañía teatral Lamp/Impact Productions en el Teatro Nacional, o la presencia esporádica de actores y cineastas en los festivales de teatro y cine.

El escenario de los 90

Lo distintivo de la segunda mitad de los años 90 en las políticas norteamericanas hacia Cuba, es el fortalecimiento de una concepción que promueve los contactos con el propósito de *influir* internamente.

Se trata de un curso de política ecléctico que conjuga, por una parte, la línea dura de la mayoría de los republicanos y segmentos de la derecha congresional —la apelación a recrudecer el bloqueo como medida expedita para «el principio del fin de Fidel Castro»— y, por otra, la búsqueda de líneas de comunicación con la sociedad civil cubana y con sectores del gobierno —la tesis, en suma, de la «subversión amistosa». Puesto en términos de un funcionario del Departamento de Estado, «estamos tratando de abrir más canales de comunicación. Esperamos que lo que vimos en Europa del Este ayude a ventilar la sociedad [cubana]. Estamos tratando de ayudar al pueblo cubano para la transición *inevitable*».

A falta de conocimiento empírico *sobre y desde* Cuba, esta concepción se alimenta de la labor de *think tanks*, cubanólogos conservadores y la élite de Miami, tres de las fuentes más empleadas por los formuladores de política del Departamento de Estado. Uno de sus puntos más vulnerables es la asunción de Cuba como una cultura cerrada —entendida la categoría en su sentido antropológico— y sin interacciones con la dinámica foránea, justamente en un contexto caracterizado por la relación multilateral con el mundo —y no solo a partir del turismo y la inversión extranjera. La articulación de la ciudadanía —y no únicamente de ciertas categorías como los intelectuales— con la realidad exterior constituye un dato ante los cambios mundiales y las nuevas políticas de flexibilización migratoria que el

Estado cubano ha venido adoptando en el pasado reciente.

Probablemente la cuestión de la información sea uno de los lugares donde estos problemas se tornan más visibles: de acuerdo con los enfoques predominantes en los Estados Unidos, en Cuba no se tiene acceso a fuentes y noticias *objetivas*, más allá de la propaganda y el control ejercido por el Partido Comunista.

La anterior idea no es congruente, en primer lugar, con el hecho de que la programación televisiva nacional —cuya incidencia se ha extendido como resultado de los recortes de la prensa escrita— ha incorporado importantes segmentos dedicados a información extranjera que, de acuerdo con sondeos de opinión, están entre los más vistos por la ciudadanía. Esto incluye no solo las noticias ofrecidas en los tres noticieros diarios de TV —con abundante material originado en agencias norteamericanas—, sino también el acceso a una selección de los servicios de cadenas como Cable News Network (CNN), Univisión, Eco y Televisión Española (TVE). Gracias a la colaboración de CNN y Cubavisión Internacional, Ralph Wenge y Dan Rather no son nombres desconocidos para el receptor cubano. Esto sugiere que la cooperación en estos dominios es posible, con independencia de las diferentes filosofías sobre el rol de la prensa que ambos sistemas portan.⁴¹

Adicionalmente, en Cuba penetran emisoras de habla hispana del sur de la Florida que no se caracterizan precisamente por un discurso moderado sobre los acontecimientos nacionales, y en el espectro de onda corta están disponibles una variada gama de emisoras —de la BBC a Radio Moscú— que, contrariamente a lo presumible, no son interceptadas por el gobierno. Las interferencias y el bloqueo, respectivamente, a las señales de Radio Martí y TV Martí se relacionan medularmente con un asunto de soberanía nacional, y constituyen una medida defensiva ante una agresión que busca sembrar, siguiendo experiencias de la guerra fría, sentimientos de incertidumbre en la sociedad cubana mediante mecanismos no muy distantes a los de la guerra psicológica,⁴² tales como los llamados a sabotear la zafra azucarera o, en una época anterior a los acuerdos migratorios de 1994-95, el estímulo a la emigración ilegal.

Desde otra perspectiva, es evidente que tal política podría incidir y de hecho ha incidido sobre las relaciones académico-culturales entre ambos países, toda vez que no constituye una expresión de buena voluntad, sino *la continuación de la guerra por otros medios*. Estos intercambios adquirieron un perfil creciente a inicios de los 90, cuando una vez desaparecido el campo socialista —hacia el que estaba orientado el grueso de la academia cubana, con algunas excepciones—, profesores e investigadores de distintas disciplinas humanísticas comenzaron a participar en eventos y estancias de investigación y estudio ofrecidas

por instituciones norteamericanas, ahora más proclives a recibirlos, como resultado de las «ventanas de oportunidad» abiertas por la política oficial.

En la Cuba de los 90, la presencia cultural de los Estados Unidos se ha venido moviendo en una dinámica heterogénea según el área específica de que se trate.

El segundo quinquenio de la década atestigua la aparición de nuevas publicaciones culturales y de pensamiento, que sugieren una cierta superación de la crisis editorial que sobrevino luego del desplome del campo socialista mediante mecanismos alternativos de financiamiento, algunas veces externos. Estas revistas constituyen, de alguna manera, consecuencia de la diversidad y el debate de ideas que tiene lugar en el país a partir del Llamamiento al IV Congreso del Partido que, como se conoce, identificó la pluralidad de opiniones como un componente del proyecto revolucionario y concedió un importante papel a las ciencias sociales y a la cultura en el fortalecimiento de la identidad nacional, una tendencia que se mantiene más allá de tensiones y de los diferentes criterios sobre este proceso.

En las publicaciones cubanas se desenvuelve la polémica, explícita o implícita, con intelectuales y académicos norteamericanos y cubano-americanos, pero también —a diferencia de circunstancias previas— la divulgación de por lo menos parte de la obra de estos, con la idea de que la crítica al pensamiento que se genera en el exterior sobre Cuba supone un cierto nivel de información. Aunque los contactos entre académicos cubanos y norteamericanos no están, desde luego, exentos de choques, han contribuido sin embargo a iluminar facetas poco trabajadas de la realidad cubana y, del lado norteamericano, han redundado en el debilitamiento de estereotipos a partir del *contacto real* con las circunstancias concretas y el debate en la Isla. Los estudios sobre Cuba en los Estados Unidos no implican necesariamente articulación instrumental con la política oficial hacia la Isla —y de hecho usualmente la contradicen, con independencia del paradigma político del que esa crítica parta y de los fines últimos que se diriman.

Existe, por otra parte, en estas revistas cubanas —y más en específico en las de perfil artístico-literario— la voluntad de hacer conocer a los cubanos *de dentro* la obra cultural de los cubanos *de fuera*. Estos esfuerzos expresan el reconocimiento de la existencia de una cultura cubana por encima de las fronteras nacionales —que incluye a la de la emigración—, y de hecho contrastan con la intolerancia predominante en Miami, donde resulta inusual la aparición de voces de la Isla debido a presupuestos políticos o, en el mejor de los casos, a la idea de que carecen, en general, de una ejecutoria artística suficientemente avalada por la difusión internacional.⁴³

En otros niveles del conocimiento, la relación cultural ha sido discontinua e irregular. Es este el caso de lo específico literario, donde se ha producido un empobrecimiento en la divulgación de la literatura norteamericana más reciente. Después de fines de los 60, con la salida de la antología *Dónde está Vietnam. Los poetas*

norteamericanos opinan, compilada por Víctor Casaus, la difusión de la poesía norteamericana contemporánea, por ejemplo, ha sido escasa entre nosotros. Esta ha constituido de hecho una carencia, probablemente porque el género, a diferencia de los *short stories*, no se considera demasiado popular entre el gran público. Sea como fuere, la gran poesía norteamericana —T. S. Elliot, William Carlos Williams, Robert Frost, Archibald MacLeish, Allen Ginsberg, por solo citar algunos nombres— no es suficientemente conocida en Cuba más allá de estudiosos y lectores informados que siempre existen.

No va muy a la zaga la narrativa y la literatura de ficción. En ello parece incidir una variedad de razones que incluye la carencia de información, la barrera idiomática, la crisis editorial, el problema de los derechos de autor y el poco contacto vivo entre ambas tradiciones literarias.

El panorama previo contrasta, sin embargo, con lo que se verifica en el plano de la cultura popular norteamericana en la radio y la televisión nacionales, donde se ha producido un incremento en este tipo de opción. La música popular norteamericana ha devenido, en efecto, una presencia regular en distintos programas, lo que denota la superación de esquemas anteriores y, sobre todo, la necesaria diferenciación entre cultura y política. Hoy la televisión cubana cuenta con una programación regular en la que se difunden figuras del *rock* y el *pop*.⁴⁴ La existencia de estos programas, dirigidos a un público mayoritariamente juvenil, bastaría para poner en crisis la lógica que preside los fundamentos de la programación musical de Radio Martí, enfilada a una audiencia supuestamente sumida en una campana neumática.⁴⁵

En suma, tales circunstancias determinan que en Cuba al público no le sean ajenos ídolos del *pop* como Michael Jackson y Madonna, cantantes de última onda como Toni Braxton, agrupaciones como Nirvana, Sound Garden, Stone Temple Pilots, Pearl Jam, Hootie and the Blowfish y las últimas tendencias del *rock* alternativo, sin que se perfilen como necesarios los servicios de la radio oficial norteamericana.

Visto en perspectiva, ello no significa, sin embargo, una devaluación de lo propio ni va en detrimento de la tradición musical criolla, ni de la salsa —tanto la producida dentro como fuera del país—, que se mantiene en las preferencias de amplios sectores populares. La música norteamericana es un componente que, de hecho, complementa y aun enriquece el menú informativo de una ciudadanía con altos niveles de instrucción, y dista bastante del carácter desafiante que en el exterior se le concede. La trampa consiste en que, del otro lado, este fenómeno se politiza, al asumirse su popularidad entre la juventud urbana como sinónimo de ruptura. La realidad cubana es, de nuevo, vista a partir de lentes este-europeos. La condición de *rockero* no comporta fatalmente una actitud contraria al sistema político nacional, ni la de *salsero* lo opuesto.⁴⁶

Por otro lado, el panorama cultural de los 90 testimonia una inusual proliferación de grupos cubanos

de *rock* que buscan, con acierto y calidad diversos, un perfil propio a partir de la tradición anglosajona y de experiencias como el *rock* argentino —en particular, Fito Páez, Charly García y Juan Carlos Baglietto. Estas bandas tienen como antecedente la labor de combos como los Kent, los Jets y los Almas Vertiginosas, que en los 60 devinieron expresiones de una suerte de cultura *underground* y cuya popularidad entre los jóvenes de entonces la obtuvieron en fiestas de quince, en círculos sociales y casas particulares. A diferencia de aquellos, los nuevos grupos cuentan con cobertura radial regular y espacios institucionales —el Patio de María, en la Casa de Cultura Comunal de 37 y Paseo; la Casa de la Cultura de Plaza; el Café Cantante «Mi Habana», del Teatro Nacional; el Teatro «Karl Marx», etc.— y hasta con el auspicio de la Unión de Jóvenes Comunistas, un dato evidentemente impensable veinticinco años atrás.

En cuanto a la televisión, los cubanos tienen una predilección explicable por las películas norteamericanas. Sobre este dato operan factores históricos que permanecen en la memoria colectiva y se transmiten de generación a generación, fundamentalmente —aunque no solo— por la vía familiar inmediata. Según se ha destacado,⁴⁷ ya desde los años 50 el efecto de estos filmes sirvió para afianzar la dominación de los Estados Unidos y para promover a escala masiva, sobre todo entre las capas medias, el consumo de productos norteamericanos.

Los mensajes de corte negativo sobre los Estados Unidos, característicos del discurso de los medios de difusión cubanos —violencia, desempleo, drogadicción, pobreza— contrastan con las imágenes de las películas, crecientemente presentes en el panorama nacional. De acuerdo con estimados, ya en 1984 más del 45% de los filmes proyectados en la televisión cubana eran de procedencia norteamericana, porcentaje incrementado de manera sensible en los años 90 —probablemente más de un 90%— como resultado de un conjunto de circunstancias que no procede analizar aquí. En 1995, la Federación Nacional de la Prensa Cinematográfica seleccionó las dieciocho mejores películas exhibidas durante ese año en los distintos circuitos —salas de cine, televisión, video—; de ellas, la mitad fueron norteamericanas, en una lista donde figuran directores tan conocidos como Martin Scorsese, Robert Altman y Woody Allen.⁴⁸

Ahora bien, en su decodificación social, la imaginística hollywoodense condiciona lecturas colocadas en el extremo opuesto del discurso noticioso imperante en Cuba. Sus propuestas se transparentan en lujo, tecnología de avanzada, consumismo, sofisticación y opulencia, lo cual tiene un impacto específico sobre el consumidor de imágenes, inmerso en un proceso de sensibles restricciones económicas.⁴⁹ En estas imágenes se diseminan valores de la cultura norteamericana como el culto a la propiedad privada, el individualismo y la idea del gobierno como una fuerza disruptiva en la vida del ciudadano —la exaltación del modo de vida norteamericano y de la ideología correspondiente.⁵⁰ Ya es un lugar común el condicionamiento estructural de esa dominación, resumida en la idea de que los medios

son norteamericanos, lo que ha permitido en última instancia que la cultura de ese país —y más en específico expresiones de la cultura popular como la vestimenta, el *pop*, el *rap* y los diferentes estilos del *rock*— devengan una especie de *lingua franca* que unifica realidades espiritualmente disímiles.⁵¹

Pero en la era de la globalización, Cuba no podría encapsularse en esquemas que demostraron poca funcionalidad en los años 60, época en la cual, en medio de formidables logros educacionales y culturales, se produjeron manifestaciones de un dogmatismo criollo que no tuvieron que ver con la copia de modelo foráneo alguno. La idea de encerrar al país en sí mismo, o de ideologizar, como resultado del conflicto bilateral, las expresiones culturales norteamericanas —de la música a la moda— sería hoy mucho más inoperante ante los cambios y la complejidad que supone la aparición de nuevos actores y situaciones sociales.

Nuevas dimensiones de una presencia

La crisis económica por la que atraviesa el país luego de la disolución del socialismo burocrático en Europa, ha repercutido inevitablemente en la conciencia social. La crisis de valores se expresa no solo en actitudes que priorizan lo individual por encima de lo colectivo, del *yo* sobre el *nosotros*, sino también en la exacerbación del ansia de consumo en diversos sectores poblacionales —y no necesaria ni únicamente en la juventud.

La legalización de la tenencia y circulación del dólar, adoptada por el Estado cubano en el verano de 1993, no ha tenido solo un impacto económico. Considerada culturalmente, la circulación de dólares se ha convertido en un nuevo elemento de presencia norteamericana: podría apostarse a que hay lugares del país donde difícilmente se hubiera sabido de Hamilton, Jackson y Franklin, de no ser por los billetes de 10, 20 y 100 dólares, respectivamente.

A nivel mental, el consumo puede llegar a asumirse como el centro de la vida y, por consiguiente, conducir a un desentendimiento de otras dimensiones de la realidad que no se relacionan con la materialidad. Uno de los efectos de esta operación es el riesgo de idealizar la sociedad norteamericana —el emblema consumístico por definición—, y de olvidar que está profundamente transida por inequidades y alienaciones de todo tipo. Y la creencia de que la propiedad privada y el mercado constituyen la clave de los problemas.⁵²

Un área «novísima» de la impronta cultural norteamericana se refiere a la introducción en Cuba de juegos electrónicos, crecientemente populares entre niños y adolescentes. A esta forma de entretenimiento se tiene acceso mediante la compra de la tecnología apropiada en el sistema de tiendas de captación de divisas o viajes de la comunidad cubana, visitas de familiares a los Estados Unidos y otras. Han aparecido personas que los alquilan por un precio que oscila entre cinco y diez pesos la hora; en algunas localidades, los usuarios —conectados entre

sí, como en los videos, por la afición— organizan campeonatos de habilidades e intercambian casetes; entre los escolares circulan de mano en mano las técnicas de manipulación de juegos como «Street Fighter», «Star Wars», «Batman Forever» o las sucesivas versiones de «Mortal Kombat». Este tipo de juegos también ha aparecido, junto a otras máquinas, en algunos restaurantes y cafeterías dolarizadas, así como en varias instalaciones juveniles para el disfrute del tiempo libre.

La nueva forma de entretenimiento, una de las proverbiales de la llamada cultura electrónica, comporta varios inconvenientes, entre estos, que si los usuarios acceden a ella de modo compulsivo, puede llegar a tener un efecto sobre la capacidad intelectual-cultural de niños y adolescentes. De un lado, porque atentaría contra los hábitos de lectura y estudio hasta la posibilidad de desplazarlos; de otro, porque los fabricantes priorizan los juegos de contenido violento ante su segura realización comercial. Los juegos electrónicos llegan al país precisamente en el momento en que en los Estados Unidos se está produciendo una reacción bastante generalizada contra la violencia en la industria del *entertainment* —y no solo por parte de la derecha fundamentalista y de personajes como el senador Bob Dole—,⁵³ en el entendido de que ejercen una influencia nociva sobre los patrones de conducta juveniles y se relacionan sustantivamente con los índices de criminalidad en las grandes ciudades.

Otras presencias resultan evidentes. La simple inspección de las calles de La Habana y otros lugares del país, comprobaría el gusto generalizado por la ropa deportiva o informal, manifiesto en el uso de los *blue jeans* —conocidos desde los años 50 como pitusas, y más recientemente como *yines*—, tenis, gorras y pulóveres con el emblema de Chicago Bulls y otros equipos deportivos, e inscripciones diversas de propaganda comercial norteamericana, desde la Pepsi hasta los Flintstones.

Esta preferencia por la ropa norteamericana constituyó un componente estable desde antaño. Se le identifica no solo con una tendencia de la moda, sino con una garantía de calidad y por consiguiente con una durabilidad que amerita una inversión en los casos en que no se accede a ella gratuitamente —es decir, como regalo de un familiar, un turista o amigo en el exterior. A fines de los años 70, como resultado del diálogo del gobierno cubano con personas representativas de la comunidad cubana, y de las subsiguientes visitas familiares, su uso se reforzó después de un período en el que predominó una cierta uniformidad en el vestir, de alguna manera simbolizada en las botas cañeras, tan socorridas por toda una generación de cubanos.

En los últimos tiempos, se ha visto entre segmentos de la población juvenil el uso de prendas de vestir —pañuelos de cabeza, *shorts*, prendas de licra, pulóveres, etc.— con los atributos y colores de la bandera norteamericana. Aun cuando estas manifestaciones no expresan necesariamente una vocación plattista, sino que por lo regular se asocian al ansia de consumo o al deseo de «estar en la onda», denotan, cuando menos, ignorancia

y/o superficialidad sobre el significado del emblema oficial norteamericano en la historia cubana.

Conformada por componentes hispánicos y africanos, en la norma lingüística cubana resulta frecuente, a nivel lexical, el empleo de anglicismos. Las palabras anglosajonas se han incorporado más como resultado del contacto cultural «aéreo» (filmes, música *rap*, etc.) que de la relación directa con norteamericanos, a quienes el Trading with the Enemy Act —una legislación de la época de la Revolución de Octubre— prohíbe en la práctica el viaje a la Isla.

Lo interesante de todo esto es que se verifica en un contexto de conflicto bilateral y de endurecimiento de la política hacia la Isla. En Cuba la palabra *gringo*, despectiva y de profuso empleo en América Latina, es bastante inusual: a los norteamericanos se les designa, simplemente, como *yanquis* o *yumas*, lo que denota la inexistencia de odios festinados hacia el pueblo vecino. Fidel Castro ha resumido, en varias entrevistas públicas, el sentimiento popular: «Nunca hemos odiado a los Estados Unidos. Miles de norteamericanos que han venido a Cuba, han tenido la oportunidad de ver que aquí no existen sentimientos hostiles hacia ellos. En ningún lugar de América Latina los norteamericanos son tratados con más respeto que en Cuba».⁵⁴

Una conclusión

La presencia cultural norteamericana en Cuba se basa en un flujo sustentado en factores históricos, un sedimento que la sociedad cubana reproduce a diferentes niveles, más allá de la ruptura política bilateral, el nacionalismo y el antimperialismo. Lo norteamericano implica en la Isla una dualidad contrastante: de un lado, el expediente de agresiones y presiones ha dejado una huella en la psicología y el *ethos* nacional, que se expresa en el rechazo, pero también, de otro, se mantienen sentimientos de atracción cultural que no tienen necesariamente una connotación disociadora o contraria a la cubanía. Cabría aludir aquí a lo más obvio: nuestro deporte nacional, el beisbol, es, precisamente, un invento norteamericano —y en varios sentidos pudiera decirse que los cubanos lo han mejorado.

En efecto, la sociedad cubana ha incorporado elementos culturales norteamericanos sin que ello implique pérdida de su herencia hispano-africana, su cultura occidental híbrida y mestiza. Tanto a principios de siglo, bajo la intervención militar, como en la época de mayor norteamericanización, en las postrimerías de la república neocolonial, el cuerpo societal supo generar sus propios mecanismos para asimilarla e incluso enfrentarla, a reserva de su impacto multilateral sobre amplios sectores de la vida nacional. Y no solo es historia pasada: el lechón asado, el congri, los chicharrones y los plátanos fritos tendrán siempre mayor peso específico en el paladar criollo que los *hot dogs* que hoy proliferan en el sistema de tiendas de captación de divisas.

Esa presencia cultural es inevitable. No solo por la misma confrontación política, la cercanía, las visitas de

la comunidad cubana, la legalización del dólar y otros factores aludidos a lo largo de este ensayo, sino porque la globalización plantea la confrontación con la hegemonía cultural norteamericana. Esto supone lidiar con la verticalidad de los discursos y el monopolio tecnológico y de los medios masivos. El problema consiste en mantener e incluso readecuar estrategias culturales dinámicas y flexibles, en la cooptación y asimilación, no en un rechazo mecánico, de resultados dudosos y hasta estériles. Hacerlo es también, y sobre todo, una manera de insertar el mundo en la República manteniendo a la vez la savia y el tronco de la identidad propia.

Notas

1. Aludo aquí a la propuesta, en sentido anexionista, presentada a la Asamblea de Guáimaro (1869) en tanto eco de tendencias de tal naturaleza vigentes en el Departamento Central y otros. Un historiador de la talla de Ramiro Guerra no pudo sino considerarla «un paso de extrema gravedad», al margen de las distintas motivaciones presentes. Véase su *Guerra de los Diez Años*, Cultural S. A., La Habana, 1950.
2. Una interesante discusión en la mesa redonda «Nación e identidad», *Temas*, n. 1, La Habana, enero-marzo de 1995, pp. 95-117.
3. José Martí, «Emerson» (*La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo de 1882), *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 13, pp. 17-32. En lo sucesivo esta edición será citada como O. C.
4. José Martí, «El poeta Walt Whitman» (*El Partido Liberal*, México, 1887), O. C., t. 13, p. 131.
5. José Martí, «Congreso Internacional de Washington» (*La Nación*, Buenos Aires, 19 de diciembre de 1889), O. C., t. 6, p. 48.
6. Carta a James Monroe, 24 de octubre de 1823 [fotocopia], Paul L. Ford, ed., *The Writings of Thomas Jefferson*, Nueva York, vol. 10, p. 293. Para un enfoque académico, Noam Chomsky, «A Ripe Fruit», *Year 501. The Conquest Continues*, South End Press, Boston, 1993, pp. 141-150.
7. José Martí, *Cuadernos de apuntes*, O. C., t. 21, p. 380.
8. José Martí, *Fragmentos*, O. C., t. 22, p. 54.
9. José Martí, «México en los Estados Unidos» (*El Partido Liberal*, México, 23 de junio de 1887), O. C., t. 7, p. 51.
10. Véase *Historia de Cuba. Sexto Grado*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1988; *Historia de Cuba. Décimo Grado*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1989.
11. Véase Richard E. Welch, Jr., *Response to Revolution. The United States and the Cuban Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1985.
12. La discusión de si Fidel Castro era o no comunista desde los días de la Sierra Maestra, o de si fue «empujado a los brazos de Moscú» por efecto de la política norteamericana, deviene una suerte de aporía, como si de su respuesta dependiera el curso de las conflictivas relaciones entre ambos gobiernos.
13. James V. Loewen, *Lies My Teacher Told Me. Everything Your American History Textbook Got Wrong*, The New Press, Nueva York, 1995, pp. 210-211. Los hallazgos del autor se sustentan en el examen de doce libros utilizados en el sistema de *high schools* norteamericanas.

14. Entre septiembre y diciembre de 1995 emprendí una búsqueda sobre este tema en los fondos bibliográficos de varias universidades norteamericanas, entre ellas la Biblioteca Weidener, de la Universidad de Harvard, y las de Bates College, Maine; Hampshire College, Amherst; Rutgers University, Nueva Jersey. Los resultados de esa búsqueda forman parte de un estudio mayor en fase de preparación.
15. Louis A. Pérez, Jr., *Cuba and the United States. Ties of Singular Intimacy*, The University of Georgia Press, Athens y Londres, 1990.
16. *Ibidem*, p. 245. Énfasis mío.
17. Probablemente el problema fundamental de esta zona del libro, sin dudas un excelente ensayo, serio y documentado, sea la carencia de perspectivas, datos y testimonios que no aparecen necesariamente en bibliotecas y archivos, sino insertos en la vida misma de la gente.
18. Véase Louis A. Pérez, Jr., *ob. cit.*
19. Herminio Portell Vilá, *Historia de Cuba en sus relaciones con Estados Unidos y España*, Jesús Montero Editor, La Habana, 1941, t. 4, p. 576, nota 153. Uno de los pilares de la nueva estrategia consistía en el envío de maestros a las universidades norteamericanas, en la presunción de que el contacto con una *civilización superior* dotaría a los cubanos de elementos psicosociales de un autogobierno para el que supuestamente no estaban preparados —una idea muy difundida desde el siglo XIX, y contra la que debió lidiar Martí desde Nueva York—, bajo la presunción de que la herencia española condicionaba elementos como espíritu contemplativo, falta de iniciativa individual, vagancia y la presencia de «componentes perversos» en el carácter nacional que frenaban todo progreso: obviamente, la típica construcción darwinista-racista y, sobre todo, una manera de minar la identidad en la perspectiva de un control expedito sobre «las mentes y los corazones» de los cubanos. Entonces el gobernador militar de la Isla, Leonard Wood, escribía al Departamento de Guerra que la importancia «de esta estancia educacional no era tanto lo que aprendían en libros y conferencias, sino en lo que veían y absorbían de la observación directa». U. S. War Department, *Civil Report of Brigadier Leonard Wood, Military Governor of Cuba, for the Period from January 1 to May 20, 1902*, Washington D. C., 1902. *Cit. por* Louis A. Pérez, Jr., *ob. cit.*, p. 129.
20. Los precedentes acumulados desde el siglo XIX incluyen la labor de lo que el Dr. Rafael Cepeda ha denominado los «misioneros patriotas» —Alberto J. Díaz, Evaristo Collazo, etc. No puedo abordar aquí el protestantismo en Cuba en toda su complejidad; solo anotar la necesidad de distinguir el fenómeno religioso en sí, sus implicaciones sociales y su utilización ideopolítica por parte de las clases dominantes norteamericanas. En todo caso, el problema no puede encararse en bloque: en el siglo XIX cubano el protestantismo tuvo una connotación política subversiva en la medida en que constituía una oposición al catolicismo —identificado como español y centralmente opuesto a la independencia. Emigrado a Nueva York durante la Guerra de los Diez Años, Alberto J. Díaz fue bautizado por el reverendo R. B. Montgomery, y regresó a Cuba en los años 80 para ejercer su ministerio. Bajo la república neocolonial se opuso a la Enmienda Platt, desarrolló una vida política activa y entró en conflicto con las autoridades eclesiales: la política, clamaban, debía quedar fuera de la Iglesia. Salió de los bautistas en 1901 y pasó a otra denominación. Un personaje, sin dudas, merecedor de más estudio. Véase Harold Greer, «Baptists in Western Cuba: From the Wars of Independence to Revolution», *Cuban Studies*, n. 19, Pittsburgh, 1989; Rafael Cepeda, ed., *La herencia misionera en Cuba*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1986.
21. Sobre la religiosidad cubana, véase Aurelio Alonso, «Catolicismo, política y cambio en la realidad cubana actual», *Temas*, n. 4, La Habana, octubre-diciembre de 1995, pp. 23-32.
22. Véase Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, Editorial Caribe, San José de Costa Rica, 1986; Rafael Cepeda *et al.*, «Causas y desafíos del crecimiento de las iglesias protestantes en Cuba», *Temas*, n. 4, La Habana, octubre-diciembre de 1995, en especial pp. 52-54.
23. George Black, *The Good Neighbor. How the United States Wrote the History of Central America and the Caribbean*, Pantheon Books, Nueva York, 1988, p. 11.
24. *Cit. por* Louis A. Pérez, Jr., *ob. cit.*, p. 100.
25. De acuerdo con la Comisión Nacional de Turismo, en 1930 visitaron La Habana 86 270 turistas y 76 982 pasajeros de tránsito, para un total de 163 252 personas, en su mayoría norteamericanos. Se calculaba entonces que ambas categorías de visitantes habían dejado en el país \$12 591 000, cifra solo superada por los ingresos en azúcar y tabaco. Foreign Policy Association, *Problemas de la nueva Cuba*, Cultural S. A., La Habana, 1935, p. 52.
26. Datos a partir de Louis A. Pérez, Jr., *ob. cit.*; *Estudio estadístico del turismo en Cuba*, Corporación Nacional del Turismo, La Habana, 1937, y Evaristo Villalba Garrido, *Cuba y el turismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993.
27. *Cit. por* George Black, *ob. cit.*, p. 92.
28. *Ibidem*.
29. Hugh Thomas, *Cuba: The Pursuit of Freedom*, Harper and Row, Nueva York, 1971.
30. Véase al respecto Rafael Hernández y Haroldo Dilla, «Cultura política y participación popular en Cuba», *Cuadernos de Nuestra América*, vol. VII, n. 15, La Habana, julio-diciembre de 1990.
31. Sobre este aspecto particular, véase Richard E. Welch, Jr., *ob. cit.* Este estudio, abundante en presunciones no sometidas a discusión, resulta sin embargo importante como resumen de las percepciones que el hecho revolucionario generó en las élites de poder y en importantes sectores de la prensa norteamericana.
32. Véase Hugo Azcuy, «Sobre las relaciones migratorias Cuba-E.U.», *Cuadernos de Nuestra América*, vol. IX, n. 18, La Habana, enero-junio de 1992.
33. Véase Todd Gitlin, *The Sixties. Days of Hope, Days of Rage*, Bantam Books, Nueva York, 1993.
34. Homenaje a EH, *Lunes de Revolución*, La Habana, 16 de agosto de 1961.
35. *Cuentos norteamericanos*, selección y prólogo de José Rodríguez Feo, Editora del Consejo Nacional de Cultura, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1964, 560 pp.
36. La Edición Revolucionaria había puesto al alcance masivo libros para la educación superior y científico-técnicos, de medicina y «ciencias duras», incluyendo títulos producidos por científicos norteamericanos. Después de una de las polémicas características de aquellos años, Che Guevara había establecido que la técnica había que tomarla de donde estuviera, para ir disminuyendo las diferencias con los países desarrollados, y Fidel Castro, en un discurso sobre la propiedad intelectual, había redondeado la idea al sostener la necesidad de apropiarse de los logros científicos, técnicos y artístico-literarios como eslabones imprescindibles en la lucha contra el subdesarrollo.
37. Véase la presentación del número 8 (septiembre de 1967), donde se consignan las posiciones en torno al problema racial en los Estados Unidos: «la lucha revolucionaria de los negros norteamericanos —escriben— está demostrando que es posible golpear al enemigo en su propio corazón tecnológicamente desarrollado a condición de rechazar totalmente las estructuras económicas y sociales, pero también culturales del sistema [...] Ellos significan la conciencia del

desarrollo de las luchas negras hacia un plano puramente político en el que la opción es, directamente, el poder revolucionario». *Pensamiento Crítico*, n. 17, La Habana, 1968. Hablarán entonces de «la actitud realista de los que exigen sus derechos por medio de la acción armada». *Pensamiento Crítico*, n. 8, La Habana, septiembre de 1967. Ensayos de Stokely Carmichael, Huey P. Newton, H. Rap Brown y Malcolm X tuvieron una presencia sostenida en la revista, más allá de un número dedicado por completo a los Estados Unidos —sintomáticamente, uno de los primeros— y de otro al *black power*. Era el instante cuando las rebeliones negras y el movimiento por los derechos civiles estaban alterando drásticamente el perfil de aquella nación con sus concepciones antagónicas de violencia *versus* lucha pacífica, una antinomia que *Pensamiento Crítico* resumió en *revolución o reformismo*, y que en definitiva llevó a sus editores a no apreciar el alcance real de las tácticas de desobediencia civil preconizadas por líderes como Martin Luther King, Jr.

38. La revisión de lo publicado por la revista en estos dominios, señala por lo menos dos contribuciones importantes: un estudio de North American Congress on Latin America (NACLA) sobre la Universidad de Columbia («La Universidad al servicio del imperialismo», *Pensamiento Crítico*, n. 23, La Habana, 1968) y «La cuarta cara del imperialismo norteamericano» (*Pensamiento Crítico*, n. 24, La Habana, enero de 1968). Relacionaron al público con los orígenes chilenos de Armand Mattelart y con la Escuela de Frankfurt. Véase Armand Mattelart, «Por un medio de comunicación de masas no mitológico», *Pensamiento Crítico*, n. 48, La Habana, 1971, y «El medio de comunicaciones de masa en la lucha de clases», *Pensamiento Crítico*, n. 53, La Habana, 1971. Como se conoce, la Escuela de Frankfurt se estableció en los Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial y fue de suma importancia, en los años 60, para una comprensión, desde la izquierda, de la «cultura de masas» y los medios como instrumentos de socialización del poder y la ideología dominante, más allá del papel de la escuela y las iglesias, contenido en la tradición francesa, y de la concepción althusseriana de los medios como aparatos ideológicos del Estado.

39. Robert McNamara, «El bombardeo de Viet Nam», *Pensamiento Crítico*, n. 8, La Habana, septiembre de 1967. Véase también el estudio «El nuevo militarismo norteamericano», del general David M. Shoup, *Pensamiento Crítico*, n. 29, La Habana, junio de 1969.

40. «Al análisis de ese imperialismo, de sus estructuras, del pueblo que desde sus entrañas se le opone, va, como una gota más de odio, dedicado este número». *Pensamiento Crítico*, n. 8, La Habana, septiembre de 1967.

41. Desarrollo una comparación entre los medios cubanos y norteamericanos en mi trabajo «Dr. Jekyll y Mr. Hyde: los Estados Unidos en el sistema difusivo cubano» [inédito], 1996.

42. Véase José R. Cabañas, «“Radio Martí”: una nueva agresión», *Cuadernos de Nuestra América*, vol. I, n. 1, La Habana, enero-julio de 1994, pp. 174-204; para una discusión de varios aspectos comunicológicos, John Spicer Nichols, «A Communication Perspective on “Radio Martí”», *Cuban Studies/Estudios Cubanos*, vol. 14, n. 2, Pittsburgh, verano de 1984.

43. Se trata en rigor de un corrolato de la tesis según la cual los intelectuales cubanos residentes dentro de la Isla son simples amanuenses del poder o escritores oficialistas instrumentalizados por el gobierno.

44. El programa «A Capella», iniciado por Guille Vilar y Jorge Dalton en 1989, informa semanalmente al público, con sentido de decantación y rigor artístico, sobre las tendencias recientes en el mercado musical norteamericano, mediante *video clips* originados en VH1, MTV y Mor Music TV, mientras que «Colorama» —en el aire desde fines de los años 70— adiciona los *hits* de la cultura hispana en los Estados Unidos, de la salsa puertorriqueña a la mexicana Selena. Cabría aludir también, entre otras, a la programación en Radio Ciudad de La Habana, y en especial a la

labor de Juanito Camacho y Joel Valdés en los programas radiales «Disco Ciudad» y «Melomanía», respectivamente.

45. Hay emisoras norteamericanas que son perfectamente captables con *walkmans* y radios de batería en la zona del Malecón habanero y la Playita de 16, donde no es inusual ver jóvenes que las escuchan en plena luz del día. En adición, el público capitalino tiene acceso, sobre todo en el verano, a diferentes estaciones FM *stereo* de Miami y los cayos de la Florida, entre estas WWUS (104.7 FM, Big Pine, Cayo Maratón), especializada en *oldies* de los 50, 60 y 70 y otras dedicadas a clásicos del *rock*, desde los cayos hasta Fort Lauderdale.

46. Spicer Nichols, en su análisis citado sobre los supuestos de Radio Martí, nota que si bien a muchos cubanos les atrae la cultura norteamericana —de los *blue jeans* al *pop*—, también son altamente nacionalistas y tienen fuertes reservas respecto al *gobierno* norteamericano.

47. Véase Louis A. Pérez, Jr., ob. cit., especialmente el cap. 8, «Twilight Years», pp. 202-237.

48. Joel del Río, «La otra (necesaria) mirada», *Juventud Rebelde*, La Habana, 28 de enero de 1996.

49. Ha escrito Carlos Fuentes: «Es el triunfo de la imagen de prestigio sobre la realidad económica. Es el resultado de una propaganda incesante acerca de las bondades del Primer Mundo, un universo poblado por Cindy Crawford y Richard Gere [...] La economía consumista de Occidente ha hecho creer que la belleza y la prosperidad están a la mano para el que llegue, con las penurias que sean, a las puertas doradas del Primer Mundo». *Feliz Año Nuevo*, Aguilar, México D.F., 1995.

50. John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Stanford University Press, California, 1990; también Joseph Nye, Ben Wattenberg, Tod Gitlin *et al.*, «Pop Culture. Images and Issues», *Dialogue*, n. 1, 1993; Simon Frith, «Rock and Popular Culture», en Donald Lazere, ed., *American Media and Mass Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1987.

51. De acuerdo con datos del World Communications Survey, los Estados Unidos dominan más del 70% de la distribución cinematográfica mundial, el 75% de la circulación de programas de televisión, el 80% de los videos, más el 85% de los noticieros internacionales y el 89% de los contenidos de bancos y bases de datos. Cit. por Luis Stolovich y Laura Pallares, «Los medios de comunicación en la reproducción ideológica de la sociedad capitalista: el caso uruguayo», ponencia al XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), La Habana, mayo de 1991.

52. El economista Luis Gutiérrez Urdaneta ha discutido los problemas implicados en este tipo de formulación. Véase «La eficiencia pública *versus* la privada: el mito y la evidencia», *Cuadernos de Nuestra América*, vol. XII, n. 24, La Habana, julio-diciembre de 1995, pp. 117-129.

53. «America's Cultural Revulsion», *Time*, Nueva York, 12 de junio de 1995; para una discusión sobre los efectos de la programación violenta en el auditorio norteamericano, Barry Gunter, «The Question of Media Violence», en Jennings Bryant and Dolf Zillman, eds., *Media Effects. Advances in Theory and Research*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale, Nueva Jersey, 1994, pp. 123-162.

54. «Castro's Compromises», entrevista a Fidel Castro, *Time*, Nueva York, 20 de febrero de 1995, pp. 57-59.

Visitantes cándidos

Avi Chomsky

Profesora. Bates College, Maine.

Cuando el presidente Clinton firmó, en octubre de 1995, las nuevas regulaciones sobre los viajes a Cuba —que incluían a estudiantes acogidos a programas patrocinados por las universidades como una nueva categoría de ciudadanos norteamericanos que podían optar por licencias para viajar a Cuba—, comencé a explorar casi inmediatamente la posibilidad de llevar a ese país a un grupo de estudiantes de Bates College durante nuestro período académico corto en mayo.

Soy historiadora. Mi proyecto de investigación está centrado en Cuba, adonde viajé en dos ocasiones durante el pasado año. Junto con una profesora del Departamento de Español, diseñé un curso interdisciplinario titulado «La Revolución cubana: problemas y perspectivas», en el cual los estudiantes matriculados podían obtener créditos válidos para historia o español. Planificamos pasar las primeras dos semanas de ese período en Bates, haciendo estudios intensivos sobre los antecedentes de la Revolución cubana, y luego viajar a Cuba por quince días. Tanto el profesorado como la administración de Bates se mostraron muy entusiastas con el curso; los estudiantes estaban fascinados con la posibilidad. Algunos padres se mostraban reticentes, y el costo del viaje —\$1 650 para gastos en general, incluyendo el transporte

aéreo— resultaba prohibitivo para algunos. Pero diecisiete de ellos se matricularon. Para mi entera satisfacción, recibimos nuestra licencia del Departamento del Tesoro con prontitud y sin dificultades.

Los antecedentes de los estudiantes matriculados eran muy diversos: iban desde los que cursaban el último año de la maestría en estudios latinoamericanos, hasta quienes nunca habían tomado un curso sobre América Latina. Durante las dos semanas que pasamos en Bates antes de partir para Cuba, nos reuníamos tres horas diarias y debatíamos cuestiones de importancia para la Cuba contemporánea: política, ideología, economía, mujeres, homosexualismo, migración, derechos humanos, alimentación y agricultura, política norteamericana hacia Cuba y raza. Vimos algunos largometrajes y documentales (*La última cena; Cuba: In the Shadow of Doubt; The Cubans; Gay Cuba; Miami/Havana; Fresa y chocolate*) y leímos diversos libros. En el transcurso de esas discusiones, pusimos énfasis en la perspectiva y la ideología, y estimulamos a los estudiantes a identificar y confrontar sus propias ideas y creencias preconcebidas, así como las de los autores leídos y los filmes vistos. Esperábamos que eso los preparara para reconocer y

enfrentar lo inesperado en Cuba; visto retrospectivamente, creo que fue una buena idea.

Nuestro itinerario incluía visitas a escuelas y hospitales, conversaciones con representantes de organizaciones de masa como la UJC y la FMC, organizaciones no gubernamentales como el Centro Félix Varela, organizaciones no reconocidas oficialmente como el Grupo de Acción para la Libertad de Expresión de la Preferencia Sexual (GALEPS) y personas individuales, desde doctores involucrados en el trabajo con los enfermos de SIDA, hasta el exiliado político y antiguo Pantera Negra, Bill Brent; también un recorrido en bicicleta por la ciudad, auspiciado por el club ciclista de la Universidad de La Habana, y un viaje de dos días a Pinar del Río. Los estudiantes dispondrían, adicionalmente, de abundante tiempo libre para caminar por La Habana y conversar con cubanos de toda condición.

Lo que pensaban antes del viaje

Estimulamos a los estudiantes a que llevaran diarios y comenzaran a registrar sus expectativas e ideas sobre Cuba antes de irnos de viaje. Al término, cada uno tendría que redactar un trabajo. Los siguientes comentarios, extraídos de esos trabajos, muestran algunas de sus impresiones y las formas en que trataron de entender lo que vieron y oyeron en Cuba.

«Mi visión personal de Cuba antes de matricularme en el curso corto sobre la Revolución cubana en Bates College, era la de Cuba como un sitio amedrentador y peligroso con el que no quería tener nada que ver. Después de conocer que se ofrecía este curso, comencé a preguntarme por qué íbamos a ir a un lugar tan alarmante. Lo pensé mucho, pero al fin decidí matricularme por curiosidad, y por el deseo de mejorar mis conocimientos de español. Después que me matriculé, y se empezó a saber entre mis amigos y mi familia, me hacían comentarios como “¿estás loco?” o “¡no voy a verte más nunca!”». [C.A.]

«Mi familia fue la primera en darme opiniones; y cada cual tenía algo que decir en cuanto a cómo sería mi viaje. Todos tenían su granito de arena que añadir. Su primera suposición era que las gentes con quienes me encontraría se mostrarían muy hostiles hacia personas provenientes de los Estados Unidos. Los cubanos nos iban a timar y a robarnos». [A.B.]

«Antes de partir, mis amigos y mi familia mostraron preocupación por mi seguridad y me pidieron que fuera muy cauteloso. “Cuidate mucho... ve y mata a Fidel a nombre nuestro. No regreses hecho un comunista”». [K.O’K.]

«¿Vas a Cuba? Caramba, qué bueno, pero ¿no tienes ninguna preocupación? ¿Allí no odian a los americanos? Probablemente te arresten, te metan en una cárcel oscura y se olviden de ti”. Este era el tipo de respuesta que recibía cuando contaba mis planes para mi curso corto. Tengo que reconocer que, al principio, no estaba realmente preocupado, pero todos esos comentarios estaban

comenzando a hacerme dudar. Me fastidiaban diciéndome que me iba a convertir al comunismo y a tener tratos con el enemigo». [D.V.]

Impresiones sobre el terreno

Los estudiantes estaban sorprendidos y profundamente motivados por el viaje. No querían dormir, por lo mucho que había que aprender. Cuba parece ser el laboratorio perfecto para motivarlos a cuestionar algunas de sus más arraigadas y subconscientes creencias y presunciones. Uno de los comentarios que más me gustaron fue hecho apenas habíamos iniciado nuestra visita: «Todo esto es tan desconcertante; no es solo que las cosas no son negras o blancas, ¡es que, realmente, nada es ni siquiera gris!».

Como maestra, me pareció maravilloso ver a diecisiete estudiantes obsesionados, tratando de comprender la Revolución cubana. Discutían hasta las dos, las tres y a veces las siete de la mañana, intentando explicarse las cosas. Nos saludaban con preguntas como «¿usted cree que hay hambre en Cuba?» o «¿qué es lo que significa realmente el socialismo?». La intensidad de su compromiso era la realización del sueño de un profesor.

«Estábamos casi preparados para enfrentarnos a la pobreza, a la prostitución y a políticas que difieren de las de los Estados Unidos. Estábamos dispuestos a aprender, criticar y analizar al máximo esta sociedad prohibida. Sí, estábamos preparándonos para las peores situaciones, pero nos esperaban las mejores. No estábamos preparados para eso». [P.B.]

Los estudiantes se quedaron sorprendidos, y hasta muy conmovidos, por la cálida bienvenida que recibieron de los cubanos, su franqueza y su generosidad.

«Por primera vez en mi vida no vacilaba antes de saludar a alguien. No voy a generalizar demasiado, pero era la primera vez que encontraba una sociedad donde la gente era genuinamente agradable. A la mayor parte de la gente que conocí le gustaba la diversión y eran cariñosas. Cuando me presentaban a alguien, me besaba en la mejilla. La calidez de la gente es inacabable, porque está enraizada en su cultura». [P.B.]

«No había sentimientos de rencor hacia mí debido a la política de mi país. Se me veía como a un individuo que no reflejaba las acciones de mi país. Nunca hubo hostilidad o palabras inamistosas hacia nosotros como norteamericanos». [K.O’K.]

«Muy pronto aprendí que el pueblo cubano no nos odiaba. Por el contrario, nos querían y se alegraban de vernos. De hecho nos saludaban y algunos incluso nos tiraban besos cuando pasaba nuestro ómnibus. ¡Qué enemigos tan amistosos!».

[D.V.] Los sorprendió en particular la disposición de los cubanos a discutir abiertamente e intercambiar sobre los problemas que encara el país. Los estudiantes habían supuesto que los cubanos se mostrarían reticentes a expresar críticas a su gobierno o a la Revolución, después de haber estado expuestos a discusiones sobre la falta de

Los estudiantes también se vieron expuestos a las realidades de la política exterior norteamericana, que nunca antes habían visto en funcionamiento. Les conmocionó no solo el impacto de la política norteamericana sobre Cuba, sino su propia ignorancia previa sobre el asunto.

libertad de palabra y de prensa en Cuba. Les sorprendió percatarse de que las críticas al gobierno y/o a su política no eran necesariamente consideradas equivalentes al rechazo o a la oposición al sistema político del país.

«Pensé que dos cubanos, en su condición de militantes del Partido, iban a ser un pozo sin fondo de propaganda partidista. Sin embargo, por el contrario, hablaban libremente de los sacrificios que preservar el socialismo ha significado para Cuba y para sus familias, pero también criticaban el hecho de que muchas veces la política ha fracasado en sus intentos por mejorar la vida y la libertad del pueblo cubano». [A.B.]

«Aunque puede que muchos cubanos quieran viajar, ya sea a los Estados Unidos o a cualquier otra parte del mundo —un sentimiento comprensible, teniendo en cuenta las restricciones con las que han vivido—, la mayor parte está seriamente comprometida con su país. Circulan muchas críticas en Cuba, formuladas tanto por intelectuales como por personas que no lo son, acerca de la Revolución y de la política de Fidel Castro, pero el mayor volumen de esas críticas se produce dentro de los marcos del socialismo. El cubano promedio, no importa si apoya a la Revolución o la crítica —dos categorías que no son mutuamente excluyentes—, está informado de los acontecimientos actuales y tiene criterios». [A.M.]

El problema racial

A los estudiantes también los sorprendió, y a veces los entristeció, lo que vieron y oyeron respecto de las relaciones raciales en Cuba. En términos generales, sus primeras impresiones fueron positivas.

«La gente parece muy mezclada. Los blancos y los afrocubanos parecen mezclarse como cosa cotidiana. Los afrocubanos trabajan como médicos y en otros sectores importantes. Al principio, me pareció que el racismo y la discriminación no eran cuestiones de importancia en Cuba. La gente insistía en que la raza no era un factor a considerar». [R.T.]

Sin embargo, las reacciones de los cubanos ante dos estudiantes norteamericanos de ascendencia asiática, prontamente los sacaron de su error en cuanto a la idea de que la raza no era una cuestión importante.

«Durante una visita a una escuela primaria, recuerdo a todas aquellas caritas mirándome, riendo y susurrando algo al niño más cercano. Lo que realmente llamó mi atención fue un gesto que no había visto desde hacía muchos años, cuando era niño en el Bronx: un estudiante

levantó las manos y estiró sus ojos hasta convertirlos en meras ranuras en su cara. Esto me llegó muy hondo. Perdí la cuenta de las veces que me llamaron “chino” en las calles de La Habana. Debo haber corregido a unas treinta personas en cuanto a mi apariencia». [J.K.]

«Casi inmediatamente me recordaron que mi apariencia asiática exterior no se correspondía con mi yo interior norteamericano. La gente en la calle me llamaba “china” cuando pasaba, y los niños pequeños estiraban sus ojos para parecer asiáticos». [E.B.]

A muchos los desalentó escuchar comentarios despectivos sobre los negros o la raza negra, formulados tanto por cubanos negros como blancos.

«Cuando le dije a un conocido cubano que me gustaban los hombres de piel más oscura que la mía, me miró y me dijo: “en Cuba decimos que nos casamos para mejorar la raza”. Cuando le pedí que me lo tradujera, me explicó que uno no se casa con alguien para tener niños “con pelo malo”, “labios grandes” o “narices chatas”, sino para “adelantar la raza” y tener niños más bellos». [M.M.]

«Una noche un amigo cubano me vio jugando con Richard, un niño afro cubano del barrio. Me preguntó en inglés si me gustaban los negros. Yo le respondí: “creo que sí”, un poco sorprendida. Entonces me dijo que si uno entraba en la casa de una persona negra, notaría que olía mal. Lo que más me desconcertó fue que no tuvo el menor reparo en decirlo delante del niño». [R.T.]

No obstante, también comenzaron a percatarse de que sus ideas preconcebidas sobre la raza, el racismo y, particularmente, el lenguaje racista, no podían ser aplicadas mecánicamente en el contexto cubano.

«Día a día me sentía menos atemorizada cuando los hombres en la calle se metían conmigo. En vez de alejarme, me detenía a conversar, y pronto me daba cuenta de que estaban realmente interesados en conocer mis antecedentes, dónde vivía, etc. Me resultó grato advertir que, si bien era diferente a los demás, no se me veía por entero como la extranjera que al principio sentí que era». [E.B.]

«La gente del Bronx, donde crecí, había visto muchos tipos distintos de asiáticos, y en esas circunstancias llamarme “chino” era muestra de ignorancia y racismo. Había llegado a la conclusión de que en Cuba llamar a uno “chino”, era muy diferente a ser llamado así en los Estados Unidos. Los cubanos nunca habían estado familiarizados con otros asiáticos que no fueran chinos. Y llamarme “chino” no era racista. Creo que es como que lo llamen a uno “asiático” en otras partes del mundo». [J.K.]

«Creo que la Revolución ha hecho mucho por las relaciones raciales en Cuba. Pienso que ha dado a las razas normalmente en desventaja una oportunidad de mejores puestos de trabajo y educación. También ha contribuido a aminorar el desbalance clasista a causa de la raza. También diría que tomará mucho tiempo antes de que la gente piense en la raza en términos de igualdad. La Revolución tampoco parece dar suficiente espacio para la discusión de problemas interraciales. También parece estar tratando de echar en un mismo saco a un grupo muy diverso de personas, y llamarlos cubanos». [R.T.]

Sobre la Revolución y el período especial

A pesar de la importancia que se le confiere en Bates College a la raza y la sexualidad, esos no fueron los problemas que la mayor parte de los estudiantes encontraron más absorbentes y desconcertantes en Cuba. Unos pocos decidieron escribir sus trabajos finales sobre la raza y ninguno sobre la sexualidad. La abrumadora crisis económica fue lo que más llamó la atención de los estudiantes. Chocaron de frente con las contradicciones económicas y sociales del período especial de Cuba y la combinación de severas escaseces, las medidas de austeridad, las aperturas al mercado y el continuo compromiso con la distribución igualitaria.

«El compromiso de Cuba con el mantenimiento de la salud pública, la educación y el fin del hambre resultan impresionantes si se compara con los patrones latinoamericanos, tercermundistas e incluso del Primer Mundo. Todo, desde chequeos médicos anuales hasta trasplantes de corazón, es gratis para los cubanos. Un médico de La Habana explicaba así el deber altruista de todos los médicos: “nosotros, los médicos, pecaríamos si nos negáramos a tratar a alguien sobre la base de sus ingresos. La única forma en que podemos ayudar a que todo el mundo esté sano, es sustraer la salud del valor monetario. Eso solamente crea tensión y odio». [K.O.]

«Desde la introducción de la dolarización, la situación económica ha mejorado considerablemente... pero, ¿a qué precio social y moral? La mayor preocupación de los cubanos como resultado de la dolarización, es el fenómeno del jineterismo. Además de prostitución, el término también incluye la venta de tabacos y ron en el mercado negro, los servicios de taxis independientes, los niños que piden cosas en las calles y otras actividades relacionadas con el turismo; básicamente representa la prostitución de los cubanos y de artículos cubanos. El dólar y el jineterismo no solo hieren el orgullo nacional, sino también el código moral tan profundamente arraigado en la Revolución». [W.D.]

«La reciente alza del dólar en Cuba también ha venido acompañada por señales de *mcDonaldización*. Debido a la apertura de establecimientos tales como “El Rápido”, una cadena de cafeterías decoradas como para que se hagan notar en un entorno más bien insulso, Cuba puede estar al borde de su propia *mcDonaldización*, en la que el dólar y el “dinero fácil” lleguen a ser más valorados que los

conceptos revolucionarios de moralidad y solidaridad». [W.D.]

Sobre la política norteamericana y su «campo de operaciones»

Naturalmente, los estudiantes también se vieron expuestos a las realidades de la política exterior norteamericana, que nunca antes habían visto en funcionamiento. Les conmocionó no solo el impacto de la política norteamericana sobre Cuba, sino su propia ignorancia previa sobre el asunto.

«Desconocidas para la mayor parte de los ciudadanos de los Estados Unidos, leyes como la Helms-Burton son mencionadas en los letreros de las paredes y están en boca de la gente en toda Cuba. Los retorcioneros del hambre o un turista que tira un perro caliente a medio comer a la basura, hacen que los cubanos recuerden constantemente esa ley». [K.O.]

«Después de haber visitado hospitales y haber hablado con ciudadanos cubanos, veo lo que esto significa para el público. Significa que los pacientes de SIDA mueren porque no se les puede administrar una medicina que solo se produce en los Estados Unidos. Significa que lo que para los norteamericanos son cosas cotidianas, constituyen lujos para los cubanos. Estamos apretando el torniquete cada vez más con cada ley que se aprueba para fortalecer el bloqueo contra Cuba». [C.A.]

Muchos estudiantes se vieron enfrentados con las contradicciones implícitas en su propia posición privilegiada en el mundo. Habían venido para aprender y estaban, en términos generales, orgullosos de su falta de prejuicios; en Cuba se les expuso a una concepción completamente diferente de lo que significa ser norteamericano en un mundo donde los Estados Unidos detentan un poder excesivo.

«Antes de partir, habíamos discutido el poder que teníamos como un grupo de norteamericanos que entraba en un país donde el dinero que llevábamos para el viaje superaba la cantidad que cualquier cubano gana en más de un año. Esta sensación de poder me resultó muy perturbadora». [K.O'K.]

«No importa cuán liberales sean los propios ideales, con frecuencia las apariencias dicen más que las palabras. Por ejemplo, a menudo me encontraba conversando con alguien como David, un cubano que quiere emigrar a los Estados Unidos, y trataba de convencerlo de que en los Estados Unidos existe un gran sector de la población marginado económicamente. Pero no importaba lo que le dijera. El hecho es que para ellos, yo era alguien que viajaba, que tenía una cámara fotográfica y unos tenis nuevos, que nunca había experimentado un apagón ni padecido la escasez de agua, y mucho menos el hambre. En este sentido, yo era solo una prueba más de la opulencia de los Estados Unidos». [A.M.]

«Recuerdo particularmente un día en la feria de artesanías. Tres artesanos cubanos, todos vestidos con ropas norteamericanas, se me acercaron y empezaron a

preguntarme por qué estaba en Cuba y dónde vivía. A las preguntas siguió una larga explicación de por qué querían ir a los Estados Unidos. Dijeron que el problema que existía en Cuba no era tanto el socialismo —casi todas las personas con quienes conversé estaban a favor de la Revolución y del socialismo. La mujer comentó, sin embargo, que el sistema no funcionaba, y explicó que hacía falta una combinación de capitalismo y socialismo, cosa que con el aumento de la dolarización ya está ocurriendo. Señaló hacia su boca, hizo un gesto que vi hacer muchas veces a gentes de todas las edades, y dijo “no hay”; después, señalando su blusa, dijo “muy caro”. Los tres levantaron las manos y se encogieron de hombros. Para ellos, los Estados Unidos eran el fin de sus dificultades financieras y la fuente de un mejor nivel de vida. Me resultó difícil responderles». [K.O’K.]

«A la entrada de una discoteca, un par de tipos me llamaron para preguntarme si era alemán o australiano, y se sorprendieron de que fuera norteamericano. Me ofrecieron un poco de cerveza, un trago de ron y un cigarrillo. Terminé sosteniendo una larga conversación con uno de ellos, se llamaba Alejandro. Es cocinero, tiene un hermano y una tía en Miami. Me contó que aunque no les va muy bien económicamente, le encantaría irse a vivir con ellos. Se iría de Cuba si tuviera la oportunidad. Yo le dije que en los Estados Unidos no hay salud pública ni educación gratis. Y él me contestó que las ventajas son mayores que las desventajas. A pesar de que tiene un trabajo, no le alcanza el dinero para comer, vestirse, calzarse y darse algunos gustos. Entrar en la discoteca le costaba la mitad de su salario mensual. Es por eso que a veces hace negocios en el mercado negro. Me dijo que había ciertamente mucha pobreza en Cuba, a lo que yo respondí que había mucha más en los Estados Unidos. Alejandro tiene una visión idealista del capitalismo norteamericano: cree que si trabaja duro, podrá comprar lo que quiere». [D.V.]

Regresando a los Estados Unidos

Aunque no estaba planificada, nuestra interacción con la Aduana norteamericana en Nassau, en el viaje de regreso a los Estados Unidos, fue otra importante experiencia y una lección para los estudiantes. Habiendo crecido en la certidumbre de su sagrado derecho a la libertad y al trato justo, la mayor parte de los estudiantes no imaginaba que las autoridades norteamericanas los tratarían en forma irrespetuosa. Pero fue como si la Aduana norteamericana hubiera decidido esmerarse en demostrar algunas de las cosas que los cubanos les habían contado a los estudiantes sobre la política norteamericana hacia Cuba.

Los aduaneros fueron arbitraria e incluso verbalmente abusivos con algunos estudiantes. Revisaron cuidadosamente cada una de las maletas, demorando la salida del vuelo por más de una hora, para irritación de otros pasajeros que perdieron sus conexiones para continuar viaje desde Fort Lauderdale. El hecho de que

tuviéramos licencia para viajar no aminó su ira porque hubiéramos ido a Cuba.

Los funcionarios de la Aduana asignaron arbitrariamente un precio a los tabacos comprados por los estudiantes, y les informaron cuántos podían entrar en los Estados Unidos a partir del valor que les habían asignado (a los viajeros con licencia se les permite entrar artículos cubanos por un valor de hasta cien dólares). A algunos estudiantes les dijeron que una caja de veinticinco tabacos costaba noventa dólares, de manera que podían entrar solamente una, mientras que a otros se les permitió entrar dos o tres cajas.

A algunos estudiantes menores de 21 años les dijeron que no se les permitía entrar ron, y las botellas que habían comprado les fueron confiscadas. A otros, también menores de 21, se les permitió entrar dos botellas.

Asimismo, a algunos de los estudiantes les informaron que no podían llevar a los Estados Unidos las artesanías de cerámica, bambú y madera que habían comprado, porque podían ser portadoras de bacterias. A algunos les confiscaron todos los artículos que habían comprado. A otros se les permitió conservar artículos idénticos sin el menor comentario. A dos estudiantes les confiscaron sendas botellas llenas de arena de playa «porque podían tener bichos».

Le dijeron a una estudiante que había comprado dos jarras de bambú: «no puedes beber de ellas, porque te envenenarías». Ella respondió que la persona que se las había vendido le dijo lo contrario. Y el funcionario de Aduana le contestó: «no puedes creer nada de lo que esos cubanos te digan».

Muchos estudiantes habían comprado maracas. Los funcionarios las rompieron para abrirlas y botaron todas las semillas que tenían dentro. Les dijeron a los estudiantes que eran venenosas. Después, les devolvieron las maracas rotas.

A una estudiante con pasaporte jamaicano le dijeron que solo podía llevar artículos por un valor total de cincuenta dólares, no era ciudadana norteamericana. Cuando protestó, el funcionario le dijo: «este es el peor lugar para que te pongas con frescuras, ¿entiendes?». A otros estudiantes que tampoco eran ciudadanos norteamericanos les permitieron entrar artículos por un valor total de cien dólares, de acuerdo con la forma arbitraria en que los funcionarios calculaban el valor de los artículos.

Una estudiante que llevaba medicinas que se venden con receta en los Estados Unidos, en sus frascos originales y claramente rotuladas, pasó por la experiencia más traumática. El funcionario examinó cada frasco y le hizo preguntas sobre su contenido: «¿por qué tomas Prozac?». «Para la depresión», respondió ella. «¿Cuántos años tienes?», inquirió el funcionario. «Diecinueve», contestó ella. Y él le dijo: «no puedes estar deprimida si tienes solo diecinueve años». La estudiante también llevaba otros medicamentos contra la migraña y los dolores menstruales. Después de examinarlos y hacerle preguntas acerca de cada uno de ellos, el funcionario volvió a preguntarle: «¿cuántos años me dijiste que tenías?». Ella

se lo repitió y el funcionario respondió: «pues debes tener el cuerpo de una mujer de cuarenta. Al menos, tienes un botiquín como para una mujer de esa edad».

Ese mismo funcionario también examinó las cartas que esta estudiante llevaba para echar al correo en los Estados Unidos. Las puso a contraluz y le preguntó de quién eran. «De un amigo», le respondió ella. «¿Qué clase de amigo?», le dijo burlonamente el aduanero. Copió las direcciones del remitente de todos los sobres. Por fin, le dijo: «muy bien, puedes pasar». La estudiante se sintió muy humillada y salió llorando de la sección de Aduana.

En fin de cuentas, la experiencia en la Aduana resultó muy aleccionadora para los estudiantes. Solo uno, un puertorriqueño, parece haber tenido una comprensión visceral de que el arbitrario alarde de autoridad no era sorprendente «incluso» en los Estados Unidos. Los demás continuamente hacían preguntas: «¿tienen derecho realmente a hacer estas cosas?», «¿no tienen que pagarnos por las cosas que nos quitaron?». No estoy segura de hasta qué punto fueron capaces de integrar esta experiencia al contexto de las expresiones de resentimiento que escucharon por parte de los cubanos sobre la política norteamericana hacia la Isla.

Algunos estudiantes se sintieron inquietos y meditabundos a su regreso al mundo familiar en los Estados Unidos.

«Hubo un elemento muy irónico en el viaje. Muchas gentes con las que hablé antes de viajar decían que la opresión de los cubanos por los cubanos parecía ser muy alta en Cuba. Sin embargo, este no resultó el caso. Las gentes estaban muy unidas en las partes más densamente pobladas de la ciudad. Era muy agradable ver a los niños jugando en las calles casi de noche. Lo peor del viaje, en términos de opresión, no tuvo nada que ver con eso. Volver a entrar en los Estados Unidos fue lo más difícil». [A.B.]

«Cuando miraba por la ventanilla en el trayecto desde el aeropuerto después de mi viaje de doce días a Cuba, lo que me dio la bienvenida a casa fueron los chillones anuncios de neón. En vez de letreros promoviendo el nacionalismo cubano y la unidad, vi anuncios promoviendo la venta de hamburguesas en el Burger King. Aunque sentí cierto agrado al ver los nombres familiares de los restaurantes y las tiendas, su existencia

carecía de un verdadero sentido. Se levantaban como estatuas vacías a la democracia norteamericana». [K.O.]

«Al regresar a la campana al vacío de Bates, ha resultado interesante escuchar las preguntas que hacen las gentes, en caso de que pregunten. Es tremendo haber tenido esta increíble experiencia en un país que está en plena ebullición de actividad política, donde cada persona en la calle tiene una posición y una opinión políticas que están dispuestos a expresar, y volver a un entorno donde a la mayoría no le importa nada». [K.O'K.]

Los estudiantes organizaron una comida tres días después de nuestro regreso. Habían mandado a hacer un *cake* adornado con una bandera cubana y que decía: «Gracias Avi y Paqui». Intercambiamos fotografías y anécdotas. Un estudiante preguntó: «Y entonces, ¿han tenido problemas para contestar cuando la gente les pregunta cómo era Cuba?». «Sí», respondieron todos. «La gente me pregunta: “¿eres rojito ahora?”, y yo les respondo: “sí, podría fácilmente ser comunista, o al menos socialista”, pero no entienden nada», respondió uno de ellos.

Es usual que los estudiantes que participan en viajes de estudio como este queden fascinados. Queda por ver cuánto durarán las percepciones y criterios que expresaron en el sitio visitado y poco después de su regreso. Sin embargo, innegablemente esta experiencia sirvió para abrirles los ojos, y los motivó a poner en tela de juicio y reconsiderar cuestiones de fondo en sus respectivas vidas. En sus evaluaciones del curso, son típicos comentarios como estos: «Fue una experiencia sorprendente. Es una parte de mí enteramente nueva, que pesará en los estudios que emprenda en el futuro» y «esta ha sido una experiencia inolvidable, que ha cambiado mi vida. Me ha abierto la mente y me ha hecho ver nuevas perspectivas en la vida».

Traducción: Carmen González.

© TEMAS 1996.

¿Qué esperar del Derecho?

Participantes:

José Cala Sagué. Presidente. Capítulo Provincial de Ciudad de La Habana, Sociedad Cubana de Ciencias Penales.

Narciso Cobo Roura. Presidente. Sociedad Cubana de Derecho Económico y Financiero.

Ramón de la Cruz Ochoa. Presidente. Sociedad Cubana de Ciencias Penales.

Julio Fernández Bulté. Profesor. Facultad de Derecho, Universidad de La Habana.

Serafín Seriocha Fernández Pérez. Jurista. Unión Nacional de Juristas de Cuba.

Eduardo Lara Hernández. Presidente. Sociedad Cubana de Derecho Constitucional y Administrativo.

Raudilio Martín Sánchez. Vicepresidente. Unión Nacional de Juristas de Cuba (UNJC).

Arnel Medina Cuenca. Presidente. Unión Nacional de Juristas de Cuba.

José Peraza Chapeau. Profesor. Facultad de Derecho, Universidad de La Habana.

Raudilio Martín (moderador): La revista Temas nos convoca a esta mesa redonda en torno a la problemática del Derecho en Cuba desde una perspectiva sociológica y filosófica. La cuestión central se resume en la siguiente pregunta: ¿qué esperar del Derecho? Proponemos discutir tanto las tesis de los que piensan que el normativismo jurídico todo lo resuelve, como las de aquellos que consideran que lo fundamental es la voluntad política. También queremos examinar qué influencia ha tenido el Derecho en la cultura popular, en la cultura nacional, en las raíces de nuestra identidad.

Julio Fernández Bulté: La pregunta central de esta mesa redonda está relacionada íntimamente con una carencia en nuestra vida intelectual: la falta de una completa doctrina del pensamiento marxista en jusfilosofía. Aunque parezca terrible esto que acabo de afirmar, coincide con algo que señalaba Humberto Cerroni, uno de los marxistas italianos más prominentes. Decía Cerroni que no se trataba de «amontonar con filológica exactitud todos los textos en que Marx, y en ocasiones Engels, nos habla del Derecho, para construir pieza por pieza un mosaico cuyo dibujo estaba ya perfectamente contenido en la mente de Marx, sino de comprobar si, y en qué modo, es posible, a partir de la metodología elaborada por Marx, establecer una línea de investigación y reconstrucción histórico-teórica en torno al Derecho, que sea en cierto modo comparable, por su valor crítico, a la seguida por Marx en la economía política de El Capital».

Yo creo que esto le ha faltado al pensamiento marxista no solamente en Cuba, sino en todo el mundo. El resultado de esta carencia se evidenció en la elaboración posterior de las experiencias que surgen en el proceso de construcción del socialismo en Europa del Este. Si examinamos la elaboración de ese pensamiento marxista, comprobamos que pecó casi siempre de revisionismo, de esquematismo, de formalismo —cuando no de dogmatismo.

Humberto Cerroni nos propone una agrupación de las líneas de pensamiento que han caracterizado al marxismo y en particular a la jusfilosofía. Identifica la línea del reduccionismo económico, que caracterizó sobre todo al pensamiento de Kautski, de Renner, la cual redujo casi toda la concepción del marxismo a que el Derecho es un

simple reflejo de las relaciones económicas, con lo cual se olvidaron las mediaciones que hay entre los hechos económicos y la elaboración jurídica de estos, y se hizo un flaco favor al logro de un concepto rico y verdaderamente dialéctico del Derecho. La otra línea es la de la reducción política, que se genera sobre todo en la Unión Soviética en la obra de Vishinski, y que tiene el mérito, sobre la anterior, de llamar la atención sobre que el Derecho no es un simple reflejo pasivo de las relaciones económicas, sino que constituye una manifestación de la voluntad política de la clase dominante, es decir, una expresión traducida de intereses económicos a intereses políticos y a valores jurídicos. Esta última concepción, más desarrollada que la primera, también condujo a lastrar toda la consideración del Derecho con un voluntarismo estatal tremendo y pecó de algunas simplezas tan grandes como no encontrar nunca una verdadera respuesta acerca de qué cosa es la voluntad de la clase dominante, cómo se expresa, cómo se traducen los intereses económicos en políticos y cómo se desplazan estas dos esferas distintas de la vida y del pensamiento. Hay otra línea que identifica Cerroni, la de Pashukanis, sin dudas una de las más creativas desde el punto de vista de la indagación del pensamiento profundo de Marx, pero que cometió errores muy graves, como llegar a sostener que, en tanto el Derecho es la expresión normativa de relaciones mercantiles esenciales, no hay Derecho socialista. Pashukanis llega a la conclusión de que no hay Derecho socialista, sino que el Derecho es siempre Derecho capitalista, burgués, y que se superará cuando se niegue en la sociedad comunista. Y, por supuesto, esto hizo un flaco favor a la posibilidad de enriquecer el Derecho en esta etapa larguísima del tránsito que hemos dado en calificar de socialismo.

Lo cierto es que, de una u otra forma, los enemigos del marxismo siempre han dicho que los marxistas somos jusfilosóficamente jusnaturalistas. Y que desde las posiciones del marxismo no ha habido todavía siquiera una profunda crítica del normativismo. Este normativismo no es más que la traducción jusfilosófica del positivismo del siglo XIX, el de Augusto Comte y sobre todo el de Leon Duguit, que alcanza su cima en el campo jurídico con el pensamiento normativista de Hans Kelsen, quien redujo el Derecho a normas y solo normas —y que ha tenido una influencia enorme entre nosotros. No es nada exagerado decir que la línea normativista kelseniana imperó en la formación de los juristas cubanos durante un buen número de décadas en la república prerrevolucionaria —y me atrevería a decir que ha dejado su impronta en el quehacer jurídico, en el pensamiento jurídico académico de los años posteriores a la Revolución. Pese a las protestas de marxismo que siempre hemos hecho, muchas veces se han deslizado por debajo las concepciones normativistas.

Me he extendido sobre todo esto porque, si nos dejamos aprisionar por el normativismo, la pregunta central de la mesa —¿qué se puede esperar del Derecho?— tiene una respuesta muy breve: hay muy poco que esperar del Derecho en cuanto sistema de normas maleable, cambiante, alterable, aleatorio. Sin embargo, si intentáramos rescatar un pensamiento marxista en torno al Derecho, lo primero sería negar el normativismo y enriquecer el contenido del Derecho con todo lo que él tiene de contenido ideológico, político, económico, en tanto sistema normativo, pero que como tal, no quede reducido al esqueleto normativo que proponía Kelsen.

Si rescatamos ese contenido —que para Kelsen era metajurídico—, el Derecho tiene por lo menos tres ámbitos: uno normativo, uno ideológico y uno de regularidades y de causalidades económico-sociales y políticas. Si lo viéramos así, y fuéramos capaces de elaborar una doctrina marxista profunda —función que no pretendo ejercer aquí, desde luego— entonces la respuesta cambiaría radicalmente. Desde esta perspectiva, habría que esperar del Derecho un sistema normativo capaz de impulsar la sociedad hacia los rumbos que queremos, un sistema con un componente volitivo político importante, un

sistema rico, capaz de llevar los intereses de la sociedad adonde la sociedad aspira, con un profundo contenido ético. Uno de los defectos que ha tenido esta carencia de la doctrina marxista jusfilosófica ha sido precisamente no elaborar adecuadamente el contenido ético del Derecho. Al renunciar a elaborar un contenido ético alternativo al capitalismo, se ha reducido la capacidad de reproducción de nuestro Derecho, su capacidad de promoción, sobre todo hacia el Tercer Mundo. Si enriquecemos el contenido ético del Derecho socialista, si ante todo lo descubrimos, y fuéramos capaces de expresar y conquistar ese contenido ético, entonces ya podríamos encontrar una respuesta de para qué sirve el Derecho. Serviría para ser el paradigma de una sociedad alternativa al capitalismo. Yo soy de los que están convencidos de que la sociedad alternativa al capitalismo no es la que pueda lograr, para todos, lo mismo que el capitalismo, es decir, los mismos edificios, las mismas shoppings, los mismos automóviles, las mismas riquezas del capitalismo, solo que bien repartidas entre todo el mundo. Esa no puede ser —ni ecológicamente resulta— la sociedad alternativa. Hay que buscar un paradigma ético que tiene que tener su reducto en el Derecho. El Derecho es el reducto de ese nuevo paradigma alternativo al capitalismo.

José Peraza: Creo que del Derecho no hay que esperar más de lo que este puede dar. Se acepta de manera general que el Derecho cumple una labor social, como un regulador particular que existe en una sociedad donde hay Estado y que goza de la protección de este. El Derecho, además, asegura la existencia y el funcionamiento normal de un sistema social como un todo. No se puede esperar más del Derecho que eso. Ahora bien, el Derecho tiene que ejercer determinada influencia, que no se hace más eficaz con la abundancia de leyes. En otras palabras, la abundancia de leyes no significa que haya eficacia en el papel del Derecho. Puede ocurrir incluso todo lo contrario, que las leyes se multipliquen y que la eficacia del Derecho sea prácticamente nula, porque no ejerce ninguna influencia. Esta influencia que el Derecho puede ejercer sobre las relaciones sociales y sobre la estabilidad del orden, depende de su cumplimiento. Aunque proliferen las normas, si no se cumplen —como sucede en muchas sociedades— el Derecho no logra tener eficacia. Las normas no pueden cumplir el papel de regulador si no son respetadas. Cuando hablo de respeto no me estoy refiriendo a la coacción estatal, que obliga al cumplimiento de la norma; sino a que las normas sean respetadas voluntariamente por la mayoría de los integrantes de la sociedad. Ahí es donde tiene un papel importante lo que algunos teóricos han definido como conciencia jurídica —y que muchas personas no saben exactamente qué es. Algunos dicen que es una forma de la conciencia social; otros que refleja el sistema de las relaciones jurídicas existente en la sociedad y las tendencias de las modificaciones del desarrollo del Derecho, etc.; y otros la hacen depender de la conciencia política. En cualquier caso, hay una idea generalizada de que la conciencia jurídica es factor determinante para que las normas del Derecho sean respetadas, para que se logre la eficacia del Derecho, y que esta conciencia —integrada entre otras cosas por la ideología y la psicología jurídicas, que son elementos primarios—, que fundamentalmente hace que las normas del Derecho sean respetadas, es un complejo de manifestaciones emocionales, volitivas, ideológicas, etc. En estas interviene también la moral, como regulador de la conciencia social. Es otra idea que contienen los manuales de los que nos atiborraron durante años y que también influyen en el desarrollo de la conciencia jurídica y en el cumplimiento del Derecho. A partir de todo lo anterior es que podemos abordar la cuestión de qué podemos esperar del Derecho.

Por otra parte, quiero decirle a Julio, en relación con sus planteamientos sobre el normativismo, que no hay nada más cercano al normativismo que las concepciones de

Vishinski. Por eso se ha dicho que el marxismo en el Derecho no es más que el normativismo trasplantado a las ideas de Marx, con lo que Marx no tenía nada que ver, pues se trata de una distorsión, como resultado de la mutilación de las ideas marxistas provocada por ese período negro de la historia del desarrollo del socialismo que conocemos con el nombre de stalinismo.

Ramón de la Cruz: Para responder la pregunta que nos hemos planteado, lo primero es situarnos en la realidad en que vivimos y en el medio donde nos desenvolvemos todos los juristas que estamos aquí. Estamos en Cuba, hemos tenido una revolución social radical y desde hace algunas décadas estamos construyendo el socialismo. Esto es importante, porque la respuesta que pueda dar un profesional del Derecho cubano difiere de la que pudiera dar un profesional argentino, francés o de otro país. Todo el recuento filosófico y la relación entre marxismo y Derecho que ha hecho Bulté me parecen muy atinados. Concuero en esencia con todo lo que él ha dicho. Si bien el marxismo desnudó el papel del Derecho en la sociedad, el mismo Marx no pudo enfrascarse en la elaboración de toda la teoría sobre la construcción del socialismo y sobre qué podía o no hacer la clase obrera en el poder y el papel del Derecho en ella. No lo hizo Marx ni los marxistas posteriores. El propio Lenin se ocupó muy poco del tema. Y los primeros juristas importantes de la Revolución rusa, como fueron Stukas y Pashukanis, desarrollaron, por el contrario, toda una teoría negadora del papel del Derecho. Pensaban que el Derecho era consustancial al capitalismo y que el socialismo no tenía nada que ver con el Derecho. Ahí está el origen de toda esta polémica que dio lugar a que después Vishinski, como teórico de Stalin en el campo del Derecho, atacara despiadadamente a Stukas y a Pashukanis, diciendo que el Derecho sí tenía una función en la sociedad, para lo cual tomó el normativismo como un instrumento de la dictadura del proletariado. En síntesis, esa es la historia de las ideas jurídicas y del papel del Derecho en la construcción del socialismo, que es la sociedad que estamos construyendo.

A partir de Vishinski y Stalin todos sabemos lo que pasó. Yo diría que el Derecho fue utilizado con todos los defectos y vacíos de que habló Bulté. Esto representó un lastre negativo en la historia del socialismo y en cómo la izquierda enfrentó el fenómeno del Derecho. Alguien decía que a la izquierda nunca le interesó el Derecho. Y esto fue así porque lo combatió cuando era el Derecho de la burguesía y después tenía dudas sobre si era útil a la construcción de una nueva sociedad; hasta ciertos sectores de la izquierda llegaron a decir que podía desempeñar un papel negativo en la construcción de una nueva sociedad. Todo eso, de una forma u otra, tiene que ver también con nosotros.

Somos un movimiento político de izquierda, que defiende las ideas del socialismo y no podemos estar ajenos a esa realidad. Es imperativo, en mi opinión, construir un discurso desde la izquierda que sitúe el problema en su justo lugar. Para lograrlo, lo primero que tenemos que hacer los juristas es despojar al Derecho de todo su contenido y forma burguesa, y de su limitación al enfoque normativista, para que pueda tener un papel positivo dentro de la sociedad y en la construcción de una alternativa al capitalismo; despojarlo de toda esa visión normativista que ha caracterizado el papel del Derecho en la práctica de la construcción del socialismo. El Derecho es norma jurídica, pero todo el Derecho no se puede reducir a la norma jurídica y a su contenido normativista.

Si observamos la enseñanza del Derecho en nuestras universidades, a pesar de las reformas y cambios en los planes de estudio, en buena parte lo que se logra es reforzar esta visión normativista del Derecho. El gran desafío para nosotros —desde la izquierda, desde una sociedad socialista— es lograr construir una teoría y una práctica que despojen al Derecho de la camisa de fuerza en donde se le quiso situar. El Derecho

podiera desempeñar un papel positivo en la construcción de una nueva sociedad; de lo contrario, va a tener un papel muy limitado, circunscrito a tratar de llevar a una norma jurídica la voluntad que existe en un momento determinado.

Serafín Seriocha Fernández: El manualismo tuvo como una de sus peores consecuencias —la que más daño trajo a la concepción socialista del Derecho— la reducción de lo que se espera del Derecho a la racionalización política del Estado. Está demostrado que en toda norma jurídica generalmente lo que prima es la racionalización jurídica de los intereses del Estado y/o de la clase en el poder; sin embargo, la norma jurídica no debe reducirse a ello. Existen otras muchas facetas del Derecho. Por ejemplo, la de la moral. En efecto, el basamento último de cualquier norma jurídica descansa en un precepto moral. Digamos, no matar. Se trata de una inclinación moral que el Derecho hace suya. Es necesario tener presente las diferentes facetas de la ley para regular las relaciones sociales con efectividad.

La respuesta a la pregunta: ¿qué debemos esperar del Derecho?, tiene que ver con el legislador y con el que promete el Derecho. El sentido cultural, económico y político de las leyes confirma o niega la cultura legal popular, porque la cultura legal puede contradecir o afianzar al Derecho escrito. Muchas leyes, tanto en otros países como en el nuestro, no se avienen totalmente con la cultura popular, porque sus preceptos son normativistas, y obvian el sentido cultural que toda norma legal debe contener para ser eficaz, es decir, para que goce de autoridad y legitimidad. Por ejemplo, un tema muy recurrente actualmente es la Ley de los símbolos nacionales. En sus reglamentos, lógicamente, hay toda una gama de prescripciones sobre cómo utilizarlos. Sin embargo, vemos cómo la cultura legal popular rebasa esa normatividad, porque hay formas de expresión del patriotismo popular, de sentir estos símbolos patrios, no contempladas en dichas regulaciones. Este es un aspecto muy importante a la hora de preguntarnos qué podemos esperar del Derecho. Cuando se elabora una norma jurídica, hay que estudiar qué piensa la población. La racionalidad política es la que en definitiva prevalece, pero se debe tomar nota del sentido cultural de la ley para que sea eficaz.

El Derecho tiene una importancia medular en la sociedad de hoy, porque una de las características de nuestra sociedad actual está en la dependencia de los extraños. Nos estamos tomando un jugo de naranja, y no sabemos quién fue la persona que lo envasó en la lata, quién lo fabricó; dependemos de esta o esas personas. Y si no hubiera normas técnicas jurídicas que regularan la calidad de los productos, no lo podríamos tomar con tranquilidad. También se dan muchas intermediaciones obligatorias. Por ejemplo, no podemos adquirir un producto farmacéutico a menos que contemos con la prescripción médica adecuada. A principios del siglo pasado, en la época de la libertad ocupacional, se podía ejercer sin licencia la medicina, la abogacía, etc. Hoy el Derecho establece determinados requisitos y otorga licencias únicamente a los aptos profesionalmente para estas funciones. Dada la complejidad y especificidad que han alcanzado las ciencias, y como garantía de que el que presta el servicio está capacitado, el Derecho se ha convertido en un elemento regulador imprescindible en la sociedad moderna.

Como indiqué anteriormente, en la sociedad avanzada de hoy, las personas dependen cada vez más de otras que desconocen, y se sirven de tecnologías que no dominan; entonces el Derecho viene a desempeñar su papel protector. En los sistemas legales modernos se reconoce el principio del consentimiento informado, en virtud del cual solo se considera que la persona lo ofrece cuando ha sido bien informado. Esta doctrina parte del presupuesto de que ninguna explicación asegura una elección responsable, sin un adecuado asesoramiento legal, médico o de la profesión relacionada con el asunto tratado. El Derecho tenderá a crecer, por cuanto cada avance tecnológico crea nuevas

opciones, implica más atribuciones y más prohibiciones, lo que evoca o induce a enriquecer el cuerpo de reglas y regulaciones existentes.

Finalmente, al preguntarnos qué podemos esperar del Derecho, debemos meditar sobre el papel que ha desempeñado en los últimos tiempos como protector de las personas contra las condiciones no elegidas, es decir, el Derecho, más allá de la racionalización del Estado, ha pretendido amparar a las personas contra la discriminación por motivos de nacimiento, clase social y otras condiciones adscriptivas. Me refiero al papel coadyuvante que el Derecho ha desempeñado en el progreso social, al declarar la igualdad formal ante la ley, que ha contribuido a las luchas de los diferentes movimientos sociales por sus reivindicaciones por motivos que degradan o menoscaban la dignidad humana, como el racismo, las diferencias de género, de origen de clase, de creencias religiosas, de opinión u otras, y que hoy están recogidas en los documentos sobre derechos humanos y en las constituciones modernas.

Raudilio Martín: Una definición de Derecho en cualquier diccionario dice que es un conjunto de leyes y disposiciones que determinan las relaciones sociales desde la perspectiva de las personas y desde el punto de vista de la sociedad. Sugiero que, tomando en cuenta lo dicho por Seraffín, y la exposición inicial de Bulté, enfilemos nuestras intervenciones en este sentido.

Narciso Cobo: Yo pienso que todas estas construcciones a las que se ha hecho referencia, indudablemente nos posibilitan una mejor comprensión de la pregunta acerca del papel que pueda cumplir el Derecho en una determinada sociedad. Históricamente, el Derecho ha admitido muchas definiciones y aproximaciones conceptuales. Lo más rico de este proceso ha sido precisamente la búsqueda de lo que ha caracterizado al Derecho en los diferentes momentos históricos y lo ha condicionado. Sería conveniente, sin embargo —a riesgo de caer en las trampas de cualquiera de estas corrientes o concepciones del Derecho—, referirnos a este como sistema normativo, conceptuándolo, en cierto sentido, desde un punto de vista «instrumental». Habría que ver entonces lo que nuestra sociedad, en pleno proceso de transformación, puede —y debe— esperar de este Derecho.

Los que me antecedieron en el uso de la palabra hicieron referencia a algo de especial significación: la elevada responsabilidad que tienen quienes crean Derecho; es decir, en primer término, todos aquellos que de una forma u otra tienen la función de poner en vigor normas que trascienden, ordenan y regulan la conducta de ciudadanos y entidades en nuestro país; y junto a ellos quienes operan o «actúan» el Derecho; a estos corresponde una responsabilidad igualmente delicada e importante. Sin embargo, quisiera ir más allá, a la otra parte de la sociedad, a quienes receptúan el Derecho para situarnos en lo que se puede esperar de él.

Si hay algo que todos, de una manera u otra, esperamos del Derecho es que esté a la altura de las transformaciones que hemos emprendido en la sociedad, que sea capaz no solamente de servir de instrumento para los cambios, sino que sea a la vez portador de valores, de principios y que contribuya realmente a lo que se señaló inicialmente, a ese contenido ético alternativo que nos sitúe en la posibilidad de un paradigma nuevo, que se corresponda con las aspiraciones de nuestro proyecto social, de lo que estamos contribuyendo a armar. Pero todo ello, no debe olvidarse, reclama de una concreción en el plano individual.

José Cala: La construcción del socialismo en nuestro país es un proceso mayoritariamente consciente, por lo que al factor subjetivo se le concede un papel preponderante. Si bien han primado los criterios normativistas en las concepciones

jusfilosóficas, esta tendencia también derivó en algo conocido como utilitarismo del Derecho. Este utilitarismo se manifiesta incluso en nuestra realidad actual. Soslayando de cierta manera el factor subjetivo al que hacía referencia —el hombre que conscientemente se dedica a la construcción del socialismo—, el utilitarismo concede mayor importancia al nivel de las relaciones jurídicas, y obvia la conciencia jurídica como esfera de representaciones. Debemos replantearnos un acercamiento a esta conciencia; es decir, no solo a quién se presta, a quién sirve el Derecho, sino también acerca del operador del Derecho, y de su concepción sobre los gustos y valores que ha creado el Derecho mismo, históricos e imperecederos, que tienen una virtualidad en nuestro país. Se trata de ir hacia el hombre, al estudio del sujeto, para ver cómo acata, y si el acatamiento llega a ser consciente o solo se queda en la imposición; para advertir si en esta imposición ha habido paternalismo o solo educación consciente, así como la vinculación existente entre derecho y ética.

El reto que se nos presenta a los juristas cubanos no es solo superar lo que de positivismo haya en nuestra formación, sino también rebasar la conciencia colectiva de que todo se resuelve mediante normas y leyes —aunque después se desacaten—; es imbricar la formación materialista con la fe martiana, como recurrente necesario e imprescindible en esta hora. Martí nos convocó a buscar la raíz de la humanidad, en la que está concebida la originalidad del proyecto socialista cubano. Se trata de un proyecto original, abierto a concepciones de diverso tipo. Esta riqueza ideológica y ética que poseemos, dada por la fe martiana, nos permite una concepción abarcadora —que no deberá confundirse con esa concepción individual que equipara Derecho con conciencia jurídica, y que ha ido en detrimento del acatamiento consciente de los ciudadanos.

Eduardo Lara: Aquí se ha enfatizado que el Derecho está constituido por regulaciones jurídicas y relaciones sociales causadas por las leyes o que a su vez originan su expresión en ellas, que responden a un objetivo y se expresan también de acuerdo con un método. No podemos perder de vista que esas relaciones sociales y ese derecho en nuestro país están en función de objetivos sociales y del quehacer nacional. No podemos hablar de un Derecho en abstracto, ni de un Derecho totalmente normativista. Ello sería desconocer el referente real de nuestro país. Hay que comprender que las revoluciones son fuente de derecho y, como tales, derogan las normas jurídicas que se oponen al cambio revolucionario. Hay que pensar en el proceso en que estamos viviendo desde sus orígenes hasta ahora; no poner el Derecho por delante, sino el Derecho como consolidación y regulación de lo que se ha hecho y se está haciendo de lo que nos proponemos.

Ahora bien, si en nuestro país existe —como también se ha señalado— un criterio mayoritario sobre los objetivos de la sociedad y la característica de nuestro Estado socialista, en función de los cuales se proyecta, tenemos que pensar en un Derecho que responda a esos objetivos.

Si a veces se dictan normas que no se cumplen, es necesario verlo dentro del proceso de la gran transformación que está viviendo nuestro país y que ha originado la masividad —en la que hay muchos que comprenden y aplican las normas, y otros que las ignoran. La mayoría de nuestras normas se basan en fundamentos históricos, son el resultado del pensamiento martiano, de las ideas político-sociales de Marx, Engels y Lenin. Pero no pretendemos plantear que nuestro Derecho es completo, ni que ha solucionado o va a solucionar todos los problemas. Si el Derecho no está en función de los cambios que naturalmente se operan en nuestra sociedad, sobre la base de principios y de normas, de objetivos sociales definidos, no podemos esperar mucho. Pues para esperar algo, es

necesario estar en función de esos objetivos. Si las normas jurídicas tienden no solo a resolver las cuestiones presentes, sino a proyectarse ante situaciones nuevas, en función de la estrategia social planteada, el Derecho desempeñará un papel creciente en la formación de la sociedad socialista.

Arnel Medina: Al Derecho no se le puede pedir más de lo que puede dar. Todos los que de una forma u otra tenemos una relación directa con el desarrollo de las ciencias jurídicas en el país y con la aplicación del Derecho, debemos aspirar a que el Derecho nos dé siempre un poco más. Como decía Cala, es importante también el papel de los llamados operadores del Derecho, sus valores, sus concepciones, y sobre todo su nivel teórico.

Para nadie es un secreto que a partir del proceso de institucionalización en el país todo el mundo se dio cuenta de que hacía falta incrementar el número de juristas, que las cifras eran insignificantes. En el período especial, casi todas las facultades universitarias han reducido sensiblemente las matrículas y una de las pocas que en estos momentos la está incrementando significativamente es la carrera de Derecho. Esto se relaciona estrechamente con lo que planteaba Ramón de la Cruz acerca de la formación teórica de los egresados. En aquella primera etapa, cuando el inicio del proceso de institucionalización en los años 70, en que la necesidad de juristas se incrementó, se recurrió a todas las vías, a cursos emergentes; en casi todas las capitales de provincia se establecieron filiales de las escuelas de ciencias jurídicas. A partir del año 1982, se rectificaron algunas de estas situaciones, lo que ha ido acompañado de una elevación del nivel de la preparación del profesional de Derecho. Sin embargo, en relación con la formación teórica, con la necesidad de enseñar Derecho, no legislación; de ir al estudio de las instituciones jurídicas, sus fundamentos; no obstante las buenas intenciones y el empeño que se le ha dedicado en la elaboración de los planes de estudio, no se han producido aún los resultados esperados.

En cuanto a las normas que no se cumplen, no debemos olvidar que el Derecho no debe ir más allá de la realidad que trata de regular. Y en ocasiones esto ocurre con ciertas normas de carácter inferior, generalmente resoluciones, que entran en contradicción con determinadas leyes. Es parte del papel de los juristas, que estamos obligados a asesorar, alertar sobre estas contradicciones, durante el proceso de elaboración y aprobación de dichas normas jurídicas, a los efectos de lograr una mayor eficacia en su aplicación posterior.

Ramón de la Cruz: En algunas intervenciones anteriores me parece encontrar una especie de llamado a engrandecer el papel del Derecho y de los juristas en nuestra sociedad, a otorgarles un papel protagónico. Debo decir que no creo en nada de eso. En primer lugar, no creo en el papel protagónico del Derecho en ninguna sociedad; el Derecho tiene un papel totalmente subsidiario de las relaciones sociales. En segundo, yo soy un convencido de que el Derecho tiene un papel importante, sobre todo en las sociedades que se caracterizan por su carácter heterogéneo y fragmentado. Pienso que la burguesía necesita más del Derecho que la clase obrera en el socialismo. La burguesía y el capitalismo, al desarrollar sociedades muy heterogéneas y totalmente fragmentadas, necesitan del Derecho, porque el Derecho es factor de equilibrio, de orden, incluso de contrapeso. Si algunas instituciones jurídicas se desarrollan más en el capitalismo que en el socialismo, es sencillamente por la necesidad del capitalismo para mantener sus sociedades en niveles permisibles de gobernabilidad. En cambio, una sociedad de justicia social, homogénea, sin grandes diferencias de clases, sin contradicciones antagónicas —y me excusan si alguno piensa que estoy usando un vocabulario

demasiado arcaico— necesita menos del Derecho que una sociedad altamente diferenciada y fragmentada. Por tanto, nosotros no podemos aspirar a que el Derecho vaya más allá de lo que necesita la sociedad. Hay que ver qué tipo de Derecho y de instituciones jurídicas necesita nuestra sociedad. Yo también estoy convencido de que no es lo mismo en 1996, que lo que necesitaba la sociedad cubana en 1980. Entonces, la sociedad cubana era muy homogénea, prácticamente no había diferencias sociales, las clases eran básicamente la clase obrera y los campesinos, teníamos un alto nivel de consenso social de todo tipo; el papel del Derecho era mucho más limitado, no era tan necesario. Las nuevas condiciones, la introducción de mecanismos de mercado, van estableciendo ciertas desigualdades sociales, van surgiendo determinadas capas sociales, incluso clases, que en algunos momentos pueden tener contradicciones antagónicas con la mayoría de la sociedad. En esas nuevas condiciones, el Derecho tiene un papel que desempeñar. Ante una sociedad cuya tendencia es volverse cada vez más compleja, el Derecho tiene que asumir un nivel superior.

Lo que ha ocurrido hasta ahora en el campo del Derecho tiene una explicación. No se puso un determinado énfasis, en cierto momento, en la formación de juristas; el nivel técnico y teórico de la enseñanza del Derecho disminuyó bastante en determinadas circunstancias, e incluso el curriculum de asignaturas en las escuelas de Derecho enflaqueció. Era un Derecho muy llano, muy sencillo, que regulaba y mediaba en general las relaciones más importantes en una sociedad caracterizada por su homogeneidad y su alto grado de consenso; era el Derecho y los juristas que se necesitaban. Ahora, al hacerse más compleja la sociedad, tiene que haber un Derecho que tenga un papel mucho más relevante, y si esa va a ser la tendencia dentro de quince o veinte años, obviamente lo vamos a ver —y no por generación espontánea, sino porque va a responder a una necesidad social—; vamos a ver un Derecho mucho más elaborado, instituciones jurídicas realmente mucho más complejas que las que tenemos hoy, que van a responder a ese tipo de sociedad que prácticamente se va ya dibujando en el horizonte. Por supuesto, lucharemos porque no salga de los cánones socialistas, pero va a ser un socialismo con características distintas al que teníamos en los años 80. Ese es un desafío para el Derecho y los juristas.

Raudilio Martín: Pienso que en esta última afirmación de Ramón se aprecian ciertas contradicciones con su primera intervención. Les sugiero a algunos de los que vayan a hablar que se refieran a esto.

Narciso Cobo: Yo creo que ir por el camino que tomó Ramón sería como afirmar que tenemos el Derecho que merecemos. Y yo pienso que tendremos el Derecho que seamos capaces de hacer.

No siempre hemos tenido suficiente conciencia del papel del Derecho en nuestra sociedad. Al inicio mismo del proceso revolucionario el Derecho tuvo un papel anticipador de las relaciones sociales: contribuyó grandemente a los cambios y transformaciones, así como a la consolidación de la Revolución, pero esto no continuó siendo así. Y todavía hoy estamos lastrados con una visión un tanto marginal o subsidiaria del papel del Derecho. A mi juicio, el Derecho está emplazado a desempeñar un papel mucho más importante, en correspondencia con las transformaciones que estamos emprendiendo. Cuando hablo de Derecho pienso en el sentido más lato, no únicamente en la ley. En las sociedades modernas se produce un fenómeno de contractualización, en el sentido de que los Estados ceden en alguna medida espacios normativos a la sociedad civil, a sus agentes. Nuestra sociedad no escapa a esa circunstancia. El hecho mismo de que nosotros, en el ámbito de la economía, hablemos hoy no solo de un sector estatal, sino de otros —mixto, cooperativo, privado— es

sintomático, y evidencia la emergencia de nuevos sujetos sociales, que ordenan su actividad y relaciones contractualmente conforme conviene en asumir. Se trata, por así decirlo, de un Derecho menos «autoritario».

Estos sujetos son portadores de intereses propios. Y no hay que pensar que son enteramente congruentes con los intereses generales de la sociedad. Hay contradicciones y en estas circunstancias se impone reflexionar sobre el papel que tiene nuestro sistema normativo, abocado —en mi opinión— a una mayor flexibilidad, y sobre el Derecho que estamos construyendo, a fin de «ordenar» el proceso de transformaciones emprendidas.

Julio Fernández Bulté: Yo podría terminar muy rápido diciendo que coincido totalmente con la última intervención de Narciso, así como con la primera; sin embargo, quiero agregar algunas cosas. Parece que todos estamos de acuerdo en que el Derecho no puede ir más allá de las condiciones sociales en que se crea. Y todos recuerdan —aunque nadie la haya mencionado todavía— la Crítica al Programa de Gotta, de Marx, cuando decía que ningún Derecho se puede ir por encima de la sociedad a la que corresponde. También parece que todos dejamos atrás la ingenuidad del reduccionismo económico: este considera al Derecho solo como un reservorio normativo, que refleja cándidamente las relaciones económicas. Pero si no hemos sido capaces de hacer un discurso jusfilosófico marxista, por lo menos todos podemos convenir en que el Derecho tiene un sentido teleológico, en función de un fin, y no es un simple conjunto de normas para regular lo que ya existe, sino algo que se quiere que exista, de ahí que lo teleológico esté absolutamente imantado a lo deontológico, al deber ser. De otra manera el Derecho es un simple relato, una narrativa de lo que pasa en la sociedad. En ese contenido deontológico está lo que tiene de paradigmático conductual el Derecho. Esto se vincula a un conjunto de cuestiones muy importantes, como la regulación jurídica de la sociedad, el modo de conseguir la normativa jurídica y su cumplimiento, la manera de impulsarla, y los medios con los que los operadores jurídicos pueden implementarla. Tenemos que levantar cada vez más el contenido ideológico, paradigmático, teleológico y deontológico del Derecho. No podemos resignarnos a un Derecho que sea un resultado cándido de situaciones sociales ya dadas, o mucho menos de la voluntad de un grupo dirigente. El Derecho tiene que ser paradigmáticamente un ideal de justicia, de ética, y mucho más para los cubanos que estamos haciendo una revolución sustentada en el paradigma de la justicia social, herederos del pensamiento martiano. Yo no me resigno a creer que tenemos el Derecho que es posible tener. Hay que perfeccionar nuestro Derecho y hacerlo capaz de reflejar lo que necesitamos.

En estos momentos contradictorios, difíciles, el Derecho tiene que ser una perspectiva, una visión de sostenimiento de todo lo que nos ha justificado, la guía de lo que no se puede perder en este proceso revolucionario y de cómo conducir este proceso en las condiciones difíciles por las que está atravesando. Para que el Derecho pueda ser ese conjunto paradigmático, se requieren enormes esfuerzos en el orden técnico, científico, en el papel de los operadores, sobre la base de que el Derecho es un ideario. No creo que esté pecando de idealismo, romanticismo o grandilocuencia. Se trata de algo inmanente al pensamiento cubano más radical y realista. El Derecho no puede ser utilitario, porque no todo lo útil es lo ético.

El Derecho puede ser, además, un instrumento de democracia, una de las formas mediante las cuales se logra la participación popular. También puede ser un instrumento de autoritarismo, porque Derecho también eran las disposiciones de los zares de Rusia. En nuestras condiciones, el Derecho llegó a ser un instrumento fortísimo de democracia, con una gran participación popular en su elaboración, en su tutela, en su protección, en

su defensa y en su comprensión.

Por eso cuando me pregunten para qué nos puede servir el Derecho, voy a contestar que no solo es el regulador de lo que tenemos, sino el instrumento visionario de lo que queremos tener, de hacia dónde tenemos que trabajar: guía de la sociedad, paradigma ideológico y ético de lo que es esta revolución y de lo que hay que defender en ella, y de cómo hay que avanzar en las condiciones actuales —con todo lo contradictorias que puedan ser—, y puede ser además un instrumento de consensualización, de democracia en definitiva.

Ramón de la Cruz: A mí tu planteamiento me suena mucho a neojusnaturalismo.

Julio Fernández Bulté: Como ya dije, los jusfilósofos que andan por el mundo siempre han dicho que el marxismo peca en el fondo de un cierto jusnaturalismo. Al menos, tú eres más benigno al llamarlo neojusnaturalismo. Si nos colocamos más allá de la dicotomía entre el Derecho positivo y el natural, podremos apreciar lo positivo del jusnaturalismo: la inconformidad y la rebelión con lo que está normado y la aspiración deontológica a algo superior. Desde esa posición, acepto y suscribo ese jusnaturalismo.

Ramón de la Cruz: ¿Esa es una misión del Derecho o de la política?

Julio Fernández Bulté: Derecho y política aquí son inseparables.

José Cala: Tenía en mente la idea, ya expresada, del papel del Derecho en la integración social, como un elemento del consenso. En las condiciones de sociedad heterogénea a la que nos abocamos, el Derecho debe ser no solo representativo de las grandes masas, sino también posibilitar que lo desigual sea menos desigual y que lo igual sea lo más igual posible. Esto tiene que ver con un valor creado, que es el de la seguridad jurídica. Hasta hoy nuestro pueblo gozaba de seguridad jurídica, no solo en cuanto a la defensa de su orden público, la integridad nacional, la soberanía, la independencia, sino también la seguridad social, la estabilidad laboral, etc. Ahora hay desigualdades, sectores menos favorecidos que otros, por lo tanto el Derecho tiene que desempeñar un papel, a riesgo de que se afecten el consenso y la integración. Sobre seguridad jurídica hablan los constitucionalistas burgueses. Hobbes era un defensor de que la convivencia humana tenía que asegurarse jurídicamente. No es posible el desarrollo del individuo y de una sociedad sin la existencia de condiciones seguras, que el Derecho garantiza. Las bellísimas leyes de los inicios de la Revolución —la nacionalización, la reforma agraria, la reforma urbana— fueron leyes que duraron en el tiempo, como un alto ejemplo de humanismo y belleza técnica, y afianzaron jurídicamente la revolución naciente. Si seguimos la idea del proyecto socialista y de la república moral de Martí, debemos velar porque el Derecho sea confiable y que el ciudadano simple tenga seguridad. En la pasada Cumbre Mundial sobre el Desarrollo se valoraron algunos criterios sobre tolerancia y sociedad viable. Uno de los problemas suscitados fue el de la existencia de una sociedad tolerante, que garantizara la seguridad y la estabilidad, donde hubiera bajos niveles de violencia y ausencia de choques étnicos o nacionales. Nosotros no tenemos esos problemas. Y podremos garantizar no tenerlos en el futuro si preservamos la integración y la unidad del Derecho en función de la justicia común.

Serafín Seriocha Fernández: Se han dicho cosas muy interesantes en esta última ronda de intervenciones. Uno de los rasgos que legitimó a la Revolución cubana fue precisamente una práctica acertada del Derecho, su utilización correcta como

fundamento de las transformaciones y de la institucionalización. Todas las normas básicas que se dictaron en los primeros años de la Revolución tienen una depurada técnica y un sentido político, social, económico y filosófico del más avanzado que había en esos momentos de la humanidad. Se promulgaron leyes que, por su contenido humanitario y de justicia social, eran desconocidas hasta en los países más desarrollados. Leyes contra la discriminación racial, para liquidar el analfabetismo, para que cada familia tuviera una vivienda decorosa, para que el campesino explotado fuera dueño de la tierra en que laboraba, para que todo ciudadano apto tuviera un empleo digno. Se construyó un sistema legal en correspondencia con las posibilidades del Estado y sobre la base de un socialismo de la seguridad, un Derecho de la seguridad y del bienestar general. Sin embargo, a partir de los años 80 irrumpe lo que se ha dado en llamar la modernidad, y el socialismo no logra modernizarse con suficiente celeridad e incluso en Europa oriental es incapaz de resistir. El tránsito del sistema legal basado en la autorización y formulado para relaciones sociales totalmente planificadas, debe perfeccionarse tomando nota de que el mundo se desarrolla en un contexto de globalización, descentralización y relaciones de mercado. El sistema legal moderno debe ofrecer al individuo una gama de opciones, como derechos y atribuciones exigibles frente al Estado con plenas garantías, dentro del marco del nuevo conjunto de posibilidades y oportunidades concretas que han traído la modernidad y las nuevas tecnologías, que no existían anteriormente. Cómo lograrlo es un desafío, pero las intermediaciones irracionales del Derecho de la autorización deben ser sustituidas por el Derecho de la elección responsable del individuo. Este modelo de Derecho es el único que permitiría a nuestra economía y sociedad transitar hacia niveles de eficiencia y competitividad más elevados, lo que nos garantizaría, además, mantener la independencia, la identidad, la soberanía, y poder construir un modelo de socialismo más moderno y democrático: una opción autónoma.

José Peraza: Estamos cayendo —y no me exceptúo— en una enfermedad que padecemos todos los que trabajamos en la esfera jurídica: el fetichismo del Derecho. Estamos convirtiendo aquí hoy, una vez más, al Derecho en el centro de la sociedad. Y esa es una premisa totalmente falsa.

En primer lugar, la estabilidad no es asegurada por el Derecho. La estabilidad se garantiza por otros factores en la sociedad. El Derecho coadyuva, contribuye, pero no es el centro, ni el elemento determinante de la estabilidad. Aquí se ha hablado de gobernabilidad. La gobernabilidad no está garantizada por el Derecho, sino por la justicia social. Ninguna sociedad es gobernable si no hay justicia social —y eso no lo asegura el Derecho. Podemos hacer las normas más ideales, más bellas, pero si no responden a la realidad social, no son cumplibles: no son nada más que consignas. Insisto en que el Derecho tiene que ser cumplible, responder a determinadas realidades; y ser creíble para aquellos que lo van a cumplir. No olvidemos a Marx: no es la sociedad la que descansa en la norma, sino la norma la que descansa en la sociedad.

Ramón de la Cruz: Me impresiona el grado de fetichismo jurídico que muchas veces tenemos nosotros, los juristas. Para mí, lo grande de las primeras leyes revolucionarias del 59, 60, 61, no fueron las leyes, sino el movimiento político y la revolución que había detrás de esas leyes y que las hicieron posible. Cualquier abogado con un mínimo de experiencia en la redacción de textos jurídicos hubiera hecho esas leyes; eso no es lo importante. No tenemos que poner en un pedestal al Derecho en aquellos años, sino a la Revolución que permitió todo ese movimiento político que se generó. El Derecho fue un mero instrumento. Lo que había detrás eran las ideas políticas y todo el movimiento

popular que hicieron posible todas aquellas leyes. El principio de seguridad jurídica de que se ha hablado aquí expresa un pensamiento conservador, en el buen sentido de la palabra, no en el peyorativo. Para que haya seguridad jurídica, es necesario conservar algo. Revolución, en la etapa más radical de transformaciones, es contradictoria con seguridad jurídica. En otra etapa, el Derecho auxilia mediante instituciones; de manera que alterar la seguridad jurídica sea más complicado y más difícil. No podemos hacer del Derecho un mito y un fetiche —aunque yo ame mi profesión, lo que no me permite convertirla en el centro de la sociedad.

Narciso Cobo: Me gusta hablar después de Ramón y de Peraza, para poder disentir. Está fuera de lugar referirnos aquí al condicionamiento del Derecho; es sobradamente comprensible que este, como elemento superestructural, se halla necesariamente condicionado. El otro aspecto que señalaba Peraza —la credibilidad—, sí nos sitúa en un terreno más conflictivo, en una zona «no pacífica»: ¿qué determina la no credibilidad del Derecho? Se trata de muchos factores, entre estos la desconexión con la realidad. Por ejemplo, cuando una norma concebida para un determinado tiempo y circunstancia, se pretende que se proyecte sobre situaciones completamente diversas, tal y como nos sucede, a veces, hoy. Eso conspira contra la eficacia del Derecho, aunque no le resta en lo absoluto su papel en nuestra sociedad. Otra cosa es cuando creamos el Derecho de forma «voluntarista», desentendiéndonos de hechos y circunstancias presentes en la sociedad. Eso enerva su cometido.

Eduardo Lara: Insisto en el papel de las condiciones sociales. Seriocha se refería al éxito de las primeras leyes de la Revolución. Creo que esto se debió a las necesidades sociales de ese momento, a la posibilidad de realizarlas y, desde luego, a la voluntad política. El Derecho que concebimos no puede ir por delante de las condiciones sociales, ni estar separado de ellas. El Derecho no es superior al estadio del desarrollo social; no obstante, no quiere ello decir que no favorezca la consolidación de las conquistas sociales y que en cumplimiento de los objetivos que se plantee el Estado, no pueda anticipar relaciones sociales.

Ramón se refería al papel de la sociología en relación con el Derecho, con lo que en principio puedo estar de acuerdo, pero primero habría que entrar a dilucidar lo que entendemos por sociología del Derecho y por sociología jurídica. Para nosotros, aquí en Cuba, esta tiene una connotación distinta a la que pudiera tener para otros países, precisamente por la diferencia de sistemas sociales, tomando en cuenta las transformaciones de que se ha hablado. Algunos colegas también se han referido a la modernidad del Derecho. Realmente, el problema se complica, precisamente con la llamada crisis de la modernidad. Sería mejor utilizar el término de modernización del Derecho. Dicha modernización no puede distanciarse de nuestras características, tiene que estar en función de ellas. Los nuevos conceptos del Derecho, su desnacionalización, el redimensionamiento del papel del Estado, no corresponden a nuestras condiciones, porque no se trata de sociedades similares a las de los modelos importados —lo que también tiene que ver con todo lo que se dice en relación con la integración y la globalización. En el mundo de hoy, la integración y la globalización no solo se extienden, sino que ocupan un lugar preeminente en el discurso político y académico. La integración constituye una supersoberanía de los Estados, que implica una crisis de la soberanía y de la función jurisdiccional —que es el punto central, a mi juicio. No niego las ventajas de la integración, siempre que no afecte la soberanía, pues constituye un serio peligro para los países tercermundistas por parte de los países del Primer Mundo. Con la globalización se crea una nueva fuente generadora del Derecho, pues su

producción ya no depende del Estado-nación, sino que responde a la agrupación pluriestatal y a la fuerza económica de las corporaciones transnacionales. De ahí que la llamada modernización del Derecho, tal y como se está entendiendo, entraña un peligro: el de la generalización de nuevas formas del Derecho que responden a las características de determinadas sociedades.

En nuestro país, a partir de los principios en que se fundamentan la sociedad y el Estado, no es posible un desarrollo capitalista, pero no queda otra alternativa que enfrentarse a la situación y hacer reformas para poder subsistir e incentivar la atracción de capital —condicionada por un fundamento claramente definido, a una economía dirigida al desarrollo, al cumplimiento de sus propósitos y como recurso para salvar sus conquistas. Ese fue el fundamento del derogado Decreto-ley 50, de 1982, denominado «Sobre asociaciones económicas entre entidades cubanas y extranjeras», sustituido, ante los requerimientos actuales, por la vigente Ley «De la inversión extranjera», de 1995, en la que se ofrecen amplias facilidades y garantías para la inversión sobre la base de firmes propósitos nacionales. Se trata de una inversión del capital que tiene un carácter distinto a las inversiones que se realizan en el mundo. El Derecho y lo que se espera del Derecho, aquí se corresponde, tiene que corresponderse, con esas realidades muy diferentes a las de países de otro contexto social.

Serafín Seriocha Fernández: Quería hacer una breve acotación. El análisis social de los fenómenos se da a través de abstracciones, por lo tanto se hace más énfasis sobre ciertos aspectos —hoy nos ocupamos del Derecho. Es cierto que la grandeza de las revoluciones está en los cambios sociales que provocan, pero no cabe duda de que las revoluciones que han trascendido en la historia de la humanidad son aquellas que han venido previamente guiadas por un código, o por declaraciones de derecho —como fueron la francesa, la norteamericana y nuestra propia revolución. El programa político del Moncada fue un alegato jurídico, en el que se recogían las principales transformaciones que se darían en la Revolución. De manera que el papel del Derecho en nuestra Revolución fue primordial, porque asumió un papel de movilización de las masas y legitimó la insurrección contra la tiranía y la opresión capitalista.

Ramón de la Cruz: La historia me absolverá no es un alegato jurídico, es un alegato político con elementos jurídicos. El que se haya hecho frente a un tribunal no le da un carácter de alegato jurídico.

En relación con la intervención de Lara, creo que él mencionaba algunas cuestiones que desbordan el contexto general de lo que estábamos discutiendo. Lara ha planteado el problema de si el Estado tiene o no el monopolio de creación del Derecho. Ese es un problema que requiere muchas más páginas de las que podemos disponer en Temas. También son muy amplios otros problemas que él planteó: el de la integración, la globalización y el papel del Derecho. Así como el de la sociología del Derecho, para qué sirve, si realmente nos ayuda o no para entender el papel del Derecho en la sociedad. Todos esos temas pueden ser tratados en otras tantas mesas redondas.

José Peraza: Con todo el respeto que merece Seriocha, es evidente que el programa del Moncada es ante todo político; es el programa de la revolución que se avecinaba. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos —que él señaló como un documento jurídico imperecedero— es el programa que fundamenta la independencia de las Trece Colonias frente a la metrópoli. No es precisamente el fundamento jurídico lo que da viabilidad o fortaleza a una revolución. Eso viene después. Dicen que la concreción de la Revolución francesa es el Código napoleónico, que es la expresión

jurídica más acabada de las nuevas relaciones de producción burguesas. El Derecho no es causa, sino consecuencia; es el elemento subsidiario.

Julio Fernández Bulté: No me propongo concluir esta discusión. Pese a las discrepancias que han surgido, algunas cosas se han ido esclareciendo. Una de estas es la necesidad de lograr un discurso marxista en jusfilosofía. Si es verdad que algunos juristas pudiéramos pecar de fetichismo del Derecho, hay que tener cuidado con el peligro contrario, que consistiría en deslizarnos por una variante del normativismo, al creer que el Derecho es el esqueleto normativo subsidiario o secundario que pensaba Kelsen. Cuando yo hablo del Derecho, hablo siempre de su contenido; jamás separo los contenidos éticos, sociales y políticos, de su expresión normativa, todo eso es el Derecho. Cuando se afirma que el Derecho es secundario porque las leyes revolucionarias tuvieron como protagonista un movimiento social, yo digo que el Derecho fue parte de ese movimiento social. No es posible separar lo social de lo jurídico, porque la sociedad es una sola. Solo por razones metodológicas podemos hacer el artificio —que era un artificio incluso en las manos de Marx— de separar base y supraestructura. Y a veces con un estructuralismo recién nacido, decimos de algo que es «secundario» porque está en la supraestructura. Para mí, el Derecho, como reservorio paradigmático y normativo de una conducta social, incluye esa propia conducta social. Y voy a terminar haciendo una provocación, que siempre digo en mis clases de primer año, para exaltar la vocación, para que vean hasta qué punto llego a exaltar ese fetichismo jurídico: el hombre puede vivir sin salud, pero no puede vivir sin justicia. Y la prueba es la generación que sacrificó la salud por la justicia, y se arriesgó a morir, que es el precio más alto de la salud, en aras de la justicia.

Eduardo Lara: Pero la justicia no es Derecho, la justicia es un supervalor que puede coincidir o no con el Derecho.

Julio Fernández Bulté: Para mí el Derecho es aspiración de justicia.

Eduardo Lara: Insisto en que no se puede identificar derecho y justicia, y menos en un mundo complejo y tan distinto; precisamente esa generación a la que se ha hecho referencia luchó por la justicia en contra del Derecho. El Código del abogado dice que cuando entren en contradicción el Derecho y la justicia, se lucha por la justicia.

Arnel Medina: Se han enfrentado dos opiniones, pero en realidad hay elementos comunes. El papel del Derecho como instrumento regulador de la sociedad en los 90, a las puertas del siglo XXI, se tiene que incrementar. Hay un grupo de situaciones en el mundo que nos lleva a eso. La propia globalización que el Norte le ha impuesto al Sur, y que se dice es inevitable, se puede ver limitada por las políticas de los Estados mediante la promulgación de normas jurídicas que contribuyan a hacerla menos dañina para nuestros pueblos del Sur.

Debemos profundizar en el trabajo de las sociedades científicas de nuestra organización social y abrir a la discusión los fundamentos teóricos de nuestro Derecho, pues no basta con comentar las leyes, valorarlas, o discutir el aspecto normativo. En las condiciones actuales resulta imprescindible valorar no solo el sentido y alcance de la norma jurídica, sino también las circunstancias que la originaron, su grado de cumplimiento y sus perspectivas de perfeccionamiento. No podemos olvidar que el Derecho es una ciencia social, aquella que con sus propios principios y características regula las relaciones sociales más relevantes, que requieren de tutela jurídica.

En mi opinión, tenemos que profundizar en el estudio de la doctrina, de la teoría, para fundamentar nuestro ordenamiento legal, en aras de lograr que responda cada vez más a los objetivos políticos, económicos y sociales que se expresan en nuestra Constitución socialista. Si lo logramos, entonces podremos darle la razón a los que aquí han defendido el criterio de que el papel del Derecho está llamado a crecer en nuestra sociedad.

Raudilio Martín: Muy interesante ha sido la crítica, no sin razón, del normativismo, si los operadores del Derecho hacen prevalecer su racionalidad, no tan solo con un sentido utilitarista, y si las normas que se dictan se corresponden con el desarrollo y aspiraciones de la sociedad, este no entra en contradicción con un concepto de valor de esencial importancia, la seguridad jurídica; lo que no niega, por otra parte, el cambio social o la transformación revolucionaria que se opera en un momento del devenir histórico. El Derecho y la justicia son dos categorías que en el socialismo nunca deben entrar en contradicción, sino corresponderse como un todo. Ambas son portadoras de valores universales que vienen desde el Derecho natural, y en los que las grandes mayorías creen. En esto no hay fetichismo jurídico, por el contrario, se relaciona con la vida espiritual y adquiere una categoría social que trasciende la esfera de la política y la cultura.

Se ha resaltado con especial énfasis, el valor ético que debe portar toda norma jurídica y acto de justicia. Pienso que en los tiempos que vivimos, es de las cosas que deben traerse a un primer plano. Hoy la ética se corresponde no solo con el valor moral de los actos personales, sino con otros valores más sublimes que tienen que ver con nuestra identidad como cubanos, cómo nos manifestamos ante el reto que nos depara el advenimiento del tercer milenio ante los planes agresivos de los enemigos seculares de la nación; de cómo perfeccionar y hacer más participativa nuestra democracia socialista y, por sobre todo, defender la justicia conquistada y por esta vertiente construir el discurso del nuevo paradigma alternativo al capitalismo. En todo ello el Derecho y los juristas tienen un lugar.

Con esto no pretendo dar respuesta a la pregunta que provoca la mesa redonda. Sin caer en un eclecticismo complaciente, puedo afirmar que todos han aportado ideas valiosas que en algún grado pueden resultar, a veces, contradictorias. Al apreciarlas de conjunto, con los matices que cada uno le incorpora, estoy seguro de que provocarán el deseo de continuar el debate por parte de otros juristas y conocedores de esta disciplina. Si esto que expreso se confirma a partir de su publicación, será un indicativo de que este intercambio de opiniones valió la pena.

Leo Brouwer: estrictamente universal

Marisel Caraballo

Periodista. Agencia Cubana de Derecho de Autor Musical.

Cuando era joven la inspiración le producía escalofríos. Hoy sigue pareciendo joven, solo que la inspiración le resulta una buena manera de buscar motivaciones para crear. Viene de vuelta del pavor que produce la fama y con el trabajo que cuesta haber roto la tradición. Prefiere el anonimato para seducir por el hombre que es. Es un hombre especial, Leo Brouwer, quien hace años se inventó una manera sensual de tocar la guitarra. Intimamente cercano a ella, encontró entonces la manera de hacer su música estrictamente universal. Universal se ha vuelto, aunque su esencia es la cubanía, la que está en el ritmo de su música, en la posibilidad de descubrir entre muchas a la cubana o en la manera de paladear el café.

Marisel Caraballo: *Según sus propias declaraciones, comenzó a componer para llenar el vacío que existía en el repertorio guitarrístico. ¿En qué medida ha podido satisfacer esas expectativas?*

Leo Brouwer: Era una pretensión juvenil como tantas otras. Quería suplir el vacío dejado por determinados genios de la música en su repertorio, entre ellos Schumann, Bartok, Stravinsky. Solo a un joven de 17 años se le ocurre.

Sentí algo único que no he olvidado jamás. Inmediatamente que empecé a componer tuve un cambio radical en mi manera de comportarme: me di cuenta de que todo en el mundo tenía dimensiones, proporciones, módulos, estructuras, contrastes. Entonces me percaté de que al llevar a la ley de contrarios todo el fenómeno de la vida y del sonido, encontraría la verdad secreta que nadie dice. Toda creación se basa en ese principio: el día/la noche, el hombre/la mujer, las líneas escolásticas son agresivas, las curvas son femeninas, el *gruppetto* —que es del romanticismo del siglo XIX— es suave. El ritmo consiste en un dar y un alzar, lo mismo que la pulsación sanguínea. Todo esto se me volcó como una especie de iluminación en cuestión de horas.

M. C.: *¿Cómo se inserta en la cultura nacional? ¿Se propuso conscientemente renovar la música cubana?*

L. B.: Me propuse ante todo tener rigor, no solo estructural y conceptual, sino buscar un lenguaje. Componer artificialmente con fórmulas cualquiera lo hace. El primer elemento fue alejarme de lo que yo consideraba en aquel momento elementos blandos y de mal gusto, que en definitiva son iguales en el mundo entero. Háblese de lo reiterativo, predecible, de la falta de imaginación. No

hablo de principios rituales que tienen en la repetición el propósito hipnótico de un trance.

A partir de ahí me baso en Stravinsky, Bartok, Roldán y Caturla. Estos últimos tomaron lo cubano y lo hicieron trascender en el espacio y el tiempo.

M. C.: *Leo, en esta búsqueda del lenguaje, ¿reconoció en algún momento la influencia de la música popular? ¿Quisiera saber cuál es la trascendencia del folklore para su obra.*

L. B.: Cuando empiezo a tocar guitarra con Jesús Ortega, quien es un testigo de la historia, asistimos alucinados a un toque de santos en Regla. Había muerto un babalao grande. Hicieron un toque en el cementerio; eso me marcó para toda la vida. Recordé los materiales temáticos, recordé hasta ciertas palabras del yoruba y cuando llegué a casa las transcribí. Me golpeó tan fuerte y me fue tan propio ese lenguaje, que se convirtió en la raíz fundamental de toda mi obra. El lenguaje yoruba no es agudo: es esdrújulo y llano. Las terminaciones de frases de la música africana no son agresivas, como lo es la *Quinta Sinfonía* de Beethoven.

M. C.: *Usted ha estado buscando siempre en las formas. ¿Qué le ha permitido lograr ese equilibrio?*

L. B.: Las raíces cubanas más importantes son de origen ritual. Las músicas rituales africanas tienen lo esencial rítmico. La rítmica africana es de continuos, figuras pedales, rítmicas constantes, que son el elemento fundamental de la música popular y el colchón de la músicaailable. Siempre hay algunos añadidos, como el factor de redundancia que plantea la teoría de la información; sin ese factor puesto en segundo plano, la información nueva no llega con tal brillantez.

Si al escuchar una obra solo se perciben melodías, armonías, se sentirá que carece de pulsaciones. Al sentir las, no se oyen todo el tiempo porque es estable como la sangre. Ese principio tomado de la información y devenido factor rítmico redundante, es supuestamente lo que hay en mi música. Tomo la célula y no solo la aísló, sino que le elimino la repetición. Nunca hago igual dos cosas, porque es el principio de la rutina, que detesto.

En fin, el elemento ritual, folklórico, es una célula perceptible de manera subliminal. Ese es el gran secreto, tanto en lo melódico como en lo rítmico, además de no repetir, no redundar, no crear músicas predecibles, por lo tanto evadir la secuencia. Por eso los barrocos, cuando hacían la secuencia, que era el paso armónico inevitable, hacían la ornamentación, y ese ornamento infinito es la burla.

M. C.: *Los años 60 son trascendentales para el país y la cultura cubana. ¿Usted se enrola en el Grupo de Experimentación Sonora del ICAIC por el hecho social que representaba la Nueva Trova o por su interés cultural?*

L. B.: Debo aclarar un poco. Los primeros años de la Revolución fueron reveladores. No quiero parecer

demagogo, pero fueron verdaderamente la libertad. Mis manuscritos de esa época son el reflejo de mis vivencias. Cada día hice una obra, y dicen al pie, enero uno libre, enero dos, etcétera. Fueron trascendentales los primeros ocho años, únicos. Los años 60 pasaron vertiginosamente y con una intensidad muy poco común en la vida de cualquiera; esto me volcó a ser un músico funcional, que es mi esencia, por eso hago música para cine, dirijo orquestas, toqué conciertos hasta quedar impedido de una mano.

A partir de una reflexión hecha con Alfredo Guevara, uno de los hombres definitivos para la cultura cubana —quien continúa con el más absoluto rigor eliminando cosas superfluas—, nos dimos cuenta de que la canción estaba perdida. La Nueva Trova no existía como tal todavía, aunque ya había oído hablar de Silvio Rodríguez y Pablo Milanés.

En lo que a mí se refiere, había presentado algunos problemas debido a mis concepciones estéticas. También a Silvio y a Pablo les ocurrió; estuvimos apartados de los medios de difusión. El hombre que rescata la figura y la obra inicial de Silvio y Pablo —y ya con cierta madurez, la mía— fue Alfredo Guevara, quien me insta a rehacer la canción cubana. Por eso fundamos el Grupo de Experimentación Sonora del ICAIC.

No solo renovamos la canción, sino que fue un nacimiento volcánico que trascendió a la juventud cubana y del cual derivó el Movimiento de la Nueva Trova, con repercusión en los grandes cantores de América Latina y España.

M. C.: *¿Usted rompió conscientemente con la vanguardia pura?*

L. B.: Como tal, sí. Llegó un momento en que hasta en mi propia música sentía la falta de recursos. Lo maravilloso de la vanguardia fue la ruptura con la rutina que no soporto, porque no me enriquece, ni siquiera me da sosiego.

Entonces, la vanguardia se convirtió en una nueva rutina, llena de tensiones. Tú oyes a Michael Brown, Pierre Boulez, algunos geniales, pero suenan iguales; no es porque se copien, sino por los esquemas establecidos. Quizás llegó un momento en que se cerró la vanguardia y Boulez, Stockhausen, dejaron de componer. La vanguardia *per se* no tiene razón de ser.

M. C.: *¿Tiene métodos para trabajar?*

L. B.: No uso computadoras, aunque es un equipo fascinante. La última obra electroacústica la hice en el año 70. La gente se sentó en el piso, vestida de blanco, y se le proyectaron colores. Desde entonces esa obra que se llama *El Asalto al Cielo* no se ha interpretado más. Aparece la voz de Lenin, aunque nadie la entiende; cuando la uso pura la acompaño con la batería de los Rolling Stones. En aquel estreno el embajador ruso se levantó del teatro y se fue. Quedó prohibida la obra.

En la música clásica se está dando por primera vez —después de aquellos años de rigurosa vanguardia exclusivista— una integración, una aceptación, extensiva a todas las artes. Se le ha llamado superficialmente posmodernismo, porque la etapa modernista era arbitrariamente excluyente. Todo lo que no fuera lenguaje creado dentro de la vanguardia era apestado, pero ahora no, es lo contrario. Predomina una tesis de benevolencia.

Yo compongo en páginas sueltas, como un crucigrama. Hay quien compone y determina cuál es el tema fundamental de su supersinfonía, y le está cortando brazos a una idea. Existe el criterio de que una introducción tiene menos valor. Quizás la introducción es tan buena, como pasa con *Zarathustra*, de Ricardo Strauss, y después intencionalmente viene un tiempo de laxitud, de reposo. Yo compongo sensorialmente y no estructuralmente.

M. C.: Tuvimos que esperar hasta el año 1985 para que usted ocupara el podio de la Orquesta Sinfónica Nacional. Hoy usted aparece como su Director Artístico. Yo pienso que ha perdido timbre. ¿Cuál es su opinión?

L. B.: En estos últimos tiempos, la orquesta no es un organismo. La mitad de los músicos de la orquesta cumplen con los principios técnicos establecidos por el Ministerio, relacionados con el desarrollo profesional y la economía del propio Ministerio de Cultura. La mitad de la orquesta, igual que la mitad del ballet, del Conjunto de Danza Contemporánea, o Tropicana están por el mundo. Si hablamos de la medicina ha sucedido lo mismo, mucho antes de que nuestra institución abriera la bandera. Una parte de la potencia médica no está en Cuba y nunca nos hemos preocupado. No es un error conceptual del Ministro o del director del Instituto Cubano de la Música o de los propios músicos. Es un principio que en determinado momento se estableció en la Isla, analizado a fondo, no sin controversias. Al quedar la orquesta desnuda, vienen nuevos músicos. Algunos, por cierto, tocan mejor que quienes tienen edad de retiro.

Usualmente, la orquesta no está completa. En el 60 había la mejor orquesta que se pueda imaginar; en los 70 declinó la calidad. Cuando tomé la orquesta lo que hice fue programarla, inducirle, cambiarle los mecanismos de trabajo. La orquesta suena mejor mientras más ejercicio riguroso tenga. Esa orquesta no tiene entrenador, soy yo y sucede pocas veces al año. La mayoría de sus músicos tienen 20 años de edad; esos muchachos se han sentado poco frente al atril. Las primeras dos horas de mis ensayos no son de música, son acordes para los metales. Los mismos acordes puestos de cinco maneras, con las dinámicas *in crescendo*, cambiando las voces; puro entrenamiento profesional, la cuerda unificada, fabricando el sonido. A los tres días la orquesta suena.

Son pequeños trucos que los directores no enseñan. Dirigir la Sinfónica de Berlín, o la de Viena es lo más fácil del mundo: tres patadas en el piso y todo suena. Dirigir niños sin experiencia no es nada fácil. Esa es mi tarea.

M. C.: En los años 60, Duchesne Cuzán promovió la vanguardia musical junto a usted y Juan Blanco; muchas veces tuvieron como escenario la sede de la UNEAC. ¿A qué se debe el alejamiento?

L. B.: Atribuyo la lejanía de Duchesne al desencanto; quizás se sintió desatendido. Hablo con absoluto rigor: hemos estado un poco desatendidos. La «música clásica» no es explosiva, no es televisiva, no es chispeante. No llena la primera página del periódico, porque no existe la costumbre de mostrarla tal como es. El músico sinfónico se ha sentido subestimado, tanto el compositor como el intérprete, por una falta de atención, que podía ser de respeto.

Eso ocurre mucho en todo el mundo. Pero en Viena, Chicago, China o en Rusia, los músicos sinfónicos son dioses. Está el caso de Inglaterra. Allí todo el mundo estudia música en la primaria, por lo tanto sabe la dificultad que conlleva hacer música. De ahí la idolatría profesada. En Londres, en una sola ciudad, hay once orquestas grandes y más de cuarenta de cámara. Cuando existen millones de personas que saben música, la valoran. En nuestro caso no sucede así, y la parcialidad de la información que dan los medios de difusión en nada ayuda.

M. C.: A propósito de comentarios realizados por usted durante el último Festival de Guitarra de La Habana, advertí ciertas contradicciones con sus propias declaraciones acerca de la existencia de una escuela cubana de guitarra.

L. B.: En realidad no llegó a existir. La afirmación la hicieron Efraín Amador, Carlos Molina, Flores Chaviano —alumnos al igual que yo, pero de otra generación, de Isaac Nicola. Al producirse un *boom* muy grande con mi carrera internacional, los guitarristas tomaron muchos aspectos de mi técnica para tocar, ciertas actitudes. La técnica que se impartía antes en Cuba era la escuela Pujol. Yo no pude adoptar esa técnica, porque tiene algunos problemas; ocasiona incluso trastornos físicos muy serios porque la posición es rígida. Guiado por la propia

intuición, porque soy muy sensorial, renové mi técnica de otra manera. Estudié violoncello y apliqué otras variantes. Se trata de una actitud con muchas tendencias de técnica y de proyección.

La llamaron *escuela* porque había ya un movimiento masivo de guitarra en Cuba sin precedentes, pero no ha sido una denominación conceptual.

M. C.: *Usted afirmó que los tres aspectos que devenían escuela estaban presentes: la manera de tocar, la actividad de los intérpretes como compositores y la selección de obras básicas del repertorio internacional. Incluso se proyectó la creación del Festival de Guitarra para su establecimiento.*

L. B.: Es cierto; pero han transcurrido diez años, que representan un periplo de confirmación, y no se ha logrado como se esperaba. Lo que pudiese haber sido es solo una manera agresiva, fuerte, de tocar el instrumento, una ejecución paralela a la composición y además valerse por sí mismos, hacer sus propias partituras, sin referencia apenas de discos, y eso fue lo que creó ese movimiento. Las confrontaciones en el Festival de Guitarra no han demostrado una reafirmación.

M. C.: *Usted se ha referido a algunos problemas con los músicos clásicos en Cuba. ¿Qué va a suceder? ¿Piensa que se impone ir a hacer la música a otro lugar?*

L. B.: Esto es un problema particularmente social, para no entrar en derivaciones ideológicas que en estos momentos no me interesa exponer.

El músico se ve inmerso en una actividad no productiva. Ya desde este momento empieza un complejo de culpa gratuito e innecesario. Es una vieja discrepancia mía con estos conceptos.

La realidad cubana hoy es más compleja. La dualidad en la economía crea un régimen de opciones para la mejor vida cotidiana. El músico se ve sin acceso, de manera que opta por hacer actividades mercenarias, en el sentido literal de la palabra: un profesional capaz de hacer cualquier cosa por dinero.

El músico que sigue elaborando, llega el momento en que tropieza con la falta de comunicación. No es privativo del cubano, pero sí más agudo en nuestro caso, porque el embargo prohíbe que nos manden nada, ni siquiera productos culturales. La obra está parada, porque la creación puede nacer y desarrollarse por comparación, por referencias e incluso por competitividad. El deportista entrena, pero el músico se queda aislado, o enquistado en un contexto provincial, porque las poquitas fuentes están sobre todo en la capital. Ocurre que a menudo el músico se enquista y no se desarrolla más, que es lo que siento. Y una porción se va del país.

Hay una realidad concreta. Mucha gente que se va necesita vivir mejor; carece de una serie de cosas que la crisis actual no permite; y otra interiormente necesita desarrollo.

Yo me voy medio año, y no el año entero. Hay quien se va para siempre o con un contrato de tiempo indefinido.

Yo no puedo perder este contacto con mi realidad de ser cubano. Aunque sufra, porque desde que llego empiezo a sentir automáticamente el bloqueo y el autobloqueo, a tener carencias, a luchar en la calle, y me olvido de la toma de contacto que necesito con mis colegas.

M. C.: *A propósito de Europa, no hemos tenido un desarrollo lógico en la música clásica de todo el continente. Alejo Carpentier dijo, muy oportunamente, que en América Latina habíamos tomado un poco de acá, de allá, y también de las raíces, y eso hacía que el músico buscara en el viejo continente, en lo foráneo. ¿Cree que siga siendo un problema en estos tiempos?*

L. B.: Más aún. El músico clásico, el compositor, el intérprete, al verse encerrado por el bloqueo, el autobloqueo, junto con la falta de atención, cada vez mira más hacia afuera. El ejemplo más trascendental y difícil está en la música popular. Sin ambages ni chovinismos, la música cubana, con las raíces del son, forma esencialmente la salsa. La orquesta Sonora Matancera, con Celia Cruz, tomó un modelo que ellos le llaman salsa en general. Junto con la orquesta Aragón, las orquestas de Jorrín y Benny Moré formaron un módulo fundamental en la músicaailable.

Después de diez o quince años de haber desaparecido Benny e irse Celia Cruz de Cuba decae la músicaailable cubana. Llegó un momento en que las orquestas cubanas imitaban a Rubén Blades y Willy Colón, las del jazz-band pequeño, de Fania All Stars, las orquestas de Nueva York o Puerto Rico. La falta de continuidad y técnica condujeron a este fenómeno. Hubo que esperar por la formación de músicos en las escuelas cubanas de alta técnica. La generación actual de Rubalcava, Formell, Adalberto, Sandoval, un montón de ellos, Juan Pablo Torres, estén o no en Cuba, son resultado de estas escuelas, aunque no hayan aprendido en ellas lo que hacen. No pueden negar que el bagaje técnico les dio un instrumento importante.

M. C.: *¿Y en cuanto a la música sinfónica?*

L. B.: Ocurre lo mismo exactamente. Mi generación y la inmediata anterior no tenían método. Sánchez de Fuentes, que me perdonen, tenía una técnica insuficiente. Gonzalo Roig y Lecuona no orquestaban, bandeaban, metían la banda del pueblo y reduplicaban. La típica duplicación, flauta con violín, clarinete con viola, fagot con cello, no hay inventiva en el sentido de los colores, de los timbres, no hay búsqueda, no conocieron a Debussy ni a Ravel, si no, se hubiera reflejado. En el caso de mi generación, se mueve por la necesidad de romper, pero sin técnica. Yo me la busqué. Los conservatorios te dan una información general, que llegaba en las clases de Armonía y Composición hasta Wagner, era así en el mundo entero. Yo necesitaba llegar hasta el aleatorismo, Pierre Boulez, Stockhausen. Logré provocar un cambio en la enseñanza de esa institución, y los más jóvenes pudieron estudiar

Las raíces cubanas más importantes son de origen ritual. Las músicas rituales africanas tienen lo esencial rítmico. La rítmica africana es de continuos, figuras pedales, rítmicas constantes, que son el elemento fundamental de la música popular y el colchón de la músicaailable.

con ese añadido que los actualiza, y por eso están mejor formados que la generación intermedia.

M. C.: Usted declaró en el año 1989 que la innovación había sido una fuerza motora en su creación y quizás podía, en algún momento, seguir teniendo desarrollo.

L. B.: La innovación como tal no la puedo abandonar nunca. No significa, en mi opinión, tomar lo nuevo que está sucediendo en el campo de la información musical, ni un lenguaje extraño, sino una manera nueva de ver lo mismo.

M. C.: La música europea ha contado con grandes épocas, que han sido retomadas de mil formas: el neobarroco, el neoclasicismo, el nacionalismo y tantas otras. ¿Con qué contamos en la cultura americana?

L. B.: Creo que Cuba, o mejor la América, está a las puertas de abandonar la idea del folklorismo. Es decir, llevar el folklore al campo sinfónico de una manera literal. Eso es un error de muchos, entre ellos de Gonzalo Roig, Sánchez de Fuentes. Jorrín, siendo un genio, creador del cha-cha-chá, cometió el error de hacerle una traslación sinfónica literal a su género.

He visto el peligro de interpretar a la América Latina, desde dentro o desde fuera, de manera turística. La América india tiene las flautas de pan, el sikú, las guitarras de cuatro cuerdas, el charango, los sonidos gangosos. Eso es ropaje, timbre, efecto: la esencia de la música no está en colores exóticos. El secreto es que todos estos instrumentos son secundarios, de maravilloso color, pero no son protagonistas. La guitarra es, afortunada o desgraciadamente, la única que puede ocupar ese lugar. El bongó acompaña. Ese es el equívoco que hay en el mundo con el folklorismo, el exotismo y el turismo musical. Si la maraca se va a usar en la música sinfónica, no puede ser haciendo lo mismo que en un son. Desde el momento en que se interpreta la maraca solamente como elemento rítmico de un complejo sonoro y es introducida en la orquesta sinfónica, todo está perdido.

Una obra rigurosa puede hacerse lúdica, pero tiene que dar a pensar. Por lo tanto, es un problema conceptual. Los instrumentos de América son de acompañamiento de un complejo sonoro, no protagonistas, y por ello es necesario alejarlos de ese papel secundario para que tomen un perfil.

Cuba tiene el privilegio de estar aislada. Si los creadores no me entienden o me contradicen, quizás

tengan razón pero no han meditado. El privilegio de estar aislado lo experimenté cuando estuve solo, física e intelectualmente, siendo un adolescente. Eso abrió mi capacidad cognoscitiva y así se pueden dar las visiones más descomunales y auténticas de la vida.

Estaremos salvando la cultura si somos lo suficientemente maduros para oír al europeo, disfrutarlo y dejarlo donde está, por el peligro que siempre han representado sus grandes modelos para nosotros. Ocurrió con la música de vanguardia. Con mi música y la de Juan Blanco lo que sucedió fue que cubanizamos, no sé cómo, esos módulos compositivos de la llamada vanguardia de los años 60.

M. C.: Usted afirmó en los años 70 que tenía una gran preocupación por influir siempre en la cultura cubana. ¿Ha puesto la lejanía fin a esta aspiración?

L. B.: No estoy influyendo. En estos momentos hay un cisma social y económico, un momento convulso en el cual el público no tiene capacidad o tiempo suficiente para concentrarse. Incluyo al profesional, porque me gustaría ser útil artísticamente para ambos. La gente está muy agotada. El público no es el mismo que había hace tres años. Está cansado. Tratan de escapar y se están convirtiendo en públicos caseros, de radio, televisión, cassetes y, en casos privilegiados, de discos compactos.

La velocidad de la información se ha centuplicado. No somos nosotros, es lo que percibimos y cómo lo hacemos. En época de Wagner la concentración mental era de 45 minutos, entonces las damas se abanicaban. Ahora es de tres minutos, y con el video clip no va a pasar del minuto y medio dentro de diez años.

M. C.: El público puede estar cansado, pero durante mucho tiempo usted mantuvo a la gente al día del acontecer sonoro y esa retroalimentación no está sucediendo. ¿Tiene alguna explicación?

L. B.: Tienes razón. Es una crítica muy fundamentada. La novedad que tengo, toda la riqueza de información que puedo dar casi no la apporto. Cuando vengo, no tengo suficiente tiempo para preparar charlas ilustradas, es un verdadero combate de actividad. Quisiera quitar esa preocupación de mi cabeza.

M. C.: ¿El hecho de radicar en Europa le sirve a usted para difundir el repertorio cubano, sus propias obras?

L. B.: Sí, pero las mías mucho menos, casi no las interpreto. Estoy innovando las programaciones, haciendo muchísimos estrenos, incluidos los españoles contemporáneos, en general presentando nuevas visiones. Un ejemplo de ello es la manera de estructurar los conciertos del barroco en las iglesias, en una fusión con las músicas de *new wave*, músicas calmas como las llaman o Keith Jarret y quienes están en el linde de lo clásico y lo popular, esa alquimia tan saludable. Trato de hacerlos didácticos, conversando con los niños, trayéndolos al escenario y haciéndolos tocar. Les muestro los instrumentos, los describo y hago bromas con ellos. El resultado: ya se han formado en Córdoba dos orquestas de niños motivados por mis conciertos, y eso me paga. Ojalá en Cuba se pueda hacer. El papel lo sigo haciendo, pero en la lejanía, por tanto eso no me hace sentir bien.

M. C.: *¿Qué tendencia musical existe en el mundo?*

L. B.: Es muy interesante. En la música clásica se está dando por primera vez —después de aquellos años de rigurosa vanguardia exclusivista— una integración, una aceptación, extensiva a todas las artes. Se le ha llamado superficialmente posmodernismo, porque la etapa modernista era arbitrariamente excluyente. Todo lo que no fuera lenguaje creado dentro de la vanguardia era apestado. Pero ahora no, es lo contrario. Predomina una tesis de benevolencia. Eso me molestaría desde el punto de vista artístico, que la interacción multicultural se viese como un gesto de «abracémonos todos», «amémonos todos».

Creo que se está dando una convivencia estética en estos momentos. Convivencia estética que se convierte es un signo posmoderno históricamente. Estéticamente puede no serlo, porque la coexistencia estética de muchas maneras o estilos implica rigor. Dando fe de ello están el español Monsalvatge, el argentino Lito Vitale, un poco en la fusión Keith Jarret, y en la ultravanguardia Cristobal Halsster, el japonés Toru Takemitsu, uno de los grandes genios del siglo. El comenzó dentro de toda esta vanguardia a la japonesa, y fue volviéndose Debussy. Debussy no tiene continuador en Francia, el continuador no es Olivier Messiaen o Ravel, sino que ha surgido lejanamente en Japón.

Después de una vanguardia durísima que tuvimos, yo qué hago, un minimalismo, una heterodoxia ecléctica. Es tratar con una nueva visión un acorde que usó Mozart, Haydn, Stravinsky, Bartok, Benny Moré. Así que hoy estamos en una encrucijada.

M. C.: *¿Cree que hay una evolución estética coherente?*

L. B.: Se habla de crisis siempre que no se pueden explicar las cosas. Componer hoy para mañana o para el infinito es la única variante. No hablo de la trascendencia histórica, me refiero a que una obra de arte se debe o se puede disfrutar a través del absolutismo. Solamente necesita, además de los elementos definitorios de la calidad y que no se pueden precisar, un toque extra que es la magia.

La magia puede ser un *flashazo* en cada pieza, y si no la tiene, uno se la inventa. Y ahí está el color, el de la guitarra, el del violín, el de la dinámica. Si no hay un momento de alucinación, tanto compositiva como realizada, la obra es pura rutina. Componer para el futuro es crear una obra estable, duradera, no conformista. Esa es mi opción.

M. C.: *¿Qué le preocupa en estos tiempos?*

L. B.: Mi país. Porque las necesidades económicas, que son muy fuertes, llevan al hombre a ocupar su pensamiento en sobrevivencias. Y ya lo dice la misma palabra: las supervivencias no son vivencias. Y si el hombre no vive, no hay cultura. Cultura no es solo hablar siete idiomas, dar charlas en Berlín, es también admirar el paisaje que nos rodea, es saber tomar el café.

M. C.: *¿Qué siente un hombre con la certidumbre de haber pasado a la posteridad?*

L. B.: Siempre se dice que la posteridad no nos interesa. Pero, sinceramente, la posteridad no me estorba, me gusta. Aunque quiero que me lo den todo en vida.

© TEMAS 1996.

Pensando la alternativa desde la participación

Haroldo Dilla Alfonso

Investigador. Instituto de Filosofía.

La participación ha entrado en el lenguaje político contemporáneo con todas las franquicias que otorga la ambigüedad conceptual. En cierta medida, en el curso de este ensayo seré beneficiario de esta ambigüedad: emplearé el término *participación* para referirme a situaciones tan distintas como el tipo de involucramiento contenido en los programas comunitarios impulsados por el Banco Mundial y, en el otro extremo, el lugar de la acción política popular en un proyecto anticapitalista.

Tal laxitud no me exime, sin embargo, de definir cómo considero que debe ser entendida la participación en el último escenario mencionado. Desde esta perspectiva, la participación solo puede ser entendida como un proceso en dirección a la meta del autogobierno. La participación se definiría como un proceso de involucramiento activo de los ciudadanos —percibidos en su diversidad real— en las distintas fases de los procesos de toma de decisiones públicas, ante todo mediante prácticas sistemáticas y efectivas políticamente de democracia directa —reuniones deliberativas, referendos, etc. También implica la elección y control de la representación, realizada de una manera transparente y sin mediaciones distorsionadoras de la voluntad popular. La participación, por tanto, resulta condición indispensable para constituir un poder popular que

ofrezca a las mayorías el control sobre las variables que afectan sus vidas cotidianas, así como punto de partida para un involucramiento político que trascienda el ámbito local y se interne en lo que usualmente se ha considerado «la alta política», de ejercicio exclusivo de las élites profesionales.

Debe considerarse que la participación es inseparable —y de hecho una variable dependiente— de: a) un escenario adecuado de equidad social; b) un clima de respeto a los derechos civiles y políticos de los ciudadanos —que incluye, por supuesto, el derecho a no participar; c) un orden político pluralista —que pudiera comprender formas institucionales diversas—, y d) la existencia de espacios de debate público alimentados por continuos flujos de información suficiente y relevante.

En esta definición tomo distancia de la usual diferenciación entre participación política y participación no política —social, económica, etc.—, la que regularmente se remite a la esfera social, donde tiene lugar el involucramiento de las personas. Lo político tiene aquí una connotación genérica, referida a la interacción de sujetos sociales en torno al control de los mecanismos de asignación de recursos y valores para la producción y reproducción de la vida social. Desde este

La premisa clave de la participación fomentada por el neoliberalismo, es justamente su ejercicio fuera de todo coto relevante de poder. Cualidad esta última que ha sido repetida más de una vez con entusiasmo por algunos sectores de izquierda que, en aras de renovar de alguna manera los «discursos tradicionales», son capaces de perder de vista el punto neurálgico de toda la política.

punto de vista, la participación en las empresas puede tener un carácter político más relevante que una elección presidencial.

Casi huelga apuntar que la participación, así definida, tiene una fuerte connotación anticapitalista, en la medida en que supone una superación definitiva de la concepción liberal del ciudadano común como consumidor de políticas —y por consiguiente de la política—, y pone en su lugar un modelo social en el que el individuo y la sociedad se erigen como productores de la política.¹ La participación popular es, además, condición *sine qua non* para la revalidación de la comunidad² como instancia principal de gestión y control del cambio social, en última instancia, el único lugar «donde se defienden y se valoran las particularidades individuales y donde se evita la conversión de todos nosotros en analfabetos sociales».³

Históricamente, la participación ha constituido un auténtico parteaguas en la definición de izquierdas y derechas respecto de la política y la democracia. Y dentro de las izquierdas, una línea fronteriza entre el autoritarismo —si acaso fuera posible ser plenamente de izquierda sin ser absolutamente democrático— y la democracia. Por ello, no es sorprendente que el concepto *democracia participativa* se haya afirmado con fuerza en los programas de la izquierda a nivel mundial, particularmente desde 1968, año significativo que acertadamente Wallerstein ha adoptado para denotar «la crisis del consenso liberal».⁴

Sin embargo, como antes advertía, el tema de la participación ha venido moviéndose en varios planos confusos, lo que ha determinado su apropiación por una derecha en proceso de *aggiornamento*. El Banco Mundial lo ha hecho, y con toda la eficacia que le permite su amplia disponibilidad de recursos para impulsar proyectos participativos comunitarios. Tendencias políticas como la democracia cristiana han avanzado considerablemente en esta misma perspectiva, echando mano a su arsenal ideológico conservador. No menos significativo es el hecho de que los proyectos de participación empresarial más comentados —si exceptuamos la malograda experiencia autogestionaria yugoslava— hayan tenido lugar en algunos países capitalistas desarrollados.

En la trastienda de estos «numerosos planos confusos», existen muchas y muy diferentes motivaciones derivadas de la reubicación a que obliga

el proceso de transformaciones societales del capitalismo contemporáneo.⁵ Pero también un inventario de situaciones y problemas de larga data no resueltos en los debates y en la práctica de la propia izquierda, y que le plantean un reto intelectual de envergadura, si de lo que se trata es de recuperar la propiedad exclusiva de la cualidad participativa de la política. Probablemente ello permitiría desmitificar algunas relaciones históricas que la euforia «democratizadora» de los últimos tiempos ha querido sepultar.

Liberalismo y participación

Por largo tiempo, el liberalismo no tuvo nada que ver con un orden político democrático, ni siquiera en sus aspectos más formales.⁶ Y como contraposición, la democracia era enarbolada subversivamente por los grupos contrapuestos al orden capitalista. La historia del liberalismo ha sido la secuencia de mecanismos de exclusión política *de jure* y *de facto*, o de inclusión selectiva, en la misma medida en que no afectara el proceso de acumulación, aun en las formas universalmente bárbaras que este asumió en el siglo XIX.⁷ No se trataba de una eventualidad temporal que el paso del tiempo podría borrar, sino de algo profundamente sistémico. La emancipación política del liberalismo y su piedra de toque —por un lado la distinción peculiar de «lo privado» y «lo público», y por el otro, la separación del ciudadano del entramado político— abrieron el camino a una doble tiranía sobre el individuo: la del capital y la del Estado. En cualquiera de estas dos relaciones de poder, el ciudadano quedaba circunscrito a la situación de aprendiz. En este sentido, vale la pena recordar a Capella, cuando afirmaba que la socialización capitalista tiene su límite básico en la consideración del individuo como «un medio para la valorización» y en la separación de la «zona discursiva democratizada» del «ámbito discursivo público».⁸

Lo característico de este siglo, no ha sido tanto una reorientación vocacional del liberalismo hacia la democracia, como la oportunidad para hacerlo conservando intacto el umbral de la gobernabilidad —lo que eufemísticamente Arbús y Giner han llamado la observancia de «un mínimo constitucional de legitimidad»— frente a aquellas tendencias que llevan

la «participación crítica hasta el extremo de cuestiones de principios». ⁹ Son perfectamente conocidas las condiciones que compatibilizaron la gobernabilidad y la democracia: la paulatina prevalencia de formas de plusvalía relativa, la derrota militar y política del movimiento obrero y su mediatización reformista, el completamiento de una serie de mecanismos enmascarantes —en los planos ideológicos, culturales y políticos—, entre otros factores que contribuyeron a consolidar la hegemonía burguesa en el capitalismo desarrollado. El período keynesiano de la posguerra fue un escenario de consolidación de variantes democrático-liberales en el Norte desarrollado, pero su lugar común fue un fuerte elitismo que reducía la democracia a un arreglo institucional que permite a las élites políticas competir por el voto de los ciudadanos y, en consecuencia, no solo administrar el interés público, sino también definirlo. ¹⁰ La ampliación de las formas democrático-liberales solo fue posible al costo de una brutal despolitización de la relación capital-trabajo, y de la subordinación de este último a la lógica de la rentabilidad como la guía principal de orientación en la distribución de los recursos.

Lo distintivo del neoliberalismo «clásico» al respecto ha sido, ante todo, su consideración de la democracia como una «externalidad». El más brillante exponente teórico del neoliberalismo, Friedrich Von Hayek, evaluaba la democracia —en un libro que calificaba de eminentemente político— como «un mecanismo utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual». ¹¹ El mercado, bucólicamente entendido como una relación social voluntaria entre iguales, es consagrado como reino de la libertad, justamente en contraposición al Estado y a lo público en general. La estabilidad y la gobernabilidad se derivan de la capacidad de un sistema para activar sus mecanismos de exclusión de demandas.

Sin embargo, al producir una separación tan tajante de «lo público» y «lo privado» —a diferencia del keynesianismo, cuya reproducción estuvo íntimamente vinculada a la mutua contaminación de la economía y la política en un modelo de acumulación fordista—, el neoliberalismo engendra una situación peculiar que ha conducido a más de un espejismo político.

El neoliberalismo ha sido muy preciso en cuanto a negar toda forma de participación popular que de alguna manera pueda afectar el proceso de acumulación, lo que ha conducido a reprimir acciones reivindicativas en el campo laboral. Pero, simultáneamente, también tiende a favorecer la puesta en marcha de programas específicos de participación parroquialista, *guetoizada* y despolitizada, apoyada en la propia fragmentación-exclusión de los sectores populares y funcional a los procesos de descentralización-privatización del Estado. ¹²

La ONU y sus cumbres mundiales son un ejemplo de ese esfuerzo por compatibilizar la participación con las disrupciones sociales que genera el proceso de globalización y su modelo social y político. De aquí

que la Cumbre de Copenhague haya sido muy cuidadosa al «promocionar la participación de toda la gente [pero] apoyando sociedades estables, seguras y justas, así como valores como la no violencia y la solidaridad», todo lo cual aparece asociado a metas de desarrollo que no cuestionan la vigencia del modelo productivista y excluyente que se considera la variable independiente de todo el juego. ¹³

La premisa clave de la participación fomentada por el neoliberalismo es justamente su ejercicio fuera de todo coto relevante de poder. Cualidad esta última que ha sido repetida más de una vez con entusiasmo por algunos sectores de izquierda que, en aras de renovar de alguna manera los «discursos tradicionales», son capaces de perder de vista el punto neurálgico de toda la política.

Izquierda y participación

Este fue, precisamente, el lugar de la participación que nunca consideraron los diferentes proyectos emancipatorios de la época moderna. Sea en el anarquismo comunitario, en la socialdemocracia reformista más avanzada —por ejemplo, en el austromarxismo o en el guildismo británico—, y particularmente en el marxismo revolucionario, la idea de un orden participativo estaba relacionada antitéticamente respecto del orden liberal, y se erigía como su negación en la medida en que suponía la distribución del poder en beneficio de los sectores populares.

Esta idea aparece claramente expresada en Marx, especialmente después de la Comuna de París. En él, la socialización de los medios de producción no tenía el sentido utilitario e inmediatista que adquirió durante la Revolución rusa, y mucho menos la connotación burocrática adjudicada por el stalinismo: precisamente la que adquirió cartas credenciales en el socialismo existente, que remite el asunto a un Estado propietario y protector de las clases populares. El marxismo original concibió la socialización de los medios de producción no como una acción básicamente jurídica, sino política, como el punto de arrancada de un proceso total de socialización del poder y, en esa medida, también de extinción del Estado. ¹⁴

El debate de la izquierda revolucionaria europea en las primeras décadas del siglo xx —animada por la efervescencia revolucionaria en Europa oriental y central en torno al surgimiento de los consejos obreros— puede ilustrar muy particularmente cómo era pensada la relación entre la participación y la construcción de un poder alternativo. De hecho, el consejismo siempre estuvo animado por dos premisas fundamentales. La primera se apoyaba en el carácter intrínsecamente revolucionario del proletariado y su capacidad liberadora de todas las clases oprimidas. La segunda, en la posibilidad de construir desde abajo un nuevo sistema de relaciones políticas, cuyos referentes

El problema cardinal en un proyecto emancipatorio: cómo conformar un proceso efectivo de participación popular, sea como subversión del orden capitalista o como premisa constitutiva de un poder democrático que sitúe a la comunidad popular como gestora principal del cambio social.

inmediatos eran la Comuna de París y las experiencias rusas de 1905 y 1917.

A partir de aquí, el Consejo Obrero resultaba el lugar por excelencia para producir una nueva hegemonía social anticapitalista. Y, por consiguiente, la superación de la dominación burguesa en el espacio fabril —ruptura de la dicotomía liberal entre lo público y lo privado— conduciría a la superación del Estado burgués, incluso en sus formas democráticas. Se trataba de una forma de organización societal —económica, política, etc.—, en la que los valores de la nueva sociedad eran creados en la propia acción proletaria. Para Gramsci, quien se ocupó detenidamente del asunto en medio de una encendida polémica con Bordiga, el Consejo era imprescindible no solo frente al agotamiento del parlamentarismo, sino también del sindicalismo, que «organiza a los obreros no como productores, sino como asalariados [...] como criaturas del régimen capitalista de propiedad privada.» El Consejo, en cambio, era previsto como el punto de arrancada de un vasto proceso de transformación política y cultural que permitiría al obrero tomar conciencia de «su función en el proceso de producción a todos los niveles, desde la fábrica a la nación, y al mundo».¹⁵

Con seguridad todos los partidarios de los consejos, desde Lenin hasta Max Adler, hubieran apoyado propuestas que, como esta, mantienen una inspiración libertaria difícilmente superable. Pero habría que reconocer que el debate de los consejos nunca tuvo una solución práctica, dado el fracaso de la proyectada revolución obrera en Europa.

Posiblemente la tragedia de esta propuesta tuvo su mejor exponente en la evolución de los soviets rusos y en la consiguiente actitud de Lenin hacia ellos y hacia el paradigma de un poder revolucionario construido y controlado desde abajo. Del Lenin libertario que en *El Estado y la revolución*¹⁶ abrazó fervorosamente las argumentaciones de Marx sobre la Comuna de París y la extinción paulatina del Estado, al Lenin de la NEP —quien reclamaba disciplina laboral y la aplicación de un sistema taylorista en la industrias—, hay un largo trecho signado por el *gap* entre el lento aprendizaje de la nueva clase en el poder y las urgencias militares y económicas del nuevo Estado. Los soviets dejaron de ser «la fuerza política fundamental» para la transformación revolucionaria de las *Cartas desde lejos* —no solo para la toma del poder—, y devinieron insumos de la degradación burocrática que se pretendía

remediar con el —a la larga inefectivo— sistema de la Inspección Obrera y Campesina (enero de 1920). El reconocimiento por parte de Lenin de «la plaga burocrática» en el mismo congreso en que calificó de «anarquismo pequeño burgués» a los integrantes de la «oposición obrera»¹⁷ partidaria de la autogestión, habla de la tragedia del joven Estado soviético, encerrado entre sus metas de transformación radical y su incapacidad de escapar a los estrechos dilemas que le imponía «el socialismo en un solo país», atrasado y carente de una tradición política democrática.

Tampoco tuvo una solución teórica. Esto, además, hubiera sido impensable sin una solución práctica. Pero fue un debate aplacado antes de tiempo, sobre todo por la eliminación física virtual de sus principales animadores. Muchas de sus no-respuestas lo siguen siendo para la izquierda contemporánea, y, por consiguiente, también para la conformación de una alternativa democrática viable que tenga en su centro la participación popular.

Viejas y nuevas preguntas

Vale la pena repetir lo que considero el problema cardinal en un proyecto emancipatorio: cómo conformar un proceso efectivo de participación popular, sea como subversión del orden capitalista o como premisa constitutiva de un poder democrático que sitúe a la comunidad popular como gestora principal del cambio social.

La discusión de los consejistas apuntó estratégicamente a estos objetivos, pero estuvo lejos de responder preguntas claves que hoy reaparecen en términos frecuentemente perversos. A partir de lecturas muy distintas de Marx, y en permanente enfrentamiento a los anarquistas federalistas y a los socialdemócratas municipalistas, los principales teóricos de la izquierda revolucionaria echaron mano del centralismo —aun cuando se tratara del «centralismo proletario, voluntario y comunal» de Lenin— como única fórmula compatible con metas de diversos alcances, desde problemas tácticos y coyunturales —por ejemplo, restringir el poder de los sectores más conservadores ubicados fuera de los grandes centros fabriles—, hasta otros de largo alcance relacionados con el imperativo de un poder político concentrado, capaz de enfrentar los múltiples retos de la transición. Justamente en ese punto residía la principal

Una primera pregunta se refiere al espacio real que ofrecen los actuales proyectos regionales de integración económica para lograr articulaciones sostenidas de las organizaciones populares a este nivel y de sus acciones políticas en torno a agendas comunes. Rebasando el plano regional, esta misma pregunta pudiera hacerse al nivel de las relaciones entre Norte y Sur.

argumentación de Bordiga en contra de Gramsci, lo que, en términos puramente de gobernabilidad, le daba toda la razón... en el corto plazo. La solución de este dilema tiene dos planos diferentes. El primero, absolutamente político, se refiere a cuáles cuotas de poder deben ser ejercidas directamente por las comunidades y cuáles delegadas por estas a las instancias representativas, con todas sus implicaciones institucionales, normativas y de procedimiento. En este punto, es imprescindible pensar la participación desde un vigoroso proceso de descentralización del poder político y económico en beneficio de los sectores populares y sus organizaciones.¹⁸ La experiencia histórica demostró que lo contrario solo conduciría al resultado previsto por Rosa Luxemburgo en sus críticas al bolchevismo.

En un segundo plano, la descentralización-socialización del poder político tiene complejidades técnicas, particularmente referidas a las formas de coordinación de los diferentes factores actuantes en la producción, la distribución y el consumo. Sin lugar a dudas, el mercado, desde mi punto de vista, no como virtud sino como mal necesario, tiene un lugar en estos procesos de coordinación horizontal de las instancias descentralizadas entre sí y entre estas y las instancias superiores. Pero es poco probable que otorgar una función determinante al mercado pueda conducir a un nuevo paradigma político, lo que de modo inevitable implica no simplemente su contención —límite de los «socialistas de mercado»—, sino su inserción en un diseño que implica su paulatina superación y extinción.

En realidad, no han faltado propuestas alternativas provenientes de todas las perspectivas teóricas. En el epicentro del debate de los consejos, Karl Korsch adelantó su «programa de socialismo práctico», que delineaba un esquema de relaciones políticas y concertaciones económicas, previa eliminación de la propiedad privada, y basado en «la propiedad comunitaria para el conjunto de productores y consumidores». Según Korsch, las empresas deberían funcionar sobre la base del autofinanciamiento, pero con precios regulados por la concertación pública con los consumidores, y de esta misma concertación surgiría la fórmula de cómo distribuir el excedente económico. De hecho, Korsch otorgaba aquí un derecho de codeterminación a los consumidores, cuyo incremento marcaba el ritmo del retroceso del

mercado. Y, a la larga, conduciría a una segunda fase de la socialización donde el trabajo estaría regido por principios estrictamente solidarios.¹⁹

Sin embargo, la propuesta de Korsch tiene un lado flaco en su casi total omisión del aspecto político institucional. Esta omisión no solo ha privado a su propuesta del carácter práctico anunciado, sino que no responde al problema de cómo lograr el funcionamiento del modelo a escala nacional, incluso asumiendo las variables externas que toda economía debe afrontar.

A pesar de su fuerte carga utópica —sea por su vocación evolucionista o por la herencia oweniana de considerar la participación como un rasgo antropológico—, el socialismo reformista inglés fue más lejos que Korsch en el sentido antes apuntado. En particular, vale la pena distinguir la propuesta de socialismo corporativo de G. D. H. Cole. Su punto de arrancada era la necesidad de superar el sistema parlamentario, dados sus vicios elitistas y de sub-representación. En su lugar, Cole proponía un sistema de asociaciones de productores cooperativos y consumidores —donde el Estado en sí tendría un papel relevante—, caracterizado por una madeja de relaciones horizontales y verticales; estas últimas convergentes hacia una Comuna nacional de carácter electivo, pero con una fuerte carga de representación funcional. En la base del sistema operaba un dinámico proceso de participación sobre la base de la equidad política y socioeconómica, y que estaba llamado a incrementar las capacidades políticas de los sujetos participantes.²⁰

Si me detengo en estos dos ejemplos, tomados de dos arsenales teórico-ideológicos disímiles, no es con el objetivo de hacer historia, sino para apuntar un dato que hoy parece plantearse a cualquier proyecto democrático de izquierda: cómo compatibilizar un esquema de poder que surge de las bases populares con una serie de mecanismos imprescindibles para facilitar el control y la comunicación políticos, la representación efectiva de intereses y la coordinación, tanto a nivel horizontal como vertical. Esto nos lleva a pensar en un sistema de concertaciones e intermediaciones de intereses que estaría cercano al corporativismo asociativo, en los términos descritos por Schmitter.²¹

Es perfectamente conocida la crítica que, desde la izquierda, ha sido formulada contra el

corporativismo.²² Son también conocidas las prevenciones sobre el debilitamiento del entramado social que le ha servido de base histórica.²³ No menos lastrante es la propia historia del corporativismo, sobre todo en este continente, regularmente asociado a regímenes autoritarios y altamente represivos.

Pero puede creerse que el corporativismo es asimilable desde la izquierda por diversas razones: por su vocación asociativa, por su crítica inmanente al parlamentarismo, y, sobre todo, porque ha puesto sobre el tapete una relación peculiar entre el Estado y las organizaciones constitutivas de la sociedad civil —reconociendo a ambos el *status* de partes contratantes sobre la base de bienes intercambiables—, donde el primero retiene atribuciones decisorias y coactivas en la concertación de pactos sociales. El lector podrá advertir que si el Estado no es un agente «neutro», su acción estará dirigida a fortalecer las capacidades de los grupos sociales dominantes. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que el Estado no constituye simplemente un instrumento de las clases dominantes, podría suponerse que un Estado con una presencia suficiente de la izquierda pudiera optar por soluciones corporativistas dirigidas a fortalecer la capacidad de negociación de los sectores populares, la ampliación de sus propias bases sociales y la puesta en práctica de una suerte de «reformismo radical» que hoy parece ser el único horizonte, a mediano plazo, de la izquierda latinoamericana.²⁴

Sin embargo, cualesquiera de las propuestas antes mencionadas dan cuenta casi únicamente de una relación entre el capital y el trabajo —sea en el seno de la propia producción o de la distribución—, lo que de hecho deja fuera la diversidad creciente de las sociedades modernas y su expresión en el surgimiento de nuevos sujetos empíricos e ideologías concurrentes referidas a diversas formas de dominación y opresión. En particular, las sociedades latinoamericanas experimentan un proceso de exclusión y fragmentación del sujeto popular que difícilmente puede ser aprehendido en negociaciones tripartitas como las que aquí se han repasado. La diversidad social solo puede expresarse en la multiplicidad de formas de participación autónomas y, en consecuencia, cualquier formulación política de concertación estará obligada a asumir esta compleja realidad.

La generosidad histórica de la diversidad contenida en los nuevos movimientos sociales ha radicado en el ofrecimiento de nuevos paradigmas, entendidos como una secuencia de agendas, valores y prácticas. Ciertamente, existe un brecha considerable entre los movimientos sociales europeos, de una crítica a los excesos de la «modernización» capitalista y sus homólogos latinoamericanos; en ellos las organizaciones populares de esta naturaleza bregan generalmente con temas lindantes con la supervivencia humana. Pero incluso aquí es impensable una alternativa de izquierda que no asuma estas propuestas embrionarias de un nuevo modo de «hacer política» y

sus experiencias en términos de organización y movilización.

Sin embargo, los nuevos movimientos sociales han entrado en el escenario político contemporáneo con un vigor tan lleno de ofertas como de contradicciones e imprecisiones peligrosas. Los «nuevos paradigmas», por ejemplo, han reactivado una revisión de la idea del poder como un fenómeno multidimensional y proveniente de fuentes muy diversas —el llamado «mosaico de dominación»—, lo cual ha dotado al feminismo, al comunismo solidario, al ecologismo, etc., de un arsenal crítico de alta capacidad movilizativa. Pero, por estas mismas razones, ha diluido, por un lado, la centralidad de la relación capital-trabajo en la definición de las relaciones de poder, y por el otro, también el lugar del Estado como detentador por excelencia de ese poder. Y en consecuencia, no ha tomado seriamente en consideración la vieja pero válida idea de que todo proyecto emancipatorio solo podrá ser viable en la medida en que proponga y alcance el control del poder estatal, y que, por consiguiente, su efectividad política a largo plazo estará determinada por el establecimiento de una dinámica política dirigida a ese fin.

De estas omisiones se han derivado un conjunto de costosas traducciones semántico-conceptuales donde la noción de clases y sectores populares se diluye en la magia de la «sociedad civil», la meta de un efectivo poder popular es sustituida por un ramillete de derechos humanos en la construcción de una «nueva ciudadanía», y las insolubles contradicciones del modo de producción capitalista se remiten a una «crisis civilizatoria» del industrialismo y la modernidad.²⁵ Casi huelga apuntar que en sus extremos, estas propuestas convergen con algunos postulados —y lo que es más grave, con algunas prácticas— de sello neoliberal. Sin una clara percepción del poder, la «nueva forma de hacer política» corre el riesgo de operar siempre en los márgenes de la política, o lo que puede ser más ominoso: en función de «otra política».²⁶

Por último, quiero referirme a la relación de la participación popular —sea como estrategia subversiva del orden capitalista o como componente esencial de un orden político alternativo— con la peculiar reestructuración de los espacios nacionales en la era de la globalización.

Un lugar común de la mayoría de las propuestas emancipatorias en la era moderna ha sido su vocación internacionalista. En todos los casos, la meta de una revolución mundial estaba asociada al acercamiento objetivo que el capitalismo produciría entre los sujetos históricos del cambio, bien en «el occidente» o en «el oriente». Hoy el capitalismo ha llegado a un nivel de internacionalización sin precedentes. El mundo no solo es más capitalista que nunca, sino que los propios espacios nacionales son violados como nunca antes por los flujos y reflujos del capital.

Sin embargo, esta evolución del capital se realiza en condiciones peculiares. Lejos de producir un

acercamiento objetivo de los sectores, clases e incluso naciones subordinados, provoca sus fragmentaciones y obstaculiza la identificación de posiciones y objetivos, lo cual está íntimamente vinculado a lo que Claus Offe ha denominado la «intercambiabilidad sistemática de los escenarios de conflicto»²⁷ en el capitalismo contemporáneo.

La globalización provoca así una permanente oposición entre incluidos y excluidos, que cruza todos los sistemas de relaciones de poder existentes, desde el sistema de Estados nacionales, en temas tan aparentemente distantes como flujos de capitales y flujos de migraciones, hasta las relaciones más cotidianas de los ciudadanos comunes por el acceso a los servicios sociales y al consumo. En primer lugar, ello genera una brecha entre la agenda del movimiento popular emergente en el Norte y en el Sur, lo cual ha estado acompañado de la erosión de las proyecciones tercermundistas. En segundo lugar, la internacionalización de los procesos productivos ha estado caracterizada por la fragmentación de esos mismos procesos, lo que relaciona competitivamente a los sectores populares frente al capital.

Jeremy Brecher y sus colaboradores han insistido en la necesidad de producir una articulación de formas de resistencia y de organización frente a la globalización capitalista.²⁸ Huelga apuntar que no se trata de una meta superflua, y que debe estar en el centro mismo del accionar de la izquierda.

La izquierda en América Latina no ha ignorado este problema. Existen numerosos cónclaves de debate y concertación. Sin embargo, en muchos casos las intenciones han estado por encima de los resultados, dada la debilidad de gran parte de las organizaciones concurrentes y sus pobres articulaciones con el movimiento popular. En este sentido, también aparece un camino más abundante en preguntas que en respuestas. Una primera se refiere al espacio real que ofrecen los actuales proyectos regionales de integración económica para lograr articulaciones sostenidas de las organizaciones populares a este nivel y de sus acciones políticas en torno a agendas comunes. Rebasando el plano regional, esta misma pregunta pudiera hacerse al nivel de las relaciones entre Norte y Sur, particularmente cuando todo hace pensar que, sin el concurso del primero, cualquier proyecto anticapitalista en el Sur pudiera quedar condenado a un proceso insostenible de aislamiento y desgaste.

Notas

1. Véase C.B. Macpherson, *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

2. El término «comunidad» aquí empleado supone un tipo de organización diferente y alternativo, tanto respecto al Estado como al mercado, y caracterizado por estructurarse a partir de una identidad colectiva reforzada por lazos solidarios, la reciprocidad y la expectativa de ayuda mutua. En el marco de este trabajo, debe entenderse como comunidad aquellas

asociaciones, espontáneas o construidas, integradas por las clases y los sectores populares. No obstante, reconozco que se trata de un término controversial, en la misma medida en que también se emplea por el neoconservadurismo como reservorio social de las tradiciones. Sin lugar a dudas, este concepto y su uso desde la izquierda requieren una discusión mayor.

3. Pietro Barcellona, *Postmodernidad y comunidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1990.

4. Inmanuel Wallerstein, «El derrumbe del liberalismo», *Secuencia*, n. 28, Buenos Aires, enero-abril de 1994.

5. Por razones de espacio, omito toda referencia a la extendida noción en sectores intelectuales de izquierda, particularmente en el mundo anglosajón, de que una genuina democracia participativa solo es alcanzable en un régimen «posliberal» capaz de revalidar el programa cancelado de la Revolución francesa. Pero sería imprescindible anotar que en el confuso vocablo «posliberalismo», subyace una imprecisa consideración del liberalismo como lo que realmente ha sido: por un lado, un conjunto sistémico de valores y prácticas desconectables de un orden económico de explotación que el liberalismo legitima y protege, y por otro, de la propia transformación del liberalismo en las nuevas condiciones del capitalismo. Sin mencionar, claro está, la tremenda brecha que existe entre pensar al liberalismo y al capitalismo en el Norte desarrollado y en la periferia, lugar este último donde (mal) vive el 80% de la población mundial.

6. «Cualquier teórico político importante del siglo XIX —ha escrito Wolfe— se hubiese sentido desconcertado ante la expresión «democracia liberal» [...] se aceptaba por lo general que había una tradición política, el liberalismo, y otra tradición: la democracia. Uno debía decidir a cuál adherirse, pues era [...] imposible abrazar ambas». Alan Wolfe, *Los límites de la legitimidad*, Siglo XXI, México D. F., 1980, p. 16.

7. Un ejemplo de este límite trágico puede encontrarse en John Stuart Mill, probablemente el pensador liberal más influyente en las parcelas intelectuales radicales del mundo anglosajón. Mill nunca pudo rebasar el sentido utilitarista de la participación —construida a los espacios locales— y de los sectores populares como aprendices de la política, y en todo caso, siempre concibió el sufragio como el derecho de cada ciudadano a tener un acceso a la elección de sus gobernantes, pero no igual acceso, lo cual resolvió salomónicamente mediante el voto plural. Véase John Stuart Mill, *On Liberty*, Hackett, Indianapolis, 1978.

8. Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 32.

9. Xabier Arbús y Salvador Ginés, *La gobernabilidad*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

10. Véase Peter Barach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

11. F. V. Hayek, *The Road to Selfdom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972. En este sentido la derecha ha sido sorprendentemente flexible. Samuel Huntington lo expresa claramente: «Los gobiernos producidos por elecciones pueden ser ineficientes, corruptos, cortoplacistas, irresponsables, dominados por intereses particulares e incapaces de adoptar políticas exigidas por el bien común. Esto los hace no deseables, pero de ninguna manera no-democráticos». (*The Third Wave*, University of Oklahoma Press, 1993.)

12. Una coherente exposición de este punto de vista se encuentra en Dennis Rondinelli, et. al., *Decentralization in Developing Countries*, World Bank Staff Working Papers, n. 581, Washington D.C., 1984. En el plano ideológico-cultural, se difunde la noción de que los

«compromisos públicos universales» padecen de una obsolescencia incurable y deben ser sustituidos por nuevos fundamentos éticos y una cultura cívica localista, en todo lo cual se asigna a las ONGs un lugar privilegiado. Véase al respecto el *World Bank Development Report* 1991, Oxford University Press, 1991.

13. Ramón Fernández Durán, «La necesidad de un posicionamiento autónomo ante la Cumbre Social de Copenhagen», *Ideas para otro desarrollo*, FIM, Madrid, 1994. Por razones de espacio, es imposible detenerme en los diferentes vericuetos que han permitido a la derecha —y con notable éxito ideológico— acercarse al problema de la participación, tanto en términos prácticos como teóricos. En este último sentido, recomiendo la lectura de una obra clásica de la derecha contemporánea, *La sociedad bloqueada*, de Michel Crozier (Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972). Quienes gusten de lecturas más sencillas y actuales podrán disfrutar de las simplezas ideológicas y teóricas de un libro imprescindible en la biblioteca de cualquier tecnócrata: *Un nuevo modelo de gobierno*, de David Osborne y Ted Gaebler (Gernika, México, D. F., 1994).

14. Es de absoluta actualidad la posición de Marx —que Lenin habría de compartir medio siglo después— frente a las cooperativas de trabajadores que se extendían por Europa, y particularmente en Inglaterra. Sus virtudes, apuntaba, eran muchas y relevantes, sobre todo porque «han mostrado que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y explotación contra el trabajador mismo», pero de manera aislada son manipulables por el capital y sus representantes políticos, por lo que sus potencialidades solo podrían expresarse mediante «la conquista del poder político [que] ha venido a ser, por lo tanto, el gran deber de la clase obrera». (Carlos Marx y Federico Engels, «Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores», *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, t. 2, 1976).

15. Antonio Gramsci y A. Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*, Anagrama, Barcelona, 1977.

16. Para un sugerente análisis de esta obra de Lenin, es recomendable el artículo de Carollee Bengelsdorf, «El Estado y la sociedad en la transición al socialismo: la herencia teórica», en *La transición difícil*, Editorial Vanguardia, Managua, 1987.

17. V. I. Lenin, «Informe sobre la gestión política del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de Rusia», *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, t. 12, 1977.

18. Sin embargo, en una era de globalización como la que vivimos, toda propuesta descentralizadora tiene un riesgo considerable: el desmembramiento del espacio nacional en función de un «nuevo localismo» promovido por el capital mundial. Ello obliga no exactamente a encontrar un punto medio, sino un punto óptimo a fin de que las autoridades centrales puedan conservar un conjunto de atribuciones compatibles con la descentralización, pero garantes de la cohesión política del espacio nacional. Para una exposición crítica al respecto, véase E. Goetz y S. Clarke, *The New Localism*, Sage Publications, Londres, 1993.

19. Véase Karl Korsch, *¿Qué es la socialización?*, Ariel, Barcelona, 1975.

20. G.D.H. Cole, *Guild Socialism Restated*, Leonard Parsons, Londres, 1920. Para una discusión sobre las propuestas de Cole y otros exponentes del socialismo fabiano, véase Peter Beilharz, *Labor Utopias*, Routledge, Londres, 1992.

21. Philippe Schmitter, «¿Continúa el siglo del corporativismo?», en P. Schmitter y G. Lembruch, comps, *Neocorporativismo I*, Alianza Editorial, México D. F., 1992.

22. He recreado ese balance en mi artículo «¿Qué nos dice el corporativismo?», *Cuadernos de Nuestra América*, vol. XII, n. 23, La Habana, enero-junio de 1995.

23. Al respecto, sugiero la lectura del artículo de Phillip Oxhorn, «Is the Century of Corporatism Over?», 1994 [inédito].

24. Para una discusión sobre el «reformismo radical» como opción inmediata, ver Atilio Borón, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Ediciones Frego-mondi, Buenos Aires, 1991.

25. Desde esta óptica, una concepción alternativa de democracia sería: «La construcción de identidades colectivas, el deseo de autonomía, la búsqueda de nuevas formas organizativas que enfaticen formatos más democráticos, y la constitución de sujetos sociales basados en el desarrollo de una noción de derechos, y más decisivamente, de una noción de una nueva ciudadanía». (Evelyna Dagnino, «An Alternative World Order and the Meaning of Democracy», *Global Visions*, South End Press, Boston, 1993).

26. Véase Jorge Riechman y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad*, Ediciones Paidós, Madrid, 1994. De cualquier manera, en este tema aparecen muchas más interrogantes que respuestas. Una interrogante crucial, por ejemplo, se referiría a la ubicación de estos movimientos en la dinámica de la relación contradictoria entre el capital y el trabajo —cuya centralidad en el capitalismo contemporáneo está fuera de discusión—, y de la economía política capitalista en general. Aun cuando puede parecer una pregunta académica, tiene una connotación muy práctica, pues de su respuesta depende la posibilidad objetiva de estos movimientos y sus actores para superar el parroquialismo y para ser componentes orgánicos de un proyecto alternativo anticapitalista.

27. Claus Offe, *La gestión política*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992, p. 127.

28. Jeremy Brecher y Tim Costello, *Global Village or Global Pillage*, South End Press, Boston, 1994.

© TEMAS, 1996.

Reconquistar al hombre. Notas sobre la revolución de José Martí

Ibrahim Hidalgo Paz

Investigador. Centro de Estudios Martianos.

«Nadie tiene hoy su fe segura. Los mismos que lo creen, se engañan. Los mismos que escriben fe se muerden, acosados de hermosas fieras interiores, los puños con que escriben».¹ Estas palabras de Martí corresponden a 1882. Eran «tiempos de reenquiciamiento y remolde», de crisis espiritual, que acompañaba a los veloces cambios que hacían del hombre un objeto devaluado frente a las enormes fuerzas técnicas desplegadas en la época. La tecnología de la modernidad aceleraba los ritmos de la vida. Los ferrocarriles se habían convertido en símbolo de un mundo que mediante los intercambios comerciales y las comunicaciones se hacía más estrecho, se empequeñecía, con sus consecuencias positivas y negativas.² Los valores que hasta entonces se tenían como sólidos, eternos, demostraban su fragilidad ante el avance impetuoso de los cambios que echaban abajo barreras, concepciones y modos de vida.³ Era una época de transición.

A fines del siglo xx, en medio de una etapa de cambios, ocurren transformaciones que también han conducido a una crisis de valores.

Ponencia presentada al evento «José Martí y los desafíos del siglo XXI», Santiago de Cuba, 16-19 de mayo de 1995.

Determinados sistemas de ideas, concepciones, creencias han demostrado su invalidez. Y aquellos que los sostenían como verdades inmutables, eternas, se han quedado perplejos ante el vacío teórico dejado por una realidad que no corresponde con los postulados iniciales. Algunos abandonan la participación en todo quehacer político, aduciendo el fracaso del marxismo. Otros, sin negar lo esencial de este, intentan elaborar nuevas concepciones que posibiliten la continuación de la lucha por la justicia social.

Los estudiosos del pensamiento martiano podemos hallar en las ideas del Maestro una fuente de inspiración y una guía en la búsqueda de respuestas a las interrogantes actuales. Sin embargo, es necesaria una advertencia. El mayor valor del estudio de una personalidad de otra época radica en conocer sus respuestas a los problemas de su tiempo, las soluciones que propuso para aquellos en sus circunstancias, la manera en que hizo frente a sus adversarios, los métodos y vías para la exposición y defensa de sus ideas. En los resultados de estas búsquedas se hallan lecciones que pueden servirnos tanto para conocer el pasado como para elegir los nuevos paradigmas.

Al mismo tiempo, es necesario considerar que en ninguna obra de un pensador de otra época aparece la descripción del mundo de hoy, de sus problemas y de las

respuestas para estos. No se debe pretender encontrar la solución de los problemas de hoy por tal vía; pero sí una mejor comprensión de estos, si es posible establecer análisis comparativos, y no pasar por alto las advertencias y valores permanentes. Las claves del conocimiento de ese pasado o del presente no se hallan en ninguna ley supuestamente universal que podamos aplicar a la realidad, sino en el estudio sistemático de esta para descubrir las verdades e interpretarlas adecuadamente.⁴ El método ha de servir para orientar las búsquedas y establecer los principios del análisis, pero nunca para ofrecer «conclusiones previas» que el investigador debe validar.

El estudio del pensamiento y la vida de José Martí no tiene como objetivo el desarrollo de habilidades pragmáticas para el uso de fragmentos o páginas de sus textos como apoyo justificativo de determinados hechos o ideas del presente. Se trata de conocer profundamente el pensamiento del Maestro, valorar su permanencia, la proyección de aquellas concepciones de valor universal que elaboró para su época y que la han trascendido; los principios que constituyen la base de su ideario, el dominio del método cognoscitivo que le permitió penetrar las realidades de su época, así como su visión de la responsabilidad del hombre ante la sociedad. A la vez, ha de estudiarse su vida, pues en él se da la cualidad poco común de la correspondencia entre la prédica y la actuación, que comparte no solo los anhelos y logros de su pueblo, sino también sus angustias y carencias.

En estos momentos de crisis ideológica, es posible hallar en el pensador cubano los fundamentos de una estructura socioeconómica a la que él llamó «república justa», «república democrática», como uno de los fundamentos del proyecto de ordenación más acertada de la sociedad, ante el fracaso tanto del modelo capitalista como del socialismo soviético.

La legitimidad mayor de estas ideas se halla en su enraizamiento en la realidad continental y cubana, y de haber surgido del conocimiento profundo de estas. Martí consideraba que debía llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. «Conocerlos basta, —sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella».⁵

Apegado a la verdad, desarrolló el Apóstol un método de conocimiento del mundo. El conocimiento era, para él, un instrumento de la acción, que nace de ella y a ella vuelve. Intentaba atrapar la totalidad en lo singular, sin ideas preconcebidas, sin prejuicios, con la mente abierta a todo lo nuevo. De este modo lograba una visión unitaria de la multiplicidad fenoménica; una visión de todas las aristas posibles del objeto de estudio, integradas armónicamente, con afán reinterpretativo.

Aplicado este método a la sociedad, pudo formarse una concepción histórica racional, basada en los procesos económicos, políticos y culturales. Aplicándolo al estudio de los dos factores histórico-geográficos de nuestro continente, pudo entender las fuerzas que pugnan en

ambos, las características de sus relaciones, así como la influencia del resto del mundo sobre estas, hasta advertir la amenaza que representaba el expansionismo de los Estados Unidos para Nuestra América, su afán hegemónico, y sus continuos esfuerzos por alcanzar el dominio político y económico sobre todos los países del área. Elaboró así una concepción antimperialista, que marchaba paralelamente con su latinoamericanismo. Las formas transnacionalizadas que asume hoy el imperialismo no niegan lo esencial de las advertencias martianas.

Su concepción de la república democrática buscaba el modo adecuado de ordenar la sociedad para garantizar el desarrollo de una nación fuerte, unida, capaz de gobierno propio, sin intromisiones ajenas, que respondiera a los intereses de las amplias mayorías, por encima de todos los que le sean ajenos. Para garantizar, en resumen, la independencia y la soberanía.

El proyecto emancipatorio no es un tema teórico abstracto, sino un problema político afincado en la realidad, que se halla en el centro de la disyuntiva entre la acción y la impotencia.⁶ El error no radica en buscar soluciones, sino en pretender hallarlas desde una mentalidad colonizada. «A conflictos propios, soluciones propias», dijo Martí en fecha tan temprana como 1876, idea que sostuvo durante toda su vida, y que está expresada en 1891 de este modo: «Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías».⁷

El error —advirtió el Maestro— podría continuar si, una vez conocidos los fenómenos, se pretendiera amoldarlos a esquemas prehechos, con violencia de la realidad, vía segura para el fracaso a mayor o menor plazo. Como salida igualmente errónea, solo cabría apelar a la imposición coercitiva, con negación del centro mismo del proyecto martiano: el hombre. El bienestar de este no debe esgrimirse como pretexto para actuar contra la naturaleza humana. No es con una «concepción celeste del mundo» como pueden hallarse las soluciones al hambre, la incultura y el atraso económico. Hay que «aparse de la fantasía» y «echar pie a tierra con la patria revuelta»,⁸ pues no se actúa con ángeles, sino con seres de carne y hueso, ni se debe pretender la existencia de una sociedad paradisiaca. El objetivo es una sociedad donde impere la justicia social, y esta ha de presentarse como alcanzable. Imperfecta, pero posible.

La sabiduría está en comprender el mundo actual. El proyecto de emancipación humana no se halla en el escape ilusorio ante las nuevas condiciones, sino en el enfrentamiento a sus aspectos negativos.

La historia no se detiene en ningún punto de negación, ni se halla el género humano en un retorno cíclico. La reimplantación defectuosa del capitalismo en lo que fue el campo socialista equivale al triunfo, por una parte, de la reacción política, y por otra, de la racionalidad tecnológica sobre la negación de las posibilidades infinitas del quehacer humano en las condiciones de libertad e iniciativa creadoras que aquel sistema debió propiciar;

pero no lo hizo. No es conveniente «considerar al ser humano un mero productor de bienes materiales». ⁹ No se alcanza el bienestar con la socialización de todos los medios de producción, si el mundo espiritual del ser humano debe olvidarse en nombre de la defensa de las condiciones materiales de existencia.

El humanismo revolucionario de José Martí no coincide con formulaciones abstractas, que idealizan a los seres humanos, sino con una concepción apegada a la realidad: «los pueblos no están hechos de los hombres como debieran ser, sino de los hombres como son. Y las revoluciones no triunfan, y los pueblos no se mejoran si aguardan a que la naturaleza humana cambie». ¹⁰

Se trata «de moldear la masa humana con la levadura eficiente de la acción revolucionaria». ¹¹ Esta, para el Apóstol, ha de tener el bien del hombre como objetivo esencial y, a la vez, como centro del proceso mismo de transformación. El hombre es el gestor, el actor y el beneficiario de la revolución. En documento de magnitud programática, el *Manifiesto de Montecristi*, queda resumida esta idea: «Honra y conmueve pensar que cuando cae en tierra de Cuba un guerrero de la independencia [...] cae por el bien mayor del hombre». ¹² No apela el Maestro al hombre idealizado, sino al individuo concreto. Como señala Noël Salomon, «para él, el individuo (con sus posibilidades psicológicas y morales y por lo tanto su cariño para los demás) es el punto de partida de todo, la célula primera de la sociedad y de la humanidad». ¹³ Advierte Martí que la dicha futura de Cuba se encontrará «en el pleno goce individual de los derechos legítimos del hombre»; que la República ha de tener «por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio», lo que para él constituía no solo un derecho, sino un deber: «El primer deber de un hombre es pensar por sí propio». ¹⁴

Para el dirigente político que llamaba a su pueblo a una guerra de liberación nacional contra un poder absoluto, intransigente, antidemocrático, no bastaba con formar combatientes para las batallas que se librarían con fusiles, sino para los enfrentamientos ideológicos que tendrían lugar antes, durante y después de la contienda. «De pensamiento es la guerra mayor que se nos hace: ganémosla a pensamiento». ¹⁵ El totalitarismo español, como toda forma de absolutismo, creaba deliberadamente la oscuridad de la conciencia, como un medio de garantizar el poder mediante la ignorancia cívica y política, que destruyera las fuentes personales de la conciencia de sí y de la autoestima, con la sobrevaloración de las virtudes ajenas como vía encaminada a la pérdida de la identidad personal y nacional. Es por ello que Martí concibió al individuo como centro de su labor formativa, pues solo el hombre capaz de decidir por sí mismo ante las opciones que se le presentan podrá acometer conscientemente la transformación de la sociedad. Cada uno ha de asumir la realidad y actuar con independencia de criterios a partir del conocimiento de aquella. Esta debe ser una decisión consciente, no un acto de acatamiento sumiso de lo dispuesto por otros. ¹⁶ La razón se alimenta de saber, y para ello el individuo necesita el

acceso a las mayores y más amplias fuentes de información, para nutrir su inteligencia con opiniones varias y encontradas, que posibiliten la ampliación de su espectro cognoscitivo, y hagan válida su elección. ¹⁷

El proyecto emancipatorio que tome como una de sus fuentes el pensamiento martiano hallará en este una clara concepción del vínculo hombre-sociedad. No preconiza el Apóstol una actitud individualista, sino, por el contrario, su empeño se centra en lograr la integración de cada uno al proceso liberador. Pero sin que ello signifique la anulación de la persona, pues para forjar la dignidad colectiva de un pueblo ha de partirse del respeto a la dignidad plena del hombre, del respeto a su individualidad, a sus derechos como ser humano. ¹⁸ La redención que persigue el proceso revolucionario no es formal, sino efectiva, por lo que Martí señala: «Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual. El primer trabajo del hombre es reconquistarse». ¹⁹

El pueblo cubano, deformado por el colonialismo, debía conquistar no solo la independencia política, entendida esta como el derecho al gobierno propio y al establecimiento de la república democrática, sino también la independencia de las mentes —«la primera libertad, base de todas, es la de la mente». ²⁰ Un país será más libre, próspero y seguro en su soberanía, en la medida en que cada uno de sus hijos piense y sienta con alma de nación. En la concepción martiana, el elemento esencial de esta es el ser individualmente considerado, cuya unión constituye el pueblo, que deviene así no un ente abstracto y amorfo, sino un conglomerado de personas, cada una digna de respeto: «ese respeto a la persona humana que hace grandes a los pueblos que lo profesan y a los hombres que viven en ellos, y sin el cual los pueblos son caricaturas, y los hombres insectos». ²¹ Considerado de este modo, el concepto de pueblo gana una dimensión concreta que hace factible el mejor entendimiento del criterio de la relación individuo-sociedad.

A lo largo de toda su obra, el Apóstol indica que el hombre se debe a su pueblo, que desde sus primeros pasos ha de compartir con este desvelos, inquietudes, angustias, alegrías, derrotas y victorias que ha de asumir como propios en la medida en que se forja como hombre. Unido así al resto de sus conciudadanos, el individuo no ha de pretender erigirse en amo de otros, sino en servidor de la colectividad, y en lo que a esta atañe, ha de acatar la opinión de la mayoría: «Yo no creo que en aquello que a todos interesa, y es propiedad de todos, deba intentar prevalecer, ni en lo privado siquiera, la opinión de un solo hombre». Pensamiento raigalmente democrático, volcado a la tarea de forjar una nación sobre bases nuevas, concibe que «das cosas de muchos hombres no se hacen con la voluntad, ni con el heroísmo, de un solo hombre», y añade: «Héroe, se lo puede ser todos los días: pero el verdadero héroe es el que sacrifica su heroísmo al bien de su patria». ²²

Con tales principios se construiría la república justa, democrática, «con todos, y para el bien de todos». No es

casual que el discurso de Martí conocido por su frase final se halle al comienzo de la etapa de fundación del Partido Revolucionario Cubano, organizador de la guerra necesaria para alcanzar la independencia patria. En estas pocas palabras se resume lo esencial del programa de la nueva ordenación política concebida por el Maestro.

Con todos los integrantes de la nación debía alcanzarse la patria independiente. Solo quedarían excluidos quienes se excluyeran por soberbia o por apego obediente al amo extranjero. La obra de unidad exigía el esfuerzo máximo, pues habrían de juntarse cubanos y españoles, negros y blancos, hombres y mujeres, obreros y propietarios, civiles y militares, los de la Isla y los de las emigraciones. Se hallaban en juego tanto la independencia del país como la nacionalidad cubana; la libertad política como la cultura autóctona; el peligro de continuar siendo colonia de España, como el de convertirse en colonia de los Estados Unidos. Y ante peligros de tal magnitud no cabía la ensoñación de lograr la unanimidad en cada propuesta, sino la unión en los objetivos inaplazables: el logro de la independencia nacional, la soberanía popular y la justicia social.

Con todos los que compartieran estos fines se haría el esfuerzo común. Cuba debía salvarse «de los peligros de la autoridad personal y de las disensiones en que, por falta de la intervención popular y de los hábitos democráticos en su organización, cayeron las primeras repúblicas americanas». La garantía del éxito radicaba en la incorporación de las grandes mayorías de patriotas a la empresa de romper todas las ataduras al régimen colonial ibérico. Y quien convocaba a tal fin, no podía comenzar por tratar de imponer condiciones inaplicables al conglomerado heterogéneo que constituye el pueblo. Refiriéndose al Partido Revolucionario Cubano, Martí expresó que no podía abrirse al desorden el pensamiento que lo guiaba, pues esto «sería tan funesto como reducir su pensamiento a una unanimidad imposible en un pueblo compuesto de distintos factores, y en la misma naturaleza humana». «La unidad de pensamiento», señala, «de ningún modo quiere decir la servidumbre de la opinión».²³ Solo el pensamiento creador posibilitaría el acceso al gobierno propio, en el que no creían los políticos imitadores, de prosapia antinacional.

No buscaba el nuevo sacrificio «la perpetuación del alma colonial en nuestra vida, con novedades de uniforme yanqui, sino la esencia y realidad de un país republicano nuestro, sin miedo canijo de unos a la expresión saludable de todas las ideas y el empleo honrado de todas las energías». El Maestro advierte sobre estos peligros internos: la presencia de hábitos coloniales en la preparación de la contienda, y la perpetuación de la colonia en la república futura. «El trabajo no está en sacar a España de Cuba; sino en sacárnosla de las costumbres», advirtió. «De España hemos de ser independientes [...] Y de los vicios sociales, tales como el despotismo y soberbia de nuestra opinión, la falta de respeto a la opinión ajena».²⁴

El bien de todos no es una frase ocasional en el discurso martiano. Constituye un objetivo programático. El bien no alude solo al bienestar material,

sino además a las condiciones favorables para la plena realización espiritual del individuo y la colectividad. Pero es obvio que sin los recursos que garanticen la subsistencia es difícil alcanzar la plenitud del ser humano. Como apunta Medardo Vitier, «el bien supone bienes, o, de otro modo, queda infecundo en la contemplación no más». En la proposición martiana lo material está conciliado con lo moral, pues su logro no se proyecta hacia fines egoístas, sino para la satisfacción de todos, expresión que no alude a «la colectividad abstracta sino [a] la suma de los individuos». Al expresar los objetivos a alcanzar en la república, Martí habla —agrega Vitier— sobre «el bien de cada uno, no la referencia vaga a lo colectivo».²⁵ La revolución habría de propiciar que cada ciudadano alcanzara una vida digna, no mediante un ilusorio igualitarismo económico nivelador, sino por el trabajo y el esfuerzo de cada cual. La revolución habría de lograr, al mismo tiempo, que el bien sea de todos, no de un grupo de favorecidos que justificaría su encumbramiento por supuestos servicios a la sociedad, y en realidad verdaderos portaestandartes del más feroz individualismo, porque se practicaría a nombre del colectivismo.

Para lograr la movilización de las masas tras un proyecto emancipatorio, este ha de tener en cuenta la lección política del Maestro: la sociedad democrática que se postula ha de organizar la producción y la distribución de la riqueza de modo que sean satisfechas las necesidades materiales y espirituales de cada individuo, y ha de alcanzar la genuina solidaridad, al superar el individualismo mediante la potenciación de los valores humanos. El núcleo central del discurso martiano se resume en las siguientes palabras:

yo quiero que la Ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre [...] O la república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre, —o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos. Para verdades trabajamos, y no para sueños.²⁶

A más de cien años de la caída en combate de José Martí, debemos tener presentes todas las facetas de su pensamiento, y contribuir a que sus ideas se conviertan en realidad.

Notas

1. José Martí, «El Poema del Niágara», prólogo al libro homónimo de Juan Antonio Pérez Bonalde, Nueva York, 1882, *Obras completas*, La Habana, 1962-1972, t. 7, p. 225. (En adelante citaré por esta edición, que identificaré con las siglas *O. C.*)

2. Véase José Olivio Jiménez, «José Martí y la creación del modernismo hispanoamericano», *Actas del Congreso Internacional sobre el Modernismo español e hispanoamericano y sus raíces andaluzas y cordobesas*, Córdoba, 1987, pp. 209-210. Del mismo autor, «Una aproximación existencial al “Prólogo al Poema del Niágara” de José Martí», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n. 2-3, Madrid, 1973-1974.

3. Véase Angel Rama, «La dialéctica de la modernidad en José Martí», *Estudios Martianos*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1974, pp. 154-155 y 169.

4. Véase Manuel Moreno Fragnals, «La Historia como arma», *Casa de las Américas*, n. 40, La Habana, enero-febrero de 1967, pp. 26-27. Véase Luis Vitale, «Carta abierta para un debate. Pifias y aciertos de Marx sobre América Latina», *Punto Final*, n. 286, Santiago de Chile, quincena del 21 de marzo al 3 de abril de 1993, p. 21.

5. José Martí, «Nuestra América» (*La Revista Ilustrada de Nueva York*, 1º de enero de 1891), edición crítica, investigación, presentación y notas de Cintio Vitier, Centro de Estudios Martianos y Casa de las Américas, La Habana, 1991, p. 21.

6. Véase Adolfo Sánchez Vázquez, «Posmodernidad, posmodernismo y socialismo», *Casa de las Américas*, n. 175, La Habana, julio-agosto de 1989, p. 138.

7. José Martí, «Nuestra América», ob. cit., p. 18. La frase anterior es de «La polémica económica. —A conflictos propios, soluciones propias. —La cuestión de los rebozos. —Cuestiones que encierran» (*Revista Universal*, México, 23 de septiembre de 1875), *O. C.*, t. 6, p. 334.

8. Estos dos fragmentos se hallan en José Martí, «El tercer año del Partido Revolucionario Cubano» (*Patria*, 17 de abril de 1894), *O. C.*, t. 3, p. 140; el anterior es de «Carácter» (*Patria*, 30 de julio de 1892), *O. C.*, t. 2, p. 76.

9. Frei Betto, «Mística y socialismo», *Casa de las Américas*, n. 185, La Habana, octubre-diciembre de 1991, p. 123. Son varios los autores que coinciden en señalar el poco desarrollo alcanzado en el tema del humanismo por parte de los marxistas. El propio Betto indica: «El marxismo elaboró poco la cuestión de la subjetividad humana» (p. 25). Por su parte, Fernando González Rey, en «El individuo: su lugar en la sociedad socialista» (*Casa de las Américas*, n. 178, La Habana, enero-febrero de 1990, p. 32) expresa: «El tema del individuo ha sido muy poco tratado en la literatura marxista».

10. José Martí, «La guerra» (*Patria*, 9 de julio de 1892), *O. C.*, t. 2, p. 62; Vibha Maurya, en «El humanismo de José Martí y Mahatma Gandhi» (*Anuario del Centro de Estudios Martianos*, n. 10, La Habana, 1987, p. 241), expresa: «el factor decisivo de su humanismo [el de Martí] no lo es fuerza divina alguna, sino el mismo hombre, la fuerza del hombre de superar sus limitaciones y vencer sus dificultades».

11. Pablo Guadarrama González, «Consideraciones metodológicas sobre la recepción de la herencia martiana», *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, n. 13, La Habana, 1990, p. 341. Guadarrama califica de «humanismo práctico» al de Martí. Véase Gregorio Weinberg, «Viejo y nuevo humanismo», *Cuadernos Americanos*, n. 38, México D.F., marzo-abril de 1993.

12. José Martí, *El Manifiesto de Montecristi. El Partido Revolucionario Cubano a Cuba*, Centro de Estudios Martianos-Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, p. 28.

13. Noël Salomon, «En torno al idealismo de José Martí», *Cuatro estudios martianos*, Centro de Estudios Martianos-Casa de las Américas, La Habana, 1980, p. 58. Véase en este mismo libro «El humanismo de José Martí».

14. José Martí, «Hombre de campo», *O. C.*, t. 19, p. 381; los dos fragmentos anteriores corresponden a «El tercer año del Partido Revolucionario Cubano» (*Patria*, Nueva York, 17 de abril de 1894), *O. C.*, t. 3, p. 139, y «Discurso en el Liceo Cubano», Tampa, 26 de noviembre de 1891 (conocido como «Con todos y para el bien de

todos»), *O. C.*, t. 4, p. 270. Esta pieza oratoria será citada en adelante como «Discurso en Tampa».

15. José Martí, «Carta a Benjamín Guerra y Gonzalo de Quesada», Cabo Haitiano, 10 de abril [1895], *O. C.*, t. 4, p. 121.

16. «Asegurar el albedrío humano; dejar a los espíritus su seductora forma propia; no deslucir con la imposición de ajenos prejuicios las naturalezas vírgenes; ponerlas en aptitud de tomar por sí lo útil, sin ofuscarlas, ni impelerlas por una vía marcada. ¡He ahí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta!». José Martí, «El Poema del Niágara», *O. C.*, t. 7, p. 230.

17. «Asesino alevoso, ingrato a Dios y enemigo de los hombres, es el que, so pretexto de dirigir a las generaciones nuevas, les enseña un cúmulo aislado y absoluto de doctrinas». José Martí, «El Poema del Niágara», *O. C.*, t. 7, p. 230. Y en «Revista de los últimos sucesos» (*La Nación*, Buenos Aires, 21 de mayo de 1887), *O. C.*, t. 11, p. 188, dice: «Enorme es el beneficio de vivir en un país donde de la coexistencia activa de diversos cultos impide aquel estado medroso e indeciso a que desciende la razón allí donde impera un dogma único e indiscutible».

18. José Martí, «El poema del Niágara», *O. C.*, t. 7, p. 230. En «El Partido Revolucionario Cubano a Cuba» (*Patria*, 27 de mayo de 1893), *O. C.*, t. 2, p. 346, expresa: «Sólo la opresión debe temer el ejercicio pleno de las libertades».

19. José Martí, «El poema del Niágara», *O. C.*, t. 7, p. 230.

20. José Martí, «En los Estados Unidos» (*La Nación*, Buenos Aires, 22 de noviembre de 1889), *O. C.*, t. 12, p. 348.

21. José Martí, «Carta a La República» (*La República*, Honduras, 14 de agosto de 1886), *O. C.*, t. 8, p. 20. En el «Discurso en Tampa» señala: «Su derecho de hombres es lo que buscan los cubanos en su independencia; y la independencia se ha de buscar con alma entera de hombre». (*O. C.*, t. 4, p. 273)

22. José Martí, «Los moros en España» (*Patria*, 31 de octubre de 1893), *O. C.*, t. 5, p. 335. El fragmento anterior corresponde a «Carta a Serafín Bello», Nueva York, 9 de noviembre de 1887, *O. C.*, t. 1, p. 208.

23. José Martí, «Generoso deseo» (*Patria*, 30 de abril de 1892), *O. C.*, t. 1, p. 424. El fragmento anterior corresponde a «Carta al Presidente del club "José María Heredia"», Nueva York, 25 de mayo de 1892, *O. C.*, t. 1, p. 458.

24. Este y el fragmento anterior han sido tomados de José Martí, «Cuatro clubs nuevos» (*Patria*, 14 de enero de 1893), *O. C.*, t. 2, p. 196 y 195, respectivamente. El primero de este párrafo corresponde a «Discurso en Tampa», *O. C.*, t. 4, p. 273.

25. Esta y la primera cita en el párrafo son de Medardo Vitier, «Doctrina social. III», *Valoraciones*, Universidad Central de Las Villas, Departamento de Relaciones Culturales, 1960, t. I, p. 424 y 425, respectivamente; el otro fragmento es de «Doctrina social. I», p. 420.

26. José Martí, «Discurso en Tampa», *O. C.*, t. 4, p. 270.

Onelio Jorge Cardoso: la opinión del otro

Denia García Ronda

Profesora. Universidad de La Habana.

Hasta 1987, fecha de la publicación de la Bibliografía *Onelio Jorge Cardoso, in memoriam*,¹ habían sido publicados —sin contar las colecciones de reportajes— treinta y ocho libros del autor, entre ellos selecciones, reediciones, compilaciones. Relatos suyos aparecen en veintitrés antologías de cuentos publicados en Cuba y treinta y tres en el extranjero. Después de esa fecha he podido conocer de veintidós publicaciones de su obra, sin que pueda asegurar que son las únicas.

¿Cómo se ha comportado la crítica ante estas producciones? Si bien la Bibliografía de Tomás Fernández Robaina recoge más de cien estimativas y posteriormente han aparecido otras, la mayoría no responde a un verdadero trabajo crítico; son reseñas o crónicas periodísticas sobre el autor y su obra, debidas bien a la salida de un nuevo libro o algún otro acontecimiento relacionado con el escritor. El resto, sin embargo, ofrece datos de interés para medir la evolución de las apreciaciones sobre la cuentística de Onelio Jorge. El *corpus* crítico para este análisis lo constituyen alrededor de veinte textos representativos de esa evolución.

No es hasta 1966, con la publicación de la segunda edición de *Cuentos completos*,² que la crítica se ocupa con más asiduidad de la obra de Onelio Jorge Cardoso. Antes de 1959, como dijera Raúl Aparicio en el prólogo a ese libro, «estuvo falto de crítica, falto de estímulo, rodeado de pobreza, aislado».³ Las valoraciones anteriores a esa fecha se reducen a la presentación de José Antonio Portuondo en el prólogo a *Taita, diga Ud. cómo*,⁴ referencias a este autor en *Cuentos cubanos contemporáneos*⁵ y *El contenido social en la literatura cubana*,⁶ los comentarios de Salvador Bueno en su *Antología del cuento en Cuba*⁷ y una que otra nota en publicaciones nacionales.

Esta escasez de valoraciones pudiera atribuirse a la carencia de libros del autor en la etapa. Si bien ya había publicado más de veinticinco cuentos en casi todas las revistas cubanas, y creaciones suyas habían sido seleccionadas para tres antologías,⁸ hasta 1958 —cuando se edita *El cuentero*⁹— la bibliografía oneliana solo cuenta con una pequeña colección de cuatro relatos (*Taita, diga Ud. cómo*), y ya se sabe que muy excepcionalmente la crítica se ocupa de textos aparecidos en publicaciones periódicas. Hay, sin embargo, una razón mayor: la pobreza crítica general de la época, que ha sido reconocida por varios estudiosos.¹⁰

Capítulo del libro *Un poco más allá. Proyección ideoesférica de la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*. Premio *Razón de Ser* 1989. [inédito].

Por ello resulta de gran utilidad para el análisis actual de la recepción de la cuentística de O.J.C., que hayan sido dos valiosos ensayistas y críticos quienes se acercaran en primer lugar a ella. Desde estas estimativas se pueden deducir los rasgos de la primitiva producción oneliana que valoró la recepción especializada en su momento. Tanto José Antonio Portuondo como Salvador Bueno insisten en el carácter de «cronista fiel» del medio campesino del autor, en la «sencillez y sobriedad» de su estilo, y en la superación del sociologismo que había lastrado la narrativa de Luis Felipe Rodríguez, especie de paradigma, hasta entonces, de la narración ruralista.

Como ha demostrado la crítica posterior, la cuentística de Onelio Jorge es mucho más rica y compleja de lo que sugieren estas caracterizaciones; pero esos primeros acercamientos no dejan de ser significativos: hasta 1945-46, fechas de las primeras apreciaciones de Portuondo, solo ha aparecido, como dije anteriormente, una colección de cuentos del autor —justamente la que el crítico preparó y prologó— y las publicaciones en revistas no pasaban de una docena. Hasta 1952, cuando Salvador Bueno culmina su *Antología...*, solo cinco cuentos más ha publicado Onelio Jorge. Entre esos menos de veinte relatos, están aquellos que (en opinión del propio autor, quien no los recogió en libro) constituyen el necesario aprendizaje de un narrador,¹¹ por lo que ambos especialistas juzgaban a partir de un *corpus* escaso y no siempre significativo.

Si tenemos en cuenta, por otra parte, que el estado de la metodología crítica no permitía análisis que descubrieran procedimientos novedosos y eficaces en algunos de los cuentos ya publicados, el hecho de señalar la superación del discurso sociologista y algunos de los elementos del trabajo compositivo de O.J.C., los coloca, por derecho propio, como los precursores de la mejor estimativa sobre la obra oneliana, aunque en aquellos momentos no descubrieran toda su secreta complejidad y riqueza de sentidos.

Como ha expresado posteriormente el propio Salvador Bueno, tal visión crítica aprehendía la narrativa de Onelio Jorge como un ejemplo de «realismo epidérmico», motivado, según Bueno, por «el carácter típico de su praxis literaria [que] lo aproximaba a las pautas prevaletentes por entonces de la narrativa regionalista de la llamada «novela de la tierra».¹² Para él, por tanto, esas apreciaciones respondían a las características propias de los textos juzgados, cuyos «ingredientes variarían sensiblemente desde el cuento “El caballo de coral” [...] de 1959».¹³

Aunque es innegable la superación constante de los procedimientos artísticos de O.J.C., creo que no está en «el carácter típico de su praxis literaria» de los primeros tiempos, sino en los aparatos metodológicos de que disponía la crítica literaria cubana, la causa de la orientación de esta a verla como ejemplo de «realismo epidérmico».

Más dramática, aunque igualmente explicable, es la soledad del escritor después del triunfo de la Revolución y hasta la segunda edición de *Cuentos completos* (1966),

cuando se amplía, aunque no lo suficiente, el número de exégesis sobre su obra.

La publicación de *El cuentero* (1958) únicamente motiva tres artículos críticos, uno de los cuales aparece fuera de Cuba; mientras que de *El caballo de coral* (1960),¹⁴ el bibliógrafo solo puede asentar una corta reseña, en la revista *Casa de las Américas*, firmada por Raúl Aparicio. En 1962 ve la luz la primera edición de *Cuentos completos*. Como en el caso anterior, solo una crítica aparece asentada.

Ese único artículo —de José Rodríguez Feo¹⁵— es, sin embargo, especialmente revelador y valioso. En primer lugar, demuestra el rechazo inicial de parte de la crítica y lectores especializados a la obra narrativa de Onelio Jorge Cardoso al identificarla, aun sin haberla leído, con el conjunto de narraciones que en toda América Latina habían desvalorizado el tratamiento de lo regional por el abuso de situaciones banales, paisajismo colorista, mimetismo lingüístico, críticas panfletarias ajenas a un discurso verdaderamente artístico, y otros males.

El «descubrimiento» de Onelio Jorge Cardoso por José Rodríguez Feo —hombre de *Orígenes*—, después de veinte años de labor artística del primero, indica también la dispersión de los intelectuales en las décadas de los años 40 y 50, así como permite inferir uno de los resultados de los estereotipos que se habían ido creando acerca de la producción literaria nacional (en lo que mucho tuvieron que ver las historias de la literatura cubana) que necesariamente influían en las elecciones receptivas. Los encasillamientos en líneas ideológicas dogmáticamente fijadas y polares (nacionalismo/cosmopolitismo; compromiso/evasión; realismo/fantasia; claridad/hermetismo), contribuyeron, sin dudas, a alentar prejuicios en las preferencias tanto de creadores como de críticos y lectores.

Lo más importante, sin embargo, del artículo de Rodríguez Feo, es el tratamiento de aspectos hasta entonces no abordados o solo aludidos por la crítica. Uno de ellos es la «hazaña» de llevar a categoría de arte literario escrito los relatos orales de los campesinos cubanos; y otro la voluntad autoral de tratar sobre las necesidades espirituales del hombre, y la función de la cultura en su satisfacción. Es igualmente Rodríguez Feo el primer crítico que reconoce explícitamente el carácter universalista de los cuentos de O.J.C., a partir del tratamiento de la doble necesidad humana de bienes materiales y espirituales.

De los escasos comentarios críticos motivados por la publicación de *La otra muerte del gato* (1964), merecen citarse el de Félix Pita Rodríguez¹⁶ y el de Oscar Hurtado.¹⁷ El impresionismo de ambos acercamientos no oculta la mención de rasgos que, indudablemente, conforman la escritura oneliana y que la crítica anterior apenas había señalado. En el caso de Hurtado es la condición poética de su lenguaje, y la llamada de atención sobre los cuentos para niños incluidos en el título que comenta.

Félix Pita Rodríguez, por su parte, alude a la fabulación de la realidad y a la voluntad autoral de tratar artísticamente lo sorprendente de lo cotidiano. Aunque

La heterogénea formación intelectual de los que practicaban la crítica literaria, el retraso en la información teórico-metodológica, y, sobre todo, el hecho de que en todos los casos, la manifestación de criterios se producía en cortos artículos periodísticos, menciones en prólogos de antologías o historias generales de la literatura cubana, afectaron indudablemente la posibilidad de una mayor profundización en la cuentística de Onelio Jorge Cardoso.

no lo dice explícitamente, sitúa la cuentística de O.J.C. fuera de los límites del realismo tradicional para acercarla a una suerte de «realismo mágico», antes de que el término se hiciera común a partir del *boom* narrativo latinoamericano.

Otra de las críticas a *La otra muerte del gato* que me interesa destacar es la que Reinaldo González publicara en el Suplemento del periódico *Revolución*,¹⁸ sobre todo porque señala el interés del autor en el tratamiento de lo que González llama «el ambiente literario». Alude a la eticidad que le exige Onelio Jorge al oficio literario e insiste, como ya lo había hecho Rodríguez Feo, en la utilidad y necesidad humana del arte como uno de los más caros principios ideológicos onelianos.

Después de la publicación de *Cuentos completos* de 1966, hasta 1970, aparecen quince artículos sobre el autor en publicaciones nacionales, además de menciones en antologías, ensayos y otros textos. El asunto que movió más a la crítica en esta etapa, fue la relación del autor con el criollismo y sus similares (costumbrismo, pintoresquismo, regionalismo, folklorismo, etc.). Que la «querrela del criollismo»¹⁹ no había sido superada en los años 60 —al menos en Cuba— lo prueba la implícita polémica que alrededor de la obra de Onelio Jorge Cardoso se estableció entre varios críticos. Mientras Raimundo Lazo, Salvador Bueno y Ambrosio Fornet, con distintos puntos de vista, no lo separan tajantemente de esa tendencia, como tampoco lo había hecho Rodríguez Feo; otros, como Jesús Díaz, Reinaldo González y Reinaldo Arenas, consideran que su cuentística nada tiene que ver con los presupuestos y procedimientos del criollismo.

Salvador Bueno, en un artículo publicado en *El Mundo*, en 1966,²⁰ sin entrar de lleno en clasificaciones, señala algunos elementos —nuevos en relación con sus estimativas anteriores— que se pueden considerar dentro de un concepto amplio de criollismo, como la conformación artística de la fabulación popular y lo que el crítico llama, coincidiendo en parte con Félix Pita Rodríguez, «arte mágico, de realismo bien afinado».

Raimundo Lazo, en *Literatura cubana, esquema histórico*,²¹ insiste en la apreciación de la narrativa de Onelio Jorge Cardoso como indagadora de «la vida dramática, incierta, de los humildes en una sociedad egoísta». Aunque le confiere artisticidad en la expresión

de esa vida, el mayor mérito lo encuentra en la captación directa de los hechos de la realidad campesina, en lo que, según el historiador, «llega hasta el más crudo naturalismo». La imaginación y la fantasía son consideradas por Lazo como ocasionales en la obra oneliana y «francamente identificables con las ficciones creadas por el pueblo».

Tal punto de vista resulta, en mi criterio, absolutizador de una relación que es, en verdad, dialéctica. La fabulación popular está en la base de la estructuración artística de la mayoría de los cuentos de Onelio Jorge; pero no hay una total identificación, un traslado a la letra, de sus ficciones, como no lo hay de sus experiencias cotidianas; sino una interpretación artística de su esencia y, a partir de ello, una mayor universalidad en su proyección ideológica.

Ambrosio Fornet, por su parte, en el «Prólogo» a su *Antología del cuento cubano contemporáneo* (1967),²² después de repasar someramente el desarrollo del criollismo narrativo cubano desde principios de siglo, considera que la cuentística oneliana, gracias a «una visión fantasiosa y poética del campo, del mar y de sus hombres [...] ha llevado al criollismo a un punto de equilibrio que difícilmente pueda ser superado».

Jesús Díaz, en un corto artículo aparecido en el número 3 de *El Caimán Barbudo*²³ enfoca también —aunque casi no utiliza el término— el caso de la ubicación o no de Jorge Cardoso dentro del criollismo. Díaz reivindica, apoyándose en la narrativa de Juan Rulfo, la posibilidad de modernidad expresiva en obras de tema rural, oponiéndose así a la tendencia que defendía que solo en la literatura urbana es «donde reside la superación del nativismo, folklorismo, tipicismo y costumbrismo de que pecaron nuestras letras».

En su artículo, Jesús Díaz alude a los elementos que considera que logran esa superación, entre los que incluye los temas seleccionados y el trabajo con el lenguaje, que para él es indudablemente poético. Otro de los elementos que señala como portadores de «cartas de contemporaneidad» de una zona de la cuentística oneliana (hay cuentos considerados por él como parte de «una galería esquemática de tópicos popularizados por el melodrama») es el tratamiento artístico de la imagería popular, con lo que apunta, sin extenderse en ello, a uno de los rasgos que ya habían llamado la

atención de varios críticos y que motivarían investigaciones o reflexiones más profundas posteriormente.

Entre los artículos críticos que más directamente enfocan la cuestión del criollismo en relación con la narrativa de O.J.C., está el que Reinaldo González publicó en *La Gaceta de Cuba* en 1969, bajo el título «¿A qué huele el criollismo?». ²⁴ Para González, el término ha quedado invalidado por el abuso y ha llegado a significar el simple «traslado de ambientes, situaciones y hechos de la vida real [rural] a la literatura, con fidelidad»; con lo que identifica criollismo con un realismo documental ajeno al arte. Onelio Jorge Cardoso no cabría dentro de estos rasgos; no hay en su obra «traslado» o «rescate» de situaciones reales ni «acuarelismo» o «crónica de costumbres», sino una interpretación subjetiva, estética, de determinado hecho referencial.

Aunque algunos críticos ya habían aludido a la conveniencia de tomar lo ficcional como objeto de estudio básico en el análisis de la obra de O.J.C., es Reinaldo González quien enfatiza en ello por primera vez, y apunta, por otra parte, los rasgos que lo excluyen del criollismo que ha descrito. González aborda, además, la problemática sencillez/complejidad de los cuentos onelianos y su capacidad comunicativa.

Hay, sin embargo, dos aspectos en la apreciación de González que la producción oneliana por una parte, y la investigación científica por otra, han negado. Uno de ellos es el agotamiento de la capacidad creativa del autor. Cuando el crítico publica su comentario, aún no habían salido a la luz los dos libros mayores de O.J.C.: *Abrir y cerrar los ojos* (1969) ²⁵ y *El hilo y la cuerda* (1974). ²⁶ Juzgaba, por tanto, a partir de lo publicado antes. El «estancamiento» que teme se basa posiblemente en la impresión que le causaron *La otra muerte del gato* (1964) e *Iba caminando* (1965), ²⁷ colecciones que resultaron transicionales, indispensables para la maduración de los recursos expresivos del autor; pero no los mejores ejemplos de su producción narrativa. Ello quizás haya hecho pensar al crítico que «lo más importante de la obra de Cardoso ya se ha producido» y que no es la suya «el tipo de narrativa que puede influir en la generación joven». Ni una cosa ni otra ocurrió. «Lo más importante de la obra de Cardoso» se había producido en parte, pero estaba aún por completarse. Como libros integrales, ninguno de los anteriores supera a *Abrir y cerrar los ojos* y *El hilo y la cuerda*, aunque haya cuentos de aquellos que siempre estarán entre lo más significativo de su narrativa.

El otro aspecto discutible del importante enjuiciamiento de Reinaldo González es el que se refiere a la supuesta espontaneidad de los hallazgos estilísticos del autor. Al considerarlo un escritor intuitivo, «de felices hallazgos fortuitos», desvaloriza implícitamente las ganancias artísticas de su obra, al darlas como casuales y no como el resultado de un método creativo, que si bien no fue libresco, sí partía de una concepción del mundo y de la literatura, y de procedimientos y recursos que, no de manera fortuita, sino perfectamente interiorizados, tenía en su haber el escritor. En el caso de Onelio Jorge

Cardoso se cumple lo dicho por Roland Barthes: «la obra es siempre la realización de un proyecto que ha sido deliberado a un cierto nivel por el autor (este nivel no es forzosamente el del intelecto puro) [...]». ²⁸ No hay, pues, simple intuición, sino una determinada voluntad de selección, categorización e interpretación estética, a partir de una lógica artística especial, por muy «espontáneos» que parezcan los resultados.

Aun en 1970 —después de publicado *Abrir y cerrar los ojos*— la batalla acerca del carácter criollista o no de la narrativa oneliana no ha cesado, sino que cuenta con nuevos y sustanciales elementos de análisis. En ese propio año, Reinaldo Arenas publica «Con los ojos abiertos» ²⁹ en *La Gaceta de Cuba*. Varios aspectos de su crítica resultan básicos para la estimativa general de los cuentos de Onelio Jorge, entre ellos, la valoración de su lenguaje y estructuración artística, el reconocimiento del carácter estético de su interpretación de la realidad y otros.

Como antes otros críticos (Díaz, Hurtado, Félix Pita), Arenas se refiere a la poesía de los cuentos de Onelio Jorge; pero va más allá porque encuentra esa poesía no tanto en el lenguaje del narrador o de los personajes, sino en la actitud vital de algunos de ellos que, en esencia, representan al Poeta, al imaginador, al artista.

Arenas da un paso importante en la valoración de la obra oneliana, al referirse implícitamente a un realismo integral en el que tanto lo material como lo subjetivo forman parte de la realidad que se indaga artísticamente. De la misma manera que rechaza —al modo colérico que lo caracterizaría más tarde— el adjetivo de criollista para Onelio Jorge, «como lo han llamado algunos traficantes de la palabra», también niega los asertos de aquellos que consideraban el tratamiento de la fantasía como algo ocasional y ajeno a su mundo narrativo.

Una crítica aparecida en 1968 merece comentario aparte, no solo porque se refiere específicamente a los cuentos para niños, sino por las consideraciones sobre varios aspectos claves de la narrativa de Onelio Jorge Cardoso. Se trata del artículo de Eliseo Diego «Tres cuentos para niños». ³⁰ Diego, quien además de excelente poeta era traductor y especialista en literatura en lengua inglesa, incluidas las grandes obras dedicadas a la infancia, fue uno de los primeros en sugerir la presentación de mitos cubanos «en pequeña escala» en los cuentos para niños de Onelio Jorge. Tales «mitos» forman parte de algunos de los más característicos ejes temáticos de la obra de O.J.C. El tratamiento de los mismos en su narrativa para niños —lúcidamente señalados por Eliseo Diego— tiene una doble significación: la capacidad de la serie literaria infantil para desarrollar ideas de proyección universal y el hecho de que Onelio Jorge Cardoso «haya podido sustraerse al pasmo de seriedad que mantiene rígidamente alejados de los niños a la mayoría de los escritores y artistas de nuestras culturas latinas».

Diego se refiere a rasgos de la estructuración lingüística de esos cuentos, que son aplicables a toda la prosa oneliana, como el logro de una expresión que es, al mismo tiempo, cubana y universal; basada indudablemente en el registro popular, pero no en la

transcripción de sus elementos —cosa, por otra parte, del todo imposible, según el crítico, debido a la propia naturaleza del lenguaje hablado—, sino en la aprehensión de la sustancia de ese lenguaje y en la organización original del discurso, sobre todo en cuanto a la sintaxis y la selección léxica.

La década del 70 mostrará el inicio de variaciones nada despreciables en los métodos de enfoque sobre la obra de Onelio Jorge Cardoso. Ello aconseja hacer un balance parcial de lo ocurrido antes. Lo primero que llamaría la atención de alguien no familiarizado con la situación de la crítica cubana hasta esa década, es la escasez de valoraciones sobre un autor del que se ha dicho, por importantes críticos y hombres de letras, que es uno de los mejores cuentistas de Latinoamérica. Para explicar esa carencia, no habría más que repasar lo que —para la crítica de toda la producción artística y literaria cubana— dijeran estudiosos como Juan Marinello, José Antonio Portuondo, Ambrosio Fornet, Roberto Fernández Retamar, Desiderio Navarro, entre otros.³¹

La heterogénea formación intelectual de los que practicaban la crítica literaria, el retraso en la información teórico-metodológica, y, sobre todo, el hecho de que en todos los casos, la manifestación de criterios se producía en cortos artículos periodísticos, menciones en prólogos de antologías o historias generales de la literatura cubana, afectaron indudablemente la posibilidad de una mayor profundización en la cuentística de Onelio Jorge Cardoso. Sin embargo, varios de los que se acercaron a su obra, aun con «viejos modos de enjuiciamiento»,³² señalaron aspectos de su método artístico, refrendados y desarrollados más tarde por análisis más profundos y pormenorizados. Tales rasgos correspondían generalmente al plano ideotemático y su relación con el contexto social y las tendencias literarias, aunque algunos elementos composicionales fueron señalados o sugeridos.

Entre lo más significativo de los avances críticos hasta entonces está la consideración del carácter artístico novedoso de los cuentos de O.J.C., la fabulización y el tratamiento poético de los asuntos seleccionados, el desarrollo de la idea de la integralidad material-espiritual de las necesidades del hombre y dentro de ello el interés autorral de indagar sobre la creación y la recepción artísticas, y la posibilidad de realización y autotranscendencia humanas.

Inicio de la crítica científica

En 1981, Desiderio Navarro hacía un balance de la crítica cubana hasta entonces e insistía en «el bajo nivel cualitativo de la mayor parte de la crítica literaria del período examinado». Entre otras particularidades causantes de ese estado de cosas, señalaba:

La desatención a la realidad textual dada en las obras literarias concretas, la falta de un aparato conceptual y metodológico definido, coherente, científico y actual para el análisis y la interpretación; el tratamiento absolutamente separado de los aspectos de carácter formal o estilístico-composicional y

los relativos a la ideología y la psicología social o al contenido en general; las explicaciones y generalizaciones vulgares de carácter sociologista, gnoseologista, biografista, psicologista o formalista, etc.³³

A principios de ese mismo año,³⁴ Navarro, refiriéndose a «la escasez de trabajos propiamente investigativos y críticos sobre la obra de Onelio Jorge Cardoso», hablaba de «sus complejas peculiaridades literarias» y de la necesidad de emplear, para su clasificación y valoración, los aparatos conceptuales y metodológicos más efectivos de la narratología actual.³⁵

Aunque tímidamente —en cuanto al número de sus autores y la información teórico-literaria disponible—, el acercamiento científico a la obra oneliana había comenzado en Cuba desde bien al inicio de la década de los 70 y continuaría enriqueciéndose hasta la actualidad. A ello contribuirían varios factores entre los que se destacan:

- La paulatina elevación del nivel científico-metodológico de los críticos —sobre todo de los jóvenes— por la modernización de los estudios de teoría y metodología de la investigación literaria en las universidades.³⁶
- El sostenido aumento de la información científico-literaria, mediante la publicación de obras de especialistas³⁷ y, principalmente, la labor de traducción, divulgación y promoción, llevada a cabo por Desiderio Navarro a través de *Criterios*,³⁸ y de la Sub-sección (hoy día Sección) de crítica de la Asociación de Escritores de la UNEAC, con la organización de talleres, coloquios y eventos nacionales e internacionales sobre la crítica y la investigación literarias.

A ello habría que añadir que la década de los años 70 fue especialmente productiva para Onelio Jorge Cardoso. Además de la publicación en Cuba y en varios países de selecciones de su obra, cuentos suyos fueron recogidos en veinticinco antologías editadas en el exterior, y aparecieron cuarenta y cinco de sus relatos en publicaciones periódicas nacionales y extranjeras. En 1974 se editan *El hilo y la cuerda*, uno de los libros más orgánicos y de mayor calidad de la producción oneliana, y *Caballito blanco*,³⁹ donde se unifican por primera vez sus cuentos para niños, anteriormente solo publicados en revistas o formando parte de otros libros. En 1975 sale a la luz *Cuentos*,⁴⁰ con los relatos que el autor consideró definitivos para conformar su narrativa completa hasta esa fecha.

Todas estas publicaciones, y en especial la maestría demostrada en sus nuevas producciones, incentivaron sin dudas la respuesta crítica, y ello no solo en Cuba. La mayor recepción de la cuentística oneliana se aprecia en artículos, prólogos y otros textos salidos de plumas extranjeras. En el período 59-70 solo se conocen tres exégesis no cubanas; entre 1971 y 1980, por lo contrario, aparecen trece, entre ellas varias de latinoamericanos como Mario Benedetti, Jorge Cornejo Polar, Winston Orrillo y Jaime Mejía Duque.

En cuanto a la crítica cubana, se aprecia desde entonces un mayor interés por indagar aspectos particulares de su método creativo a partir del trabajo compositivo y su articulación con los valores significativos de sus relatos.

Ya en 1968, Guillermo Orozco se había interesado en el estudio de la caracterización de personajes en los cuentos de O.J.C.,⁴¹ y continuaría posteriormente sus investigaciones sobre algunos de sus procedimientos artísticos.⁴² Por su parte, Sergio Chaple, en 1970, y Salvador Arias en 1972, inician la investigación científica de los textos onelianos con sendos análisis acerca de «Hierro viejo»⁴³ y «Nino».⁴⁴

Sobre la base del estudio de las relaciones espaciales y temporales y sus correspondencias con las acciones de personajes, así como de algunas distinciones estilísticas, Chaple demuestra la complejidad compositiva de «Hierro viejo», uno de los relatos de la primera etapa en el quehacer narrativo de O.J.C., con lo que niega objetivamente «el marchamo de sencillo, ingenuo, poco elaborado», con que buena parte de la crítica había caracterizado al autor, y al mismo tiempo valida las consideraciones impresionistas alusivas a la «aparente sencillez» y «sorprendente complejidad» de su cuentística.

El crítico destaca, entre otros aspectos, el equilibrio logrado en los desplazamientos espacio-temporales, a partir de exposiciones retardadas, cálculo indirecto del tiempo, retrospectivas y otros recursos. Al analizar el trabajo de caracterización de personajes y descripción del espacio, ratifica lo aludido por la crítica anterior en cuanto a la voluntad sintetizadora del narrador, que solo ofrece aquellos rasgos imprescindibles al desarrollo de la historia o la creación de determinada tensión dramática, dados casi siempre de manera elíptica.

El juego precisión/imprecisión, como recurso técnico de peso en «Hierro viejo» y lo que Chaple llama «perspectivas visuales» —rasgos que le hacen considerar el método oneliano como muy cercano al impresionismo literario— van a ser elementos hurgados por análisis posteriores en distintos relatos de O.J.C. Igual carácter anticipador tiene la consideración de la concepción simbólica general del cuento y la carga semántica que adquieren ciertos objetos y acciones, aunque, a mi modo de ver, el crítico hiperboliza esa significación en algunos de ellos.

El ensayo de Salvador Arias, por su parte, más extenso y con más elementos que investigar en su objeto de estudio, es igualmente fundador del análisis científico de la narrativa de Onelio Jorge Cardoso. Arias es el primero que de manera explícita refiere lo que considero el «quilate rey» de la composición oneliana: «...la espontaneidad y la sencillez pueden ser logros obtenidos por el talento del autor, que ha sabido encubrir los andamiajes técnicos en beneficio de la comunicabilidad».

El crítico escoge para «la indagación sobre las características y valores de Onelio Jorge Cardoso como cuentista [y para] una ejemplificación objetiva de los basamentos técnicos del género», el cuento «Nino», escrito y publicado en 1944, y uno de los cuatro que forman el primer libro del escritor. Su análisis ratifica algunos de

los procedimientos metodológicos que había encontrado Sergio Chaple en «Hierro viejo», y añade otras calas al diseño compositivo oneliano a partir de un triple abordaje: la definición de la estructura externa, caracterizada básicamente por la articulación entre una historia-marco y una enmarcada; la de la estructura interna, mediante la identificación y examen del funcionamiento de los elementos mínimos de la acción, vistos en secuencia; y el análisis de las distintas formas elocutivas utilizadas en el cuento, y su combinación.

Tanto Chaple como Arias realizan sus indagaciones sin renunciar a la interpretación y valoración del texto en sus relaciones con el autor y con el contexto social que le sirve de referente. Uno y otro, sin seguir modelos específicos de análisis tomados de un solo autor o escuela, logran por primera vez en la estimativa sobre la obra de O.J.C., aplicar métodos científicos al estudio de sus textos, lo que influiría no poco en el creciente interés por este tipo de examen, interpretación y valoración crítica en otros relatos onelianos.

Otro paso en la definición de procedimientos y sentidos de los cuentos de O.J.C. lo da el propio Salvador Arias, en 1976, al hacer un primer acercamiento comparatístico entre un cuento popular tradicional, tomado de la antología *Cuentos populares cubanos*,⁴⁵ realizada por Samuel Feijóo, y una de las historias insertadas en «El cuentero».⁴⁶

Otros investigadores y críticos realizarían en el período 71-80, indagaciones sobre procedimientos compositivos y estilísticos del autor en uno o más cuentos. Arnaldo Tauler, que las hace sobre «En la ciénaga»,⁴⁷ escrito en 1961, se apoya, como Guillermo Orozco, sobre todo en el trabajo de caracterización de personajes y su relación con el contexto social presentado en la historia. A partir de ello analiza algunos elementos estructurales y recursos de estilo, al tiempo que los interpreta semánticamente. El resultado de su análisis coincide con los anteriores en la determinación de procedimientos y propósitos ideológicos del autor, lo que ratifica la presencia de un método de configuración artística en la narrativa de O.J.C.

En su crítica, Tauler se refiere a «errores de punto de vista» en el cuento que analiza. «La obra —dice— está narrada en tercera persona (omnisciente), pero introduce a veces, de manera no consciente, giros pronominales de la primera». La confusión entre la narración en tercera persona y la omnisciencia del narrador ha sido ya superada por los actuales estudios narratológicos. Una lectura atenta de «En la ciénaga» nos da cuenta de que el narrador es solo parcialmente heterodiegético y no lo sabe todo, como también pasa en otros cuentos («El homicida», «Moñigüeso», «Isabelita», «El hilo y la cuerda»). En el caso de «En la ciénaga», como el propio Tauler dice al principio de su ensayo, «el hablar del hombre de la ciénaga nos llega en *la expresiva y realista voz del cuentero* que percibimos en el relato» [el énfasis es mío. D.G.R.]. Para probarlo utiliza un ejemplo de la voz narrativa: «Ella pudo venir desde cualquier punto del redondo horizonte de cortaderas». Tal enunciado, la duda

La creciente interpretación de Onelio Jorge Cardoso como un escritor de valor universal se demuestra en las sucesivas comparaciones que ha establecido la crítica con grandes narradores de diversas épocas y países. De una forma u otra, algunos críticos han encontrado coincidencias en niveles de calidad y en determinados aspectos ideotemáticos y/o composicionales entre la cuentística del cubano y Antón Chéjov, Julio Ramón Ribeyro, José María Arguedas y, sobre todo, Juan Rulfo.

implícita en la forma verbal «pudo venir», niega de inicio la omnisciencia. El narrador incorpora al Gallego y es desde su punto de vista que focaliza a la mujer y al escenario de las acciones. Ello parte, según mi criterio, de la voluntad autoral de representar literariamente la atmósfera de la comunicación oral —su herencia cuentera— y no de un «error» composicional. El hecho de que insista, en cuentos como «En la ciénaga», escrito en 1961, en esas transgresiones —que ya aparecen en «El homicida», de 1940—, creo que prueba lo dicho.

Nuevos rumbos de la crítica

En la década de los años 80 la crítica sobre la cuentística de Onelio Jorge Cardoso presenta varios aspectos de interés. Además de un mayor número de valoraciones (más de cincuenta, sin contar notas de homenajes, entrevistas, referencias a su muerte), se aprecia, en muchas de ellas, un mayor rigor científico, tanto en indagaciones realizadas por cubanos como por especialistas extranjeros.

Varios hechos fueron motivadores y/o representativos de los nuevos rumbos de la crítica acerca de este autor. Uno de ellos fue el ya mencionado Coloquio, celebrado en 1981 en la UNEAC. Cinco de las siete ponencias presentadas fueron expresamente preparadas para el evento, y cada una examina una faceta de la obra de O.J.C. poco o nada abordada anteriormente. Con distintos procedimientos y puntos de vista, se expusieron estudios sobre el tratamiento de los personajes femeninos (Salvador Bueno), las ganancias estilístico-composicionales de los cuentos recogidos en el primer libro del escritor (Ernesto García Alzola), el relieve narrativo de sus cuentos (Luis Alvarez Alvarez), el tratamiento de los valores espirituales (Denia García Ronda) y la relación sintagmática entre reportajes y textos de ficción del autor (Eduardo López Morales).

Varios años después, Salvador Bueno preparó la *Valoración múltiple*⁴⁸ para Casa de las Américas, antología crítica que recoge los mejores estudios acerca de la obra literaria oneliana. La selección demuestra fehacientemente la capacidad de esa cuentística para motivar indagaciones en las que se ponen en juego las posibilidades teórico-metodológicas más modernas y

eficaces, y los más diversos enfoques ideológicos y estéticos.

Otro hecho significativo y novedoso dentro del universo crítico oneliano, es la publicación de libros enteramente dedicados a su obra. En la década aparecieron tres, uno en Cuba (*Algunos aspectos de la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*, de Josefa de la C. Hernández Azaret⁴⁹), otro en México (*Poética y liberación en la narrativa de Onelio Jorge Cardoso*, de Renato Prada Oropeza⁵⁰) y el último en los Estados Unidos (*Onelio Jorge Cardoso: cuentero para niños y adultos*, de Efthimia P. Paulakis⁵¹). A estos habría que sumar, ya en 1993, *Secretos de Juan Candela*, de Agustín Mulet Pérez,⁵² que intenta un análisis psicológico de personajes y situaciones en algunos cuentos de O.J.C., y «*El cuentero*», *la otra dimensión* (1995), de Denia García Ronda.⁵³

Una de las exégesis más actualizadas y productivas para la interpretación y valoración del método artístico oneliano, es la que expuso Luis Alvarez Alvarez en el Coloquio del 81.⁵⁴ Tomando como base teórico-metodológica el estudio de Harald Weinrich sobre los tiempos verbales, el investigador profundiza en la organización interna de algunos cuentos, sobre todo en la función del narrador-personaje que Alvarez resume como «la de poner en la propia voz de los humildes la historia que va a ser narrada. Vale decir la misión importantísima de lograr un efecto de directa verosimilitud sobre el lector».

Confrontando los narradores homodiegéticos que describe Weinrich, y asimismo los de algunas obras cubanas, con los de los cuentos onelianos, el crítico señala las diferencias entre unos y otros, sobre todo en cuanto al sentido de pertenencia al mundo presentado. Después de analizar esos aspectos concluye que, en el caso de O.J.C., «su cuentística se apoya sobre un rasgo de estilo bien definido: el proponer un relieve narrativo que se orienta hacia el lector, con predominio [...] de un material lingüístico directo en el cual parece asordinarsse la intervención explícita del autor». Con lo que la ubica «en la inmediatez y el dramatismo del mundo comentado, por sobre el distanciamiento relativo del mundo narrado».

Alvarez Alvarez toca en su almendra uno de los «misterios» de la cuentística oneliana, su —para muchos

sorprendente— comunicabilidad, a pesar de que, cada día más, la crítica descubre nuevos meandros en su complejidad conceptual y estructural. Para él, es precisamente el relieve de su estructura narrativa, su fidelidad al «mundo comentado», lo que «permite fácilmente el acceso del lector al ámbito creado literariamente».

En el mismo año del Coloquio, la chilena Patricia Rubio de Lértora publicó en México «El concepto de focalización. Su aplicación a la cuentística de Onelio Jorge Cardoso»,⁵⁵ que constituye uno de los ensayos más esclarecedores y completos sobre el funcionamiento de la estructura discursiva en la obra de este autor. Al tiempo que demuestra la potencialidad de la cuentística oneliana para servir de base a exploraciones sobre determinado método de investigación científico-literaria, Rubio de Lértora clasifica, mediante la aplicación de niveles y modalidades de focalización, aspectos del relieve narrativo de algunos relatos, cuya complejidad resultaba indescifrable utilizando otras técnicas, o que fueron considerados «errores» en otros acercamientos críticos.

La aplicación del concepto de focalización a la cuentística oneliana, realizada por Patricia Rubio, no se limita a la descripción de la misma y los cambios de modalidad y nivel focalizadores o sus combinaciones, sino que su desentrañamiento permite inferir su decisiva participación en la producción de sentidos de los distintos relatos. Esta capacidad es, en mi criterio, lo más valioso del método, y de su aplicación a los cuentos de O.J.C., que le permitieron a la investigadora, por otra parte, hacer efectivos ajustes a las tipologías que le sirvieron de base teórico-metodológica.

La misma autora publicó en 1985 «La figura del narratario en la narrativa de Onelio Jorge Cardoso»,⁵⁶ en el que a partir de las categorías de narrador y narratario, de las que realiza una amplia descripción, valora la especial funcionalidad de esta última en varios cuentos onelianos.

Editado en 1982, pero aparentemente escrito años antes, *Algunos aspectos de la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*,⁵⁷ de Josefa de la C. Hernández Azaret, resultó ser la primera monografía dedicada por entero al escritor. Teniendo en cuenta la escasez de acercamientos críticos sobre la obra de Jorge Cardoso, la autora se propone objetivos modestos: «mover o estimular el interés de los estudiosos y aficionados de la literatura hacia autores cubanos importantes y poco estudiados».

El mayor énfasis valorativo lo pone la investigadora en el plano ideotemático, y dentro de él en la denuncia social, que considera objetivo básico de buena parte de la cuentística oneliana, sobre todo en su primera etapa. Esta, por otra parte, constituye casi totalmente el *corpus* de su análisis. El período de mayor madurez creativa del autor es apenas tratado mediante vagas generalizaciones. Por ello, la división en etapas resulta prácticamente inoperante en el texto.

De estos acercamientos, lo más logrado es el estudio de los personajes. Hernández Azaret repasa los distintos tipos de caracterización utilizados en cuentos representativos, así como la relación entre ellos y la producción de significados. Hay, sin embargo, aspectos polémicos en su valoración, sobre todo en lo que respecta a las peculiaridades del habla. Según la autora, «este recurso pierde eficacia, al no individualizar correctamente a los personajes [...] Cardoso se vale a veces de giros que se alejan por completo de la norma de estas gentes o que sencillamente no caben dentro de ella». Al reclamar una determinada fidelidad a la norma lingüística referencial, Hernández Azaret toma como patrón de análisis un modelo de «realismo epidérmico», que ella misma ha negado anteriormente. Aún más discutible es su apreciación de la no diferenciación lingüística de personajes y narrador como una falla de estilo; más cuando, en los ejemplos que cita, o bien el narrador es un personaje («Mi hermana Visia», «El caballo de coral») o la narración es prácticamente un discurso indirecto de uno de los personajes («El regreso», «Donde empieza el agua»).

Aunque no deja de tener utilidad, sobre todo para introducir a nuevos lectores en la obra oneliana, la monografía de Josefa Hernández Azaret presenta ella misma, determinados «percances técnicos» que no permiten su mayor efectividad en tanto investigación crítico-literaria. El aparato conceptual y metodológico —cuyas fuentes teóricas no se señalan— no permitió una mayor profundización en las peculiaridades del método creativo de Onelio Jorge Cardoso, ni la más convincente interpretación y valoración de su cuentística.

La creciente interpretación de Onelio Jorge Cardoso como un escritor de valor universal se demuestra en las sucesivas comparaciones que ha establecido la crítica con grandes narradores de diversas épocas y países. De una forma u otra, algunos críticos han encontrado coincidencias en niveles de calidad y en determinados aspectos ideotemáticos y/o composicionales entre la cuentística del cubano y Antón Chéjov, Julio Ramón Ribeyro, José María Arguedas y, sobre todo, Juan Rulfo, a quien se refieren Omar González, José Soler Puig, Renato Prada Oropeza, Iuri Talvet y Mónica Mansour, por solo citar algunos.

En esos casos, sin embargo, no se han realizado análisis comparatísticos que prueben objetivamente los elementos de concurrencia, influencia, intertextualidad u otros, entre relatos específicos. Si descontamos el breve artículo de Omar González,⁵⁸ la confrontación de uno o más cuentos onelianos con los de otro narrador, la inicia Trinidad Pérez en «João Guimarães Rosa y Onelio Jorge Cardoso: en la tercera orilla de la imaginación»,⁵⁹ en donde estudia elementos de coincidencia entre «La tercera orilla del río», cuento del escritor brasileño, y «El caballo de coral».

Aunque estos relatos presentan ciertas cercanías argumentales, el elemento de identidad lo encuentra la investigadora en lo que se puede considerar la Poética de ambos autores, que se sintetiza en los dos relatos estudiados. La proyección semántica en uno y otro se

manifiesta mediante la contraposición de dos realidades: una lógica y cotidiana, que se niega con otra cargada de irracionalidad y extrañamiento. Para demostrar estas premisas, Trinidad Pérez analiza, mediante varios «esquemas de acción», la progresión narrativa de ambos cuentos, que señalan su carácter simbólico.

El estudio de Trinidad Pérez resulta un modelo metodológico eficaz para nuevas confrontaciones de la obra de Onelio Jorge con otros escritores con los que presenta determinada afinidad. Por lo pronto, el resultado de su investigación no deja lugar a dudas sobre la significación del cuentista cubano, cuyos valores son comparables a los de grandes escritores latinoamericanos de nuestro siglo.

Como sucedería con otros textos, «Los relatos y los días», de Jaime Mejía Duque,⁶⁰ fue escrito especialmente para la *Valoración múltiple*, pero apareció antes en otra publicación por la demorada salida de aquella. Para Mejía Duque los cuentos de O.J.C. potencian la relación texto-lector, al punto de poder considerarse al último como un «segundo narrador». Mediante paulatinos desciframientos y transformaciones de la experiencia receptiva, provocados por el texto, se cumple lo que considera función básica de la cuentística oneliana: la dilatación del «espacio social de la cultura» y la afirmación de la identidad propia en ella. Las sugerencias de interpretación de los relatos van también distendiéndose y provocan en el lector nuevas y cada vez más profundas convicciones. Y todo ello a partir de la presentación elíptica y concisa de la anécdota y la densidad poética del lenguaje.

Del mismo modo encuentra el crítico una entrañable relación autor-texto, no con un sentido biografista ni suponiendo su «presencia» en el discurso narrativo, sino considerando la influencia, en su sistema temático-expresivo, de la experiencia, convicciones y visión del mundo del autor real, cuyos procedimientos artísticos son «consecuencia técnica de una visión estoica de las propias conductas de los hombres» y no un trabajo artesanal.

Mejía aprecia, creo que con razón, una intención alegórica en el tratamiento de lo imaginario y lo fantástico en la narrativa de O.J.C., así como su relación con la oralidad de los relatos populares. Para él, tal relación se establece no solo por la naturalidad de la expresión, sino por la sabiduría secular que se manifiesta en sus cuentos, «equilibrada eficazmente con los rigores expresivos de la modernidad». Su estimación acerca de ello, no se detiene en la búsqueda de los procedimientos que acercan los relatos de Onelio Jorge a la tradición cubana, sino, sin negar esto, al acervo universal desde los tiempos más antiguos.

La conclusión de sus indagaciones, después de analizar una considerable muestra de los cuentos de Onelio Jorge, resulta una valoración hasta entonces inédita: «Es así como de pronto, y dijérase que por el camino más breve y soslayado, Onelio se convierte en un *clásico*» [énfasis de J.M.D.].

Entre lo textos entregados expresamente para la *Valoración múltiple*, está «El cuentista de los cuenteros»,

de la franco-mexicana Mónica Mansour,⁶¹ que constituye un interesante acercamiento a la obra de Onelio Jorge en su relación con las narraciones oral-populares, vistas estas no en su variante cubana, sino en su conceptualización universal. Acertadamente, la Mansour opina que «la obra de Onelio podría considerarse, de distintas maneras, como una indagación tanto de la función del cuentero, como de la función del cuento». No creo, sin embargo, valedero su criterio acerca de la «reproducción» o «transcripción» fiel de los cuentos populares en los relatos de O.J.C. Tal concepción de «transcripción» lleva a Mansour, en ocasiones, a absolutizar procedimientos del autor en la estructuración narrativa de este tipo de relatos; como asegurar, por ejemplo, que «dos recursos retóricos en sus cuentos se utilizan siempre en relación no con las acciones (la transformación narrativa), sino con las descripciones —sobre todo físicas— de los personajes». Ello es cierto solo en algunos textos; pero en otros, como «El cuentero», «La noche como una piedra» o «Los sinsontes», son precisamente las acciones de los personajes oyentes, su transformación en relación con las historias de los respectivos cuenteros, lo que destaca el narrador. Por otra parte, las descripciones —«sobre todo físicas»— son escasas e intencionadas en los cuentos onelianos, y no siempre funcionan como acotaciones para lograr la atmósfera de la oralidad.

A pesar de estas absolutizaciones, es muy valioso el análisis de la Mansour acerca de los planos narrativos, así como temporales y espaciales, provocados por el procedimiento de insertar historias provenientes de la oralidad popular en un cuento escrito y que, en su lectura, clarifican la producción de sentidos desde lo «realista» hasta lo fantástico y lo mágico, con un mediador —el cuentero— que conecta los dos planos y logra una especial coherencia en aspectos aparentemente polares como lo cotidiano y lo mágico, el realismo y la fantasía.

Según la apreciación de Iuri Talvet, quien en 1986 publicó «Onelio Jorge Cardoso en sus dos tiempos»,⁶² la narrativa oneliana se manifiesta en dos grandes campos: el costumbrista, que representa el inicio de la dimensión realista en su obra, y lo que llama «el tiempo de la imaginación, del subconsciente: la amplificación de la dimensión realista». Tal división pudiera hacer pensar en una revitalización de la vieja polémica acerca de la ubicación o no de la obra de O.J.C. dentro del localismo costumbrista. Sin embargo, a partir de su concepto de costumbrismo —el tratamiento del «mundo inmediatamente circundante con sus relaciones materiales y su presión sobre la conciencia del hombre»—, Talvet amplía el campo semántico del término.

La pertenencia de determinados relatos onelianos al costumbrismo, la justifica el crítico soviético por el hecho de que el campo visual se concentra en la esfera de lo cotidiano —tanto rural como urbano— «donde no hay lugar para aventuras grandes, acontecimientos extraordinarios que destaquen en el cuento la *historia*, la *leyenda*» [énfasis de Talvet]. Su concepción, por tanto, se basa en la mayor o menor amplitud del foco y no tanto en la profundización de la indagación artística. Por ello en

la zona costumbrista de la cuentística de Onelio Jorge, no faltan la densificación del mundo presentado mediante la simbolización; la utilización —con propósito semántico— del humor, la ironía y aun el sarcasmo, el humor negro y el grotesco; y en general la organización discursiva de historias donde los personajes superan su «tiempo físico» para entrar en un «tiempo humano», gracias a la imaginación o a actitudes vitales enriquecedoras.

En mi criterio, Talvet jerarquiza en demasía lo biológico y lo físico como representantes de un estadio elemental de la existencia y como oponentes de la cabal realización humana, que el crítico concibe como tarea individual. La humillación espiritual que efectivamente sufren algunos personajes, apunta siempre a causas sociales y a la conciencia individual o colectiva que históricamente aquellas han ido conformando. Polémica es también la dicotomía «existencia material y biológica/superación individual de esa existencia» como propone Talvet. La proyección ideostética de los cuentos onelianos tiende a crear un sujeto social representativo de una determinada colectividad, y la superación de la existencia oprimida y subordinada —por muy «individuales» que sean los portadores— tiene también un objetivo colectivista, a partir del carácter alegórico de la mayoría de los relatos.

De lo más significativo en el texto del crítico soviético es la valoración del carácter realista de los cuentos de Onelio Jorge, que se orienta hacia la negación del reduccionismo de muchas de las estimativas sobre el concepto. Especialmente alrededor de los relatos que le permiten hablar de un «tiempo de la imaginación, del subconsciente», Talvet realiza una válida interpretación de la versión oneliana del realismo. Al respecto expresa que

en los mejores cuentos de Onelio Jorge Cardoso el plano del subconsciente adquiere una calidad superior gracias a los movimientos rápidos de un punto de vista a otro, a la vinculación dinámica del subconsciente con la realidad inmediata, con la conciencia trivial y con el plano de la imaginación.

Dentro de la variedad de enfoques y procedimientos críticos, sobre la obra oneliana en los años 80, están aquellos que estudian un texto en particular. En varios casos ello fue estimulado por Salvador Bueno para su inclusión en la *Valoración múltiple*, pero no siempre aparecieron por primera vez en ella, dada la demora en el proceso de edición del volumen, como ya he informado. No obstante, la conjunción de varias de estas indagaciones y de otras anteriores, muestra la encomiable tendencia crítica a hacer estudios narratológicos detallados de textos específicos del autor, lo que permite una mayor profundización en su relieve narrativo y en la producción de sentidos. De este cariz son los análisis sobre «El caballo de coral», de Ricardo Repilado, «Mi hermana Visia», de Guillermo Orozco, y «El hambre», de Alberto Vargas Boch. Entre ellos debe

incluirse «Cuentos para niños —y alguien más— de Onelio Jorge Cardoso», de Salvador Redonet,⁶³ que se centra en «Pájaro, murciélago y ratón».

El breve ensayo analítico-interpretativo de Salvador Redonet tiene, en la estimativa general de los cuentos de O.J.C., una importancia singular. Entre otras cosas propone implícitamente un método —el semántico-espacial— que, dadas las características composicionales de la obra oneliana, es idóneo para aprehender la producción de sentidos en ella y en general las concepciones artísticas e ideológicas del autor. Por otra parte, tal método fundamenta la potencialidad semántica de los cuentos para niños de O.J.C., que no quedan por debajo del resto de su producción. Después de su indagación, Redonet puede asegurar que *Caballito blanco* constituye «la mejor colección de cuentos que haya escrito Onelio Jorge Cardoso».

Redonet reconoce, según ciertas particularidades ideotemáticas y composicionales, cuatro subconjuntos en la serie de cuentos para niños de O.J.C. De ello resulta que el último, formado únicamente por «Pájaro, murciélago y ratón», presenta diferencias sustanciales, en ambos planos, con el resto de la serie. Desde la perspectiva semántico-espacial aludida antes, y teniendo en cuenta el diseño caracterológico del protagonista y el resto de los personajes, el crítico demuestra sus hipótesis acerca del carácter trágico de este cuento y el especial proceso de transformación del protagonista, que a diferencia de otros relatos del autor dedicados a la infancia, se produce «en el orden de su mundo interior, de la reflexión, que lo lleva del desconocimiento de sí y de los demás, pasa por el conocimiento del mundo (o buena parte de él) y va a dar al reconocimiento de su verdadera condición». Con esta y otras valoraciones, fundamentadas en los análisis, Redonet prueba la profundidad del planteamiento ideotemático de este cuento.

Aunque en algún momento el investigador asegura que «Pájaro, murciélago y ratón» no es un cuento «tan infantil», yo prefiero la sugerencia del título («Cuentos para niños —y alguien más—...»), porque por una parte, la propia estructuración de este y los otros relatos de la serie (narrador omnisciente, desarrollo lineal, trabajo topológico sencillo, insistencia en el símil, tono de cuentos maravillosos), indica que el receptor ideal es precisamente el lector niño, aunque en todos los casos pueden —y debieran— ser disfrutados, y asimilada su proyección semántica, por los adultos. La intención ideostética de Onelio Jorge parece ser, desde el inicio de sus creaciones para la infancia, la homologación de esos relatos, en cuanto a nivel semántico y capacidad comunicativa, con el resto de su cuentística (de ahí su inserción, sin especificaciones, en libros «para adultos»). Precisamente por esa voluntad desprejuiciada se desarrollan en ellos —en ocasiones, como sugiere Redonet, con un sentido crítico del «orden anquilosado» mucho más radical que en los otros— problemáticas universales esenciales y complejas. Los cuentos para niños de Onelio Jorge son para niños no solo en el sentido de su recepción ideal; son también una vía de representación de sus

derechos en el espacio violento y hostil que es el mundo en que viven. Por ello, no solo es posible, sino necesario, que sean también para «alguien más». Desentrañar esa verdad es uno de los más efectivos resultados de la indagación de Salvador Redonet sobre «Pájaro, murciélago y ratón».

Dentro de la investigación científica de la obra de Onelio Jorge Cardoso merecen lugar destacado las indagaciones del profesor boliviano Renato Prada Oropeza, quien realiza una interpretación (hermenéutica) a partir del análisis semiótico de una muestra significativa de relatos. En 1988 apareció su texto *Poética y liberación en la narrativa de Onelio Jorge Cardoso*,⁶⁴ que constituye uno de los pocos libros enteramente dedicados al escritor, e indudablemente el más útil y de mayor rigor científico.⁶⁵

En el libro, el investigador ofrece dos variantes del mismo asunto: «la vía corta», especie de resumen ensayístico de los resultados de su estudio, y «la vía larga», en la que se detallan los pasos seguidos en el análisis y la consecuente interpretación, se exponen elementos conceptuales, y se definen algunas descripciones de los modelos teórico-metodológicos utilizados. Como explica el propio autor, «esta vía es una hermenéutica explícita y consciente de serlo». El objetivo de ambos textos es exponer lo que para el crítico constituye la concepción poética narrativizada en los relatos seleccionados, que se clarifica mediante la interpretación de los elementos estructuradores de sentido.

Su abordaje se centra en el desciframiento de la relación enajenación/desenajenación en ellos. Para esto constituye un *corpus* signifiante de diez relatos organizados (mediante una «diacronía sistemática» que conscientemente no tiene en cuenta lo histórico-genético) en tres instancias:

- La violencia del parecer/ser o el triunfo absoluto de la enajenación humana («El homicida», «El hilo y la cuerda»).
- El descubrimiento del ser o la conciencia del mundo enajenante («La rueda de la fortuna», «Isabelita», «Nadie me encuentre ese muerto», «Abrir y cerrar los ojos»).
- La superación del parecer/ser en el ser-otro del arte: utopía y liberación humana («El cuentero», «El caballo de coral» y en cierto sentido «Los sinsontes»).

De acuerdo con la postulación y organización de ese *corpus* y su consecuente análisis, la interpretación de Prada sobre la concepción poética oneliana se puede resumir como la fundamentación del valor utópico liberador del arte frente al mundo enajenado del hombre, la postulación de la dimensión oculta de la realidad a través de las potencialidades de la imaginación, y el carácter mediador del artista, por lo que debe encarnar una actitud que coadyuve a la transformación que el arte realiza sobre el hombre enajenado.

Aunque en todos los casos Prada se apoya en el análisis semio-lingüístico —a partir del modelo de Greimas fundamentalmente— en cada uno de ellos aprovecha las

variantes que el propio texto sugiere y que le resultan más efectivas para su hermenéutica.

Además del valor general del texto, que resulta la más completa investigación sobre la poética oneliana, hay múltiples aspectos particulares que igualmente constituyen logros significativos en la estimativa sobre el escritor. Entre otras ganancias, su método clarifica elementos de la complejidad narrativa de los textos de O.J.C., al tiempo que expone la correspondencia con su sentido y significación, según la lectura de Prada. Del mismo modo diafaniza «el sumo cuidado y la lucidez conceptual con que [el autor implícito] organiza su discurso», lo que, indirectamente, resulta el definitivo mentís a la catalogación de «sencillo», «espontáneo», «intuitivo» y otras similares que la crítica tradicional otorgara a Onelio Jorge Cardoso y que han sido paulatinamente negadas por investigaciones y acercamientos más objetivos, y con cada vez más actualizados procedimientos metodológicos.

El recorrido realizado por el discurso crítico sobre O.J.C., desde aquellas primeras aproximaciones hasta los exhaustivos análisis de los años 80, prueban, por una parte, la constante evolución de las estimativas hacia un enjuiciamiento más científico de la narrativa oneliana; y por otra, la capacidad de esta última para ser objeto de estudio de las más diversas acometidas críticas e investigaciones científico-literarias.

En los últimos años, sin embargo, se han publicado muy pocos acercamientos críticos a la narrativa de Onelio Jorge Cardoso. Las causas pueden ser varias: desde la casi inexistencia de reediciones de sus cuentos, hasta la resurrección —con variantes «actualizadas»— del viejo prejuicio de que hablaba José Rodríguez Feo en 1962. Ambos extremos de una potencial serie de razones resultan perjudiciales no solo para la obra de un autor considerado como un clásico de la literatura cubana y uno de los mejores cuentistas latinoamericanos, sino para el discurso crítico nacional, que ha tenido en sus textos —como ha sido reiteradamente probado— un objeto idóneo para la aplicación de los más modernos métodos, y sobre todo para la literatura cubana, que no se fortalece —como también ha demostrado la historia— con la creación de «zonas de silencio», sino con el estudio desprejuiciado de la diversidad de tendencias ideológicas que la conforman.

Notas

1. Tomás Fernández Robaina, *Onelio Jorge Cardoso, in memoriam*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1987.
2. Onelio Jorge Cardoso, *Cuentos completos*, Ediciones UNION, La Habana, 1966.
3. Raúl Aparicio, «Prólogo», en *Cuentos completos*, ed. cit., pp. VII-XII.
4. José Antonio Portuondo, «Prólogo», en *Taita, diga Ud. cómo*, Talleres de Bartolomé Costa, México D. F., 1945, pp. 3-4.

5. José Antonio Portuondo, comp., *Cuentos cubanos contemporáneos*, Ed. Leyendas, México D. F., 1946.
6. José Antonio Portuondo, *El contenido social en la literatura cubana*, El Colegio de México, México D. F., 1944.
7. Salvador Bueno, comp., *Antología del cuento en Cuba (1902-1952)*, Ministerio de Educación, La Habana, 1953, p. 326.
8. Emma Pérez, comp., *Cuentos cubanos: antología*, Cultural S. A., La Habana, 1945, pp. 141-153; José Antonio Portuondo, comp., *Cuentos cubanos contemporáneos*, ed. cit., pp. 231-237; Salvador Bueno, comp., *Antología del cuento en Cuba (1902-1952)*, ed. cit., pp. 237-334.
9. Onelio Jorge Cardoso, *El cuentero*, Universidad Central de Las Villas, La Habana, 1958.
10. Véase Desiderio Navarro, «La crítica literaria cubana en el período revolucionario», en *Cultura y marxismo, problemas y polémicas*, Letras Cubanas, La Habana, 1986, pp. 403-414.
11. Entre esos cuentos no recogidos en libros están «El milagro» (1936), «Velorio» (1936), «Camajú» (1940), «Sol y agua» (1940), «El regreso de Tontile» (1941), «Careto» (1944), «Esta paz» (1944).
12. Salvador Bueno, «Prólogo», en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, Casa de las Américas, La Habana, 1988, pp. 7-21.
13. *Ibidem*.
14. Onelio Jorge Cardoso, *El caballo de coral*, Departamento de Cultura, Gobierno Municipal de Santa Clara, La Habana, 1960.
15. José Rodríguez Feo, «Onelio Jorge Cardoso», *Notas críticas*, UNEAC, 1962, La Habana, pp. 141-148.
16. Félix Pita Rodríguez, «Opina sobre *La otra muerte del gato*», *Hoy Domingo*, La Habana, 1º de noviembre de 1964, p. 14.
17. Oscar Hurtado, «Para Onelio Jorge Cardoso», *Revolución y Cultura*, La Habana, 3 de septiembre de 1964, p. 8.
18. Reinaldo González, «¿Cuántas veces muere el gato?», *Suplemento de Revolución*, La Habana, 3 de julio de 1964, p. 15.
19. Salvador Bueno, «Prólogo», en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit.
20. Salvador Bueno, «Estos cuentos de Onelio», *El Mundo*, La Habana, 13 de julio de 1966, p. 4.
21. Raimundo Lazo, *Literatura cubana: esquema histórico (desde sus orígenes hasta 1966)*, UNAM, México D. F., 1966. Para la presente lectura he utilizado la edición de Universidad de La Habana, 1967, pp. 226-227.
22. Ambrosio Fornet, «Introducción», en *Antología del cuento cubano contemporáneo*, Era, México D. F., 1967, pp. 38-39.
23. Jesús Díaz, «Onelio, el cuentero», *El Caimán Barbudo*, n. 3, La Habana, mayo de 1966, p. 23.
24. Reinaldo González, «¿A qué huele el criollismo?», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, marzo de 1969, pp. 2-4.
25. Onelio Jorge Cardoso, *Abrir y cerrar los ojos*, Ed. UNEAC, La Habana, 1969.
26. Onelio Jorge Cardoso, *El hilo y la cuerda*, Ed. UNEAC, La Habana, 1974.
27. Onelio Jorge Cardoso, *Iba caminando*, Ed. Granma, La Habana, 1966.
28. Roland Barthes, «La literatura hoy», *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 1967, p. 175.
29. Reinaldo Arenas, «Con los ojos abiertos», *La Gaceta de Cuba*, n. 81, La Habana, febrero-marzo de 1970, pp. 10-11.
30. Eliseo Diego, «Tres cuentos para niños», *Unión*, n. 3, La Habana, septiembre de 1968, pp. 144-150. Se refiere a la colección del mismo título (La Habana, Instituto de Literatura y Lingüística, s/f) que recoge «La lechuza ambiciosa», «El canto de la cigarra» y «El cangrejo volador».
31. Marinello hablaba en 1969 de «indigencia crítica», por ser «escasa, intermitente». («Sobre nuestra crítica literaria», *Ensayos*, Ed. Arte y Literatura, La Habana, 1977, pp. 361-372). Tanto él como José A. Portuondo («El ensayo y la crítica en Cuba revolucionaria», en *El ensayo y la crítica en Iberoamérica*, Toronto, 1970, pp. 215-20) encuentran en el cambio histórico, todavía en plena ebullición, la principal causa de la crisis. Ambos coinciden, además, en la necesidad de una más firme conciencia de la realidad y un mayor rigor científico en el quehacer crítico. Véase también, Roberto Fernández Retamar, «Apuntes sobre Revolución y literatura en Cuba», *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*, Casa de las Américas, La Habana, 1975, y Desiderio Navarro, «Algunas reflexiones sobre la crítica literaria y artística» y «La crítica literaria cubana en el período revolucionario», *Cultura y marxismo. Problemas y polémicas*, La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1986, pp. 336-60 y 403-414.
32. Desiderio Navarro, «Algunas reflexiones...», ob. cit., p. 341.
33. Desiderio Navarro, «La crítica literaria cubana...», ob. cit., p. 403.
34. En enero de 1981 se llevó a efecto un Coloquio sobre la obra de Onelio Jorge Cardoso, organizado por la Sub-sección de crítica de la entonces Sección de Literatura (hoy Asociación de escritores) de la UNEAC. Posteriormente, las ponencias allí expuestas fueron recogidas en *Coloquio sobre la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*, Cuadernos de la Revista *Unión*, La Habana, 1983. En ambos casos Desiderio Navarro hizo la presentación de los trabajos.
35. Desiderio Navarro, «Introducción», en *Coloquio...*, ed. cit., pp. 9-11.
36. Desde 1972, y sobre todo a partir de 1975, los estudios teórico-literarios y de metodología de la investigación en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, se actualizan y desarrollan. En ello ha tenido una participación primordial el profesor Salvador Redonet Cook. En Santiago de Cuba, el profesor Guillermo Orozco, de la Universidad de Oriente, estimuló entre sus estudiantes el desarrollo de habilidades en análisis de textos, especialmente los referidos a los elementos estilístico-composicionales.
37. En la década de los años 70 fueron algunas revistas las que dieron a conocer trabajos teóricos de importancia. Entre esas publicaciones destacan *Casa de las Américas* y *La Gaceta de Cuba*.
38. *Criterios* comenzó a publicarse como Boletín de la Sub-sección de crítica literaria de la UNEAC, en 1979. Posteriormente apareció como revista, hasta su época actual, que se publica conjuntamente por Casa de las Américas y la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC). En todos los períodos ha divulgado los trabajos más actualizados y significativos de los estudios teórico-culturales producidos en el mundo.
39. Onelio Jorge Cardoso, *Caballito blanco*, Ed. Gente Nueva, La Habana, 1974.

Denia García Ronda

40. Onelio Jorge Cardoso, *Cuentos*, Arte y Literatura, La Habana, 1975.
41. Guillermo Orozco, «Apuntes para un estudio de la caracterización en la cuentística de Onelio Jorge Cardoso», *Taller Literario*, n. 18, Santiago de Cuba, 1968, pp. 5-7.
42. Guillermo Orozco, «Algunos cuentos más leídos: “En la caja del cuerpo”», *Santiago*, n. 30, junio de 1968, pp. 77-84.
43. Sergio Chaple, «En torno a un cuento de Onelio Jorge Cardoso», *Annuario ILL*, n. 1, La Habana, 1968, pp. 196-207. Para el presente trabajo utilizo la edición de *Coloquio sobre la cuentística...*, ed. cit., pp. 36-45.
44. Salvador Arias, «Análisis de un cuento de Onelio Jorge Cardoso», *Casa de las Américas*, n. 71, La Habana, marzo-abril de 1972, pp. 55-68. Para el presente trabajo utilizo la edición de *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 279-312. Aparece bajo el título de «Nino».
45. Samuel Feijóo, *Cuentos populares cubanos*, Ed. UNEAC, La Habana, 1965.
46. Salvador Arias, «Onelio Jorge Cardoso y el cuento popular», *Juventud Rebelde*, La Habana, 7 de junio de 1976, p. 4. Para el presente trabajo utilizo la edición de *Coloquio...*, ed. cit., pp. 23-27.
47. Arnaldo Tauler, «Análisis del cuento “En la ciénaga”, de Onelio Jorge Cardoso», *Unión*, n. 2, La Habana, 1979, pp. 83-94. Para el presente trabajo utilizo la edición de *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 313-328. Aparece bajo el título de «En la ciénaga».
48. Varios, *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit.
49. Josefa de la C. Hernández Concepción, *Algunos aspectos de la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*, Ed. Oriente, Santiago de Cuba, 1982.
50. Renato Prada Oropeza, *Poética y liberación en la narrativa de Onelio Jorge Cardoso*, Universidad Veracruzana, México D. F., 1988.
51. Eftimia P. Pavlakis, *Onelio Jorge Cardoso: cuentero para niños y adultos*, U.M.I., Ann Arbor, Michigan, 1988.
52. Agustín Mulet Pérez, *Secretos de Juan Candela*, Ed. Holguín, 1993.
53. Denia García Ronda, «El cuentero», *la otra dimensión*, Letras Cubanas, La Habana, 1995.
54. Luis Alvarez Alvarez, «El relieve narrativo en la obra cuentística de Onelio Jorge Cardoso», en *Coloquio sobre la cuentística de Onelio Jorge Cardoso*, ed. cit., pp. 13-22. Aparece también en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 207-219.
55. Patricia Rubio de Lértora, «El concepto de focalización. Su aplicación a la cuentística de Onelio Jorge Cardoso», *Semiosis*, n. 6, México D. F., enero-julio de 1981, pp. 99-127. La segunda parte de este ensayo fue recogida en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 233-252, bajo el título «Las focalizaciones en la cuentística de Onelio Jorge Cardoso».
56. Patricia Rubio de Lértora, «La figura del narratario en la narrativa de Onelio Jorge Cardoso», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n. 21-22, Lima, 1º y 2º semestre de 1985, pp. 193-204.
57. Josefa de la C. Hernández Azaret, ob. cit.
58. Omar González, «Algunos antecedentes y relaciones en la obra de Onelio Jorge Cardoso», *El Caimán Barbudo*, n. 104, La Habana, julio de 1976.
59. Trinidad Pérez, «João Guimarães Rosa y Onelio Jorge Cardoso: en la tercera orilla de la imaginación», en José Prats Sariol, comp., *Nuevos críticos cubanos*, Letras Cubanas, La Habana, 1983, pp. 421-436. También aparece en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 409-424.
60. Jaime Mejía Duque, «Onelio Jorge Cardoso: los relatos y los días», *Unión*, n. 3, La Habana, mayo de 1984, pp. 5-20. Fue incluido en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 54-75.
61. Mónica Mansour, «El cuentista de los cuenteros», en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 152-178.
62. Iuri Talvet, «Onelio Jorge Cardoso en sus dos tiempos», *Casa de las Américas*, vol. 27, n. 158, La Habana, septiembre-octubre de 1986, pp. 42-50.
63. Salvador Redonet Cook, «Cuentos para niños —y alguien más—, de Onelio Jorge Cardoso», *Unión*, n. 2, La Habana, marzo de 1987, pp. 65-77. Aparece también en *Onelio Jorge Cardoso. Valoración múltiple*, ed. cit., pp. 391-408.
64. Renato Prada Oropeza, ob. cit.
65. Además del libro de Hernández Azaret, ya comentado, se publicó el de Eftimia P. Pavlakis (véase nota 51), texto que le valió a su autora el grado de Doctora (Ph.D.) por la Universidad de Nueva York. El método de investigación, tradicional en cuanto al análisis, y basado demasiado cercanamente en la bibliografía pasiva, da por resultado valoraciones elementales y repetitivas, por lo que no he creído necesario incluir el texto en la muestra crítica que comento.

© TEMAS, 1996.

La palabra y la cifra

Jorge Timossi

Periodista y escritor. Instituto Cubano del Libro.

En su despedida de *La rama dorada*, James Frazer lo advirtió: «Los sueños de la magia podrán ser algún día despiertas realidades de la ciencia». Creo, sin embargo, que esta acertada conclusión, vista desde otro ángulo, debe llevarnos a pensar que no logra totalmente identificar la real combinatoria, las similitudes y equivalencias, la identidad que siempre ha existido, desde el más remoto ayer, entre la magia —entiéndase mito, fábula, creación artística— y la ciencia. Me situó en cambio en el ámbito de *La tumba sin sosiego*, esa obra clave del crítico inglés Cyril Connolly: «cada vez que leo algo científico, me vuelvo mágico; y cada vez que estudio magia, científico»; para luego decidir que «hoy día la función del artista es traer la imaginación a la ciencia y la ciencia a la imaginación, donde se encuentran en el mito». Ya está probado, como ejemplo mayor, que la historia y la teoría del lenguaje, si examinamos tan solo una de las tantas facetas del problema, no sería inteligible sin la historia y la teoría de las matemáticas.

El escritor venezolano Luis Britto García, a propósito del tema, en un artículo titulado «Literatura y matemática», recuerda que «al principio, el número es tan sagrado como la palabra: la Escritura y la Cábala

son el doble registro de una misma mitología». Y agrega: «La última filosofía de las matemáticas se confunde con la teoría del lenguaje: el Reino de las matemáticas bajará de los cielos, o ascenderemos a él por la escala de nuestros pecados lingüísticos».¹

Los semióticos le dan la razón, incluyendo a Umberto Eco, quien desplegó todo el repertorio que denomina como «Pansemiótica cabalística», en su libro *La ricerca della lingua perfetta* (1993). En la obra, reúne todo un conjunto de utopías construidas desde remotos orígenes hasta el siglo XIX con la finalidad de crear una lengua universal común a todo el género humano, tema que obsede y atraviesa la historia de todas las culturas. Entre el cúmulo de teorías sobre las lenguas perfectas, Eco nos asegura que la Cábala se integra a la tradición de los comentarios de textos sagrados como la Torah, y describe técnicas acrósticas, analógicas y permutativas que llevarían a descubrir la cifra oculta tras la letra. Se trata, en esencia, de construir un alfabeto mediante la matemática combinatoria, arte desarrollado en el siglo XIII por Abraham Abulafia —quien prestó el apellido para denominar a la computadora usada por Eco en su novela *El péndulo de Foucault*— con la «Cábala de los Nombres». Esta posibilidad es innegable desde

que Israel, Grecia y Roma representaron los números con letras, lo que perduró en el álgebra, la química y la física.

La palabra y la cifra constituyeron también elementos de preocupación para el pensador austriaco Ludwig Wittgenstein. Para él, el lenguaje es una trama regida por «reglas de juego», ejemplo de las cuales se encuentra al resolver un problema de matemática práctica. Si debemos proseguir la serie 4, 11, 18, lo haremos añadiendo 7. Los movimientos subsiguientes —es decir, los pasos para continuar la progresión— están recogidos en el propio sistema, en las «reglas» de este acto de entendimiento. En el ensayo en que el profesor británico David Pole comenta el pensamiento de Wittgenstein, «La lógica y el pensamiento normativo», se explica que, en líneas generales, la tesis reside en que «un lenguaje, al igual que un sistema matemático, consiste en un conjunto complejo de procedimientos, a los cuales se puede recurrir también en calidad de reglas». Sin embargo, el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) y de *Philosophische Untersuchungen* (1953) también nos advirtió que podemos hallarnos al borde de un concepto erróneo si comparamos nuestro lenguaje ordinario a los cálculos exactos, por la sencilla razón de que los cálculos son contruidos por nosotros mientras que el lenguaje es algo que heredamos. Esta idea me parece que está muy cerca de las investigaciones filológicas de Freud, por un lado, y por otro, del axioma del presocrático Plotino: «Dos más dos no son cuatro, son cinco, y ello es el principio de la muerte y no de la vida».

¿Qué llevó a Wittgenstein a inspirar, y se dice que también a repudiar, una filosofía del lenguaje? Hay que recordar que en 1903, cuando él era todavía un niño, aparecen los *Principles of Mathematics*, del inglés Sir Bertrand Russell, con quien posteriormente debatió sobre la filosofía del «atomismo lógico», una consecuencia, como subraya el español José Ferrater Mora, «de ciertas meditaciones sobre la matemática y del intento de embeber el lenguaje matemático en el lenguaje lógico». Pero lo que realmente sucedió es que Wittgenstein llegó a la filosofía desde la ingeniería, de sus experimentos en el vuelo de los cometas, de la construcción de un impulsor de reacción a chorro para la aviación y de sus estudios de matemática pura.

En la compleja belleza estructural de las lenguas autóctonas de nuestro continente, para indagar ahora en nuestras raíces, podremos encontrar asombrosas explicaciones del mismo fenómeno. El aymara, lengua hablada por unos dos millones de personas en los Andes peruanos y bolivianos, tiene una base matemática tan resuelta que la llevó a hacer utilizada hasta para fines insospechados. Según la estudiosa argentina Martha Hardman, en su tesis universitaria *Postulados lingüísticos del idioma aymara*, esta lengua forma parte de la familia denominada «jaqui», que tiene una estructura muy particular y atrayente. Por ejemplo, ni el número ni el género forman parte de lo que caracteriza a esta familia de lenguas. Ella comenta que al hablante aymara le

provoca fastidio tener que especificar, contrariamente al castellano, el número y además sus redundantes concordancias, y que el postulado de género le causa risa: ¿cómo puede ser que hasta los perros son «él» o «ella»?; el perro es perro y no es persona para decirle «él» o «ella». Pero el primero y más interesante postulado de esta lengua está reflejado en un proverbio aymara que dice: «si uno ha visto, solo entonces puede decir he visto». Es decir —apunta el estudio de Hardman—, que toda oración aymara indica si la fuente de datos es de conocimiento personal o de conocimiento indirecto. «Es imposible hablar en aymara —dice— sin indicar si el asunto de que se trata es de conocimiento personal del hablante o no. De modo que el niño aymara, al aprender su lengua, simultáneamente aprende a observar y recordar las fuentes de sus datos». Estas y otras características llevaron a que el aymara fuera estudiado desde hace ya muchos años, inclusive con fines militares, y fuentes del Pentágono admitieron que esa lengua sirvió funcionalmente, precisamente por su estructura matemática, para comunicar mensajes cifrados durante la Guerra de Viet Nam, de cuyos fines se desprendieron como subproducto algunos ensayos referidos a sistemas de computación. El profesor Rolando Morales, en su libro *Pobreza y desarrollo en Bolivia*, comenta la «lógica trivalente» del aymara, la misma que puso de relieve su compatriota, el científico e intelectual boliviano Iván Guzmán de Rojas al crear su programa «Atamiri» (vocablo que quiere decir «puente»), de sensacional utilidad para desarrollar una interpretación simultánea entre diversos idiomas con el aymara como base de interacción.

Por todos estos conceptos e informaciones —incluyendo la necesaria elucubración que, por otra parte, sería insensato pretender agotar, ya que el principio de Occam enseña que «no hay que multiplicar en vano las entidades»— se puede estar perfectamente de acuerdo con Britto García cuando dice, en el artículo antes mencionado, que una narrativa, al igual que el despeje de una ecuación, «es la sucesión de trasmutaciones de un mismo conjunto de signos» o que «cada figura geométrica es también literaria».

Estas similitudes, afinidades y especulaciones entre la creación literaria y la demostración matemática, o científica en sentido general, tienen en la obra de un gran número de creadores una influencia especial o bien razones iniciáticas para expresar lo que con toda propiedad se puede definir como la combinatoria de la metáfora y el cálculo. Algunos casos tomados al azar (¿al azar?) son quizás menos conocidos que otros y solo en ellos trataré de enfatizar para, entre otras cosas, evitarme el ridículo de decir que toda buena novela policial progresa algebraicamente hacia su inesperado final mediante la simpleza de un cálculo lógico.

Cuando este tópico se trata, sale de inmediato a relucir la búsqueda del infinito en *El proceso*, de Kafka; la ruptura del tiempo, el espacio y la lógica matemática en Lewis Carroll; y las combinatorias y el uso de la geometría no euclideana en *El Aleph*, de Jorge Luis Borges. Estos ejemplos ya pueden considerarse lugares comunes de la

crítica literaria cuando, en el caso del argentino, la revelación se hace mucho más evidente en «Funes, el memorioso», más aún en «Tlon, Uqbar, Orbis tertius» —donde el ingeniero Herbert Ashe habla del sistema duodecimal de numeración (en el que 12 se escribe 10) y del traslado de tablas duodecimales a sexagesimales (en las que 60 se escribe 10)—, en sus dos sonetos con temas ajedrecísticos —«tenue rey, sesgo alfil, encarnizada / reina, torre directa y peón ladino / sobre lo negro y blanco del camino / buscan y libran su batalla armada»—, y hasta en sus siempre controvertidas declaraciones. En las entrevistas publicadas por el periodista Antonio Carrizo,² al explicar su concepto de la enumeración literaria, el escritor dice que «si usted empieza a enumerar cifras, usted tiene que empezar por una cifra par o por una cifra impar, porque no hay otras. De modo que eso ya es un orden» porque en definitiva, agrega, «las cosas tienden a la forma». La incógnita en Borges está en saber de dónde surgió su tendencia al espejo, a la simetría, a la matemática de la ficción, y no es suficiente conocer que en su Ginebra de adolescente era aficionado al ajedrez o que en su pensamiento tuvieron decisiva influencia Pascal, Spinoza —a quien dedicó poemas— o las obras relativas a lo que supo definir como «esas ilustres incertidumbres que son la metafísica».

Una frase del crítico Marc Alyn me sirve para hacer un enlace entre el gran narrador argentino y la singular figura de las letras portuguesas, uno de los líricos más importantes de este siglo: «A mi entender, Pessoa es un hombre inventado por Borges». Fernando Pessoa, cuya *Oda marítima* fue rechazada por Albert Camus en 1948 para ser publicada por la casa editora Gallimard, no tiene en su obra ortónima o heterónima ningún rastro de acercamiento o interés por las ciencias matemáticas, y un ensayista como el mexicano Octavio Paz lo define más bien en sentido contrario, cuando dice que es «un humorista que nunca sonríe y nos hiela la sangre, inventor de otros poetas y destructor de sí mismo, autor de paradojas claras como el agua» y «taciturno fantasma del mediodía portugués». Pero al estudiar la biografía del poeta cuyo conocido desdoblamiento de personalidad está en el centro de su creación y que él mismo calificó como «un drama en gente en vez de en actos», surgen datos por lo menos curiosos. En una etapa de su vida, situada en marzo de 1916, comienza a tener experiencias mediumnísticas y a estudiar ciencias ocultas, y en carta que escribe a su tía Anica revela que en sus sesiones espiritistas escribía en forma automática. Le dice textualmente: «Y hay, sobre todo, una cosa curiosísima: la irritante tendencia a que me contesten las preguntas (los espíritus) con *números*, así como a *dibujar*. No son dibujos de cosas, sino señales cabalísticas y masónicas, símbolos del ocultismo y cosas de este tipo, que me perturban un poco». Agrega que esas comunicaciones «son, por decirlo así, anónimas, y cuando pregunto quién habla me hacen dibujos y me escriben números». Por otro lado, este hombre de visión astral, que interrogó al mundo sin obtener respuesta, realizó en su vida una serie de trabajos que lo relacionaron directamente con los cálculos prácticos: en 1908 fue

redactor de correspondencia extranjera en empresas comerciales de importación-exportación, en Lisboa, pero fundamentalmente en 1926, patenta la invención de un *Anuario industrial sintético, por nombres y cualesquiera otras clasificaciones, consultables en cualquier lengua*, y además dirigió, con sus cuñados, la *Revista de Comercio y Contabilidad*, de la que aparecieron seis números con varios artículos bajo su firma sobre temas económicos y empresariales.

En el hábito de la poesía de lengua portuguesa, quiero mencionar al trascendente brasileño Carlos Drumond de Andrade. El artifice de *Claro enigma*, *La rosa del pueblo*, *Sentimiento del mundo* o *La vida pasada en limpio*, nació en 1902 en el cerrado pueblo de Itabira, en Minas Gerais, en el estado de Belo Horizonte. El que fuera uno de los gestores fundamentales del movimiento literario conocido como «modernista», antes de que se iniciara en las redacciones de periódicos y revistas —de ahí su conocido paralelismo entre el poema y la crónica— primero fue expulsado del Colegio Anchieta, de Nueva Friburgo, en el estado de Río, por «insubordinación mental» y «anarquista», y luego se graduó en química farmacéutica, vocación que nunca ejerció, pero a la que acaso accedió, como otros artistas, por la fascinación estética que en algún momento pudo haber ejercido el amarillo Van Gogh del precipitado de sulfato de sodio. En uno solo de sus poemas, creo que él fue capaz de sintetizar todos estos elementos, el titulado «Confidencia de itabirano», cuya primera estrofa dice: «Viví algunos años en Itabira./ Principalmente nació en Itabira./ Por eso estoy triste, orgulloso: de hierro./ Noventa por ciento de hierro en las calles./ Ochenta por ciento de hierro en las almas./ Y ese enajenamiento de lo que en la vida es porosidad y comunicación». Yo lo conocí en el año 1960, en Río de Janeiro, cuando él se escudaba en un oscuro cargo del Ministerio de Educación, entre dos grandes filas de archivos muy altos, muy negros, muy archivos, con una luz que provenía de una sola ventana lateral y que ni siquiera dejaba intuir la cercanía de la radiante bahía de Guanabara. Ahí estaba Drumond de Andrade, sentado en una escueta silla, en un espacio de no más de dos metros de ancho, entre archivo y archivo. Recuerdo que la conversación fue corta, escueta como su figura, alguna mirada irónica a través de sus espejuelos redondos, alguna frase escéptica, pero lo más importante es que descubrí, sin quererlo, cuál era una de las formas que utilizaba para escribir sus poemas: su mesa estaba completamente cubierta de hojas blancas, y en cada una de ellas había una sola línea de verso. El luego las componía, las reunía, las mezclaba, químico de sus metáforas, para catalizar la totalidad del poema.

El dolor, la tristeza, la desesperanza en un poeta como César Vallejo están estremecidos de números. Estoy convencido de que, para el peruano, el uso de la cifra proviene de sus ancestros y en uno de sus poemas, como el indio milenario, se muestra contando los años con granos de maíz entre las manos. En esa cultura incaica, en esas raíces de la lengua quechua, la angustia de vivir puede expresarse indistintamente con la letra o con la cifra, que

se «humaniza». Por eso dice en «Los nueve monstruos» de *Poemas humanos*: «Jamás, hombres humanos,/ hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera,/ en el vaso, en la carnicería, en la aritmética». Es por ello que pienso que el guarismo en la poesía de Vallejo, ya sea que recurra a él en forma de número o de letra, es un fonema más, con su valor significante, musical y visual, pero que sirve para subrayar o fijar la intensidad emocional de la imagen o de la idea. De *Trilce*, su segundo libro, publicado en 1922, pueden extraerse muchos ejemplos, pero bastarán solo dos para mostrar los modos de empleo diversos. En el poema V: «Pues no déis 1, que resonará al infinito./ Y no déis 0, que callará tanto,/ hasta despertar y poner de pie al 1». En el poema LIII, la primera estrofa está construida así: «Quien clama las once no son doce./ Como si las hubieran pujado, se afrontan/ de dos en dos las once veces».

¿Y la desacralizadora antipoesía del chileno Nicanor Parra? Unas pocas referencias serán suficientes: su concepción del mundo y del arte contemporáneos («Contra la poesía de las nubes/ oponemos la poesía de tierra firme») tiene una intrínseca relación con su formación de físico matemático, sus investigaciones en la mecánica superior y la cátedra que ejerció de Mecánica teórica. Su poema «Advertencia al lector» me remite —y de cierta forma explica y justifica aquella inclusión— a la primera parte de este ensayo, cuando señala: «Los mortales que hayan leído el *Tractatus* de Wittgenstein/ Pueden darse con una piedra en el pecho/ Porque es una obra difícil de conseguir».

Los paradigmáticos cubanos Alejo Carpentier y José Lezama Lima también se expresan en la relación entre los números y la literatura, y recuerdo que el primero, en las conversaciones con que me gratificó en París, me mostró su amor por la ciencia, su puntual información de los últimos inventos tecnológicos y la identificación de su narrativa con los más amplios y diversificados espectros del saber. Sin embargo, al releer sus obras con la óptica de poder utilizarlas para este trabajo, confieso que sus conceptos matemáticos se me escaparon en primera instancia, aunque luego venció la obsesividad por el tema y la seguridad que yo albergaba en el fascinante ordenamiento mental de un artista como él. Recurrí entonces a la ayuda de la Fundación Alejo Carpentier y hablé con el especialista Alejandro Cánovas Pérez, quien desde un primer momento me asombró con sus conocimientos, me reveló «el caso del cuatro», y tuvo la generosidad de escribirme sus notas, que ahora aprovecho con agradecimiento. Cánovas subraya que «el número 4 se presenta en la obra de Carpentier como uno de los misterios que toda creación artística guarda» y si añadimos que ese número, la cuarta letra del alfabeto hebreo, la letra Daleth, significa «puerta», pero también la vía por la cual se accede a la forma, a la posibilidad de ordenar y conocer, ello tal vez se relaciona «con la fascinación carpenteriana por las *puertas azules*, y así sucede que tenemos todos los motivos para sospechar que no hay en esto casualidad». En efecto: la cita, la imagen, la división en estructura y en capítulos es

concebida por Carpentier, en numerosas ocasiones, como cuatro veces, o cuatro secciones. Las novelas *El reino de este mundo*, *El acoso* o el relato «Los advertidos», cada uno tiene cuatro capítulos o partes. *El acoso* es explicitada por su autor con su condición de sonata (I, II, III y coda). El especialista además me llamó la atención sobre el uso del múltiplo de 4, que enfoca correctamente: «Creo —dice— que se debe a las relaciones numéricas existentes en el arte musical y que son utilizadas por Carpentier como referencia y como criterio de composición en su arte literario». De esta forma el 4 se combina con el 3, tétrada y tríada, en números que recordarán la escala musical (siete notas y la octava) y las partituras divididas en siete partes, como el *Réquiem* de Mozart. *El Siglo de las Luces* pertenece a este ejemplo: siete capítulos y una nota sobre Víctor Hughes completan el 8, múltiplo de 4, al igual que ilustra esta idea la primera frase de *Los pasos perdidos*: «Hacia cuatro años y siete meses».

En este mismo sentido puedo asegurar que Lezama Lima es transparente y que la cifra recorre, conceptual y hasta visualmente sus ensayos, su poesía y su novelística. Me limitaré solo a algunas puntualizaciones, ya que a esta altura de los análisis y estudios dedicados a su obra, creo que no pueden haber dudas de que ella está edificada en el equilibrio entre lo órfico y lo pitagórico. En «La dignidad de la poesía», Lezama dice que «La primera aparición de la poesía es la dimensión, un extenso, una *cantidad* secreta, no percibida por los sentidos». En «Preludio a las eras imaginarias» propone que recordemos «a nuestro queridísimo Oppiano Licario en la edificación de su Súmulo, nunca infusa, de excepciones morfológicas», espacio donde la causalidad se hace esperada. Es en este texto donde se elogia una sentencia de Pitágoras, que es intrínseca al punto de vista que he desarrollado: «Existe un triple verbo. Hay la palabra simple, la palabra jeroglífica y la palabra simbólica. Es decir, el verbo que expresa, el verbo que oculta y el verbo que significa». Todo «Confluencias», esa profunda reflexión sobre la *imago*, está erigido en el signo y la contracifra, «el uno con uno indual», el infinito poliedro vertical. El número que más frecuencia se registra en la poesía lezamiana es el dos, es decir, lo dual, el doble, la ambigüedad: «Doble deslíz sediento/ mueve en las paredes sus números». Cuando Lezama cita al Uno, lo hace así, con mayúscula (aquel poema que comienza «El número Uno en las tablas del Tarot»), lo tacha de indual, rechazable, y en «Procesión» —que inicia diciendo que «El desfile del número se hacía en el hastío de su caída invencible»— vaticina que los hombres harán dos grupos: «los que creen que la generosidad del Uno engendra el par, y los que creen que lo lleva a lo Oscuro, a lo Otro», de forma tal que ese Uno no es más —permítaseme el juego aritmético de palabras— que dos.

En la prosa, en cambio, la técnica general, el acento, la base numérica es el tres, la tríada, el triángulo, la Santísima Trinidad, como se advierte en *Paradiso* y en *Oppiano Licario*, aunque es necesario considerar de inicio la advertencia que legó en una carta, al hablar del terceto de sus géneros: «En mí, poesía, ensayo y novela forman parte

del mismo escarbar en la médula del saúco». En este autor, que escribió *La cantidad hechizada* y que teorizó sobre «la cantidad novelable», se funden lo carnal y lo espiritual para hacerse una tercera dimensión metafórica, según explica el escritor César López en su introducción conceptual a *Oppiano*.³ En este acucioso ensayo se demuestra que ello es válido para Oppiano, senador romano, y para el apellido que proviene de Icaro, al cual Saturno le come las dos alas de cera, fusión que hace una tercera persona. Oppiano, Cemí e Inaca Eco Licario constituyen una tríada fundamental, tríada sobre la tríada de *Paradiso*: «Cemí que no está solo, sino que es Cemí más Fronesis más Foción», argumenta César López. En *Oppiano Licario* se multiplican —Julio Cortázar enseñó que en Lezama «las respuestas consistieron en explicaciones que multiplicaban la oscuridad»— los triángulos, desde el que también forman Palmiro, su mujer Delfina y Fronesis, hasta el de este con los dos árabes, Mohamed Ben Said y Cidi Galeb, o el de estos dos y Gabriel Abatón Awalobit. En numerosas secuencias de estas obras el tres, el terceto, cumple su papel, como aquella en que Cemí propone «la funeraria, el tiovivo y la casa serpiente escalera», o ese juego de ajedrez en que él debe jugar a la vez con las blancas y con las negras, y también en la que observa dos tabaqueras con grabados, pasaje que comienza «delante de los tres elefantes», uno de cuyos grabados muestra a tres figuras, que el narrador califica de «extraña tríada coincidente». En *Paradiso* también dice: «Partía de la cartesiana progresión matemática. La analogía de dos términos de la progresión desarrollaban una tercera progresión o marcha hasta abarcar el tercer punto de desconocimiento».

Este número es estudiado por Margarita Fazzolari, en su ensayo *Las tres vías del misticismo en Oppiano Licario*, donde dice que Inaca Eco es el doble de Cemí, que integran un tercer cuerpo, el andrógino original y que ambos, al unirse con Licario, «juntos forman una nueva trinidad, forma recurrente en las dos novelas de Lezama Lima». Asimismo, el novelista y crítico chileno Jaime Valdivieso, en su libro *Bajo el signo de Orfeo: Lezama Lima y Proust*,⁴ dedica una especial atención a los símbolos, en Lezama, de Eros, la Tríada, el Círculo y el Hades. En cuanto a la tríada, dice que en este artífice «la importancia de los números y el concepto de armonía proviene de sus influencias pitagóricas». Agrega: «Armonía significa unión, equilibrio, hipóstasis de tres en uno: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La tríada forma una estructura armónica con el triángulo equilátero». Dice el propio Lezama:

El triángulo equilátero era el llamado por los pitagóricos La Athena. La Tritogenia, nacida del cerebro de Zeus. Trifolia griega: bien, verdad, belleza. En el tiempo: pasado, presente, futuro. En el espacio: la línea, el plano y el volumen. En la danza clásica de la época de Lully: *juite, opposition y ensemble*. En los misterios: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo.

Valdivieso, además de recordar el trío de Baldovina, Truni y Zohar, relaciona las tres manchas, los «tres islotes de sandía», con la premonición de la muerte del tío Andrés, e indica que la tesis de grado del coronel se titula «Triangulación de Matanzas». Este analista relaciona otros ejemplos de «tres»: Diaghilev, la bailarina vienesa y Fronesis padre; Fronesis hijo, su madrastra y su padre; Godofredo el Diablo, Fileba y Eufrasio o Pablo; Oppiano, su madre y su hermana; el triángulo erótico de Foción, Daisy y George; el coronel que muere a los treinta y tres años; y que en los tres capítulos finales, «dos más esotéricos y cabalísticos del libro», el paseante nocturno es acosado por tres objetos: el sillón, la carcajada y la puerta.

Se impone entonces preguntarnos si la cifra, el número, es también un elemento consustancial de lo real maravilloso en la literatura. Encuentro la respuesta, además de lo ya expresado, en una entrevista que dio Steven Weinberg, profesor de física, de astronomía en la Universidad de Texas, Premio Nobel en 1979, donde dijo que la descripción matemática es, en cierta forma, más verdadera y confiable que la descripción física, y en la que aseguró conclusivamente: «Hay algo de fantástico en las matemáticas».

Notas

1. Luis Britto García, «Literatura y matemática», *Ultimas Noticias*, Caracas, Venezuela, 9 de octubre de 1994.
2. Antonio Carrizo, *Borges, el memorioso*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982.
3. César López, «Introducción» a *Oppiano Licario*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1989.
4. Jaime Valdivieso, *Bajo el signo de Orfeo: Lezama Lima y Proust*, Orígenes, Madrid, 1980.