

Revista Temas Número 35 octubre-diciembre 2003

Religiones y sociedad

Benjamín Forcano. [Encuentro entre culturas y religiones para la paz mundial.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Fawzia Azfal-Khan. [El Islam, la mujer y la visión occidental.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Pablo Richard. [La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Jorge Ramírez Calzadilla. [Cultura y reavivamiento religioso en Cuba.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Enrique López Oliva. [La derecha religiosa y el fundamentalismo cristiano.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

David González y Walterio Lord. [La energía de los colores en el universo bantú.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Rafael Hernández, Manuel Calviño, Julio Fernández Bulté, Miguel Limia. [¿Cómo se forma un ciudadano?](#) . No. 35 octubre-diciembre 2003

Alfredo Prieto González. [Encuentro con Noam Chomsky.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Ivette García González. [América Latina: la nación desde la regionalidad.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Jorge Luis Acanda González. [Amor y poder o la relación imposible. \(Homenaje a Michel Foucault\)](#) . No. 35 octubre-diciembre 2003

Ivette Fuentes de la Paz. [Hacia un «conocimiento de salvación»: la Sociedad Cubana de Filosofía y Orígenes.](#) No. 35 octubre-diciembre 2003

Encuentro entre culturas y religiones para la paz mundial

Benjamin Forcano

Sacerdote y teólogo. Editorial Nueva Utopía, España.

Sería un engaño considerar que la influencia de las religiones en la sociedad es cosa del pasado, y que nada o muy poco tienen que ver con los problemas que afectan a la humanidad. Hoy, sin ir más lejos, en la cuestión de la guerra contra Iraq, las religiones han operado activamente, para bien o para mal. En lo que sí han sido eficaces los ataques del 11 de septiembre y la bélica respuesta de los ejércitos de Bush es en exacerbar el sentido patriótico de los occidentales. Patriotas y religiosos, patriotas y bendecidos por sus dioses respectivos que, además, «tanto a los unos como a los otros, les soplan al oído la orden de hacer la guerra en su santo nombre».¹

Ciertamente, en el pasado hemos relacionado el nombre de Dios con la violencia, la fuerza y la guerra. En el actual conflicto, las cosas parecen seguir igual: Bush, Bin Laden y Sharon utilizan el nombre de Dios para justificar la violencia y los muertos. Hay muchos equívocos. Y debido a este papel histórico de las religiones con la violencia, y por intereses nada encubiertos, parece erigirse hoy fuertemente la hipótesis de que, en el conflicto del Medio Oriente, lo que se está ventilando es una guerra de religiones o de culturas.

No negaré que hay algo de esto, hay fanáticos en todas partes, pero es claro que cualquier persona civilizada se distingue por su apertura a otras culturas distintas a la suya, a las cuales puede comprender y de las cuales puede recibir enriquecimiento. Y esas personas existen en unas y otras culturas, sin que eso obste para que haya algunas que viven en democracia y otras en teocracia. En eso, los juicios políticos pueden decantarse en un sentido o en otro, dando preferencia a la democracia más que a la teocracia. Pero ese no es el tema.

Cuanto analizan el momento de nuestra sociedad globalizada, parecen coincidir en que estamos atravesando un momento de crisis *estructural y terminal*. Pero cuando la crisis ocurre, surgen intentos de explicarla y remediarla. Y hoy se intenta resolver la crisis acrecentando desmesuradamente los presupuestos militares. En una ocasión, preguntada Madeleine Albright, ministra de Exteriores de Bill Clinton, si el control occidental del petróleo merecía el millón y medio de niños menores de cinco años, muertos desde 1991 a causa del embargo del petróleo y del uranio empobrecido, respondió sin inmutarse: «El progreso

necesita sacrificios». Nadie debe buscar explicaciones sutiles. Henry Kissinger dijo en otra ocasión: «El petróleo es demasiado importante para dejarlo en manos de los árabes». Quiere esto decir que las razones reales de la guerra, pese a los fanatismos religiosos existentes, son económicas. El petróleo de Iraq, nacionalizado en 1971, hay que devolverlo a sus antiguos propietarios, a las grandes multinacionales (Mobil, Exxon, BP, Haliburton, etc.). Apoderarse de un bien ajeno —en este caso el petróleo— es inmoral porque contraviene la ética y el Derecho internacional, pero cuando a uno le interesa y tiene poder para hacerlo, lo hace contra derecho. Esto se llama la «ley del más fuerte». Lógicamente, como el robo es repudiado de manera universal, esta acción se debe revestir de nobles razones: evitar armas de destrucción masiva, derechos humanos, libertad, democracia, etcétera.

No hay que escatimar en este análisis nada de lo que a las religiones les incumba como responsabilidad en los conflictos de la violencia; pero tampoco se trata de utilizarlas como tapadera de las causas que realmente están generando desigualdades e injusticias en nuestra sociedad. En este sentido, suscribo las palabras del teólogo mártir Ignacio Ellacuría, quien afirmaba: «La Teología de la Liberación es la más antiviolenta de todas». Lo mismo escribe Jon Sobrino:

La Teología de la Liberación elabora la absoluta necesidad de liberación de la realidad oprimida, la liberación de pueblos que mueren lentamente, o que son crucificados, de liberación a todos los niveles en que la persona y los pueblos son oprimidos, pero que comienza y pasa por lo más primigenio de la vida.²

Es decir, no suscribo la tesis de Huntington y Oriana Falaci, entre otros, en el sentido de que el conflicto bélico desencadenado es, fundamentalmente, un conflicto de religiones o de culturas.

El verdadero problema

El problema, a mi modo de ver, se centra en lo siguiente: desde siempre, la religión es un hecho humano que tiene una proyección social. Ese hecho, también desde siempre, se ha presentado en la sociedad como plural; la religión ha desempeñado demasiadas veces un papel negativo en la convivencia de unas personas con otras y de unos pueblos con otros. En virtud de esto, muchos llegan a pensar que es antihumana y que, mientras exista, no se puede esperar de ella sino alienación y perturbación para la vida y convivencia. La paz, ese bien al que todos aspiramos, sería incompatible con la religión.

La religión, por el contrario, es un hecho profundamente humano; de ahí su universalidad.

Estoy de acuerdo en que, demasiadas veces, ha sido utilizada para manchar la dignidad humana, explotar al hombre y emprender acciones políticas inmorales. Pero no es esta su única cara. Ha servido también, históricamente, para cuidar del ser humano, ennoblecerlo, liberarlo y llevarlo a cuotas de un humanismo ejemplar y heroico.

Por otra parte, siempre que la religión se ha degradado, no ha perdido lo que de verdad es y significa. Tal degradación le ha venido de haber practicado una fácil y persistente infidelidad, al unirse con el poder o ser factor legitimante de este. Refiriéndome más a la religión cristiana, habría que lamentar su alianza temprana con el poder imperial, su afán dominador sojuzgando la autonomía de las realidades terrenas, su papel de justificación ideológica en muchos proyectos de colonización y de conquista, su carácter coercitivo y excluyente frente a las demás religiones, su intromisión inquisitorial en el recinto de las conciencias, etcétera.

Pero estas infidelidades han tenido como contrapunto el testimonio de innumerables personas, de destacados sabios, humanistas, reformadores, santos y mártires, que las denunciaron con libertad y valentía. Se impone, por tanto, una distinción que nos haga comprender que la religión —en nuestro caso, la cristiana— tiene también un legado ético-místico, altamente humano y liberador, que puede compartir con otras religiones e incluso con no creyentes. Una cosa son determinadas aplicaciones históricas y otra su proyecto original. Una mala realización no invalida un buen proyecto.

Lo que ocurre es que el reguero de desmanes es a veces tan notorio, y deja tan deplorables secuelas, que cuesta volver a descubrir el rostro puro y humanizante de la religión, y nos tienta irresistiblemente a conclusiones como «la religión es opio», «la religión es poder», «la religión es explotación», «la religión es guerra». Estoy convencido de que el despliegue histórico negativo de las religiones debe ser, en primer lugar, reconocido. Y, en segundo, estudiado, para comprender que nada ocurre al azar y que los extravíos han estado fundamentados en interpretaciones equivocadas.

Por consiguiente, una tarea primordial es reconstruir nuestro mapa mental religioso: arrastramos demasiados prejuicios, profundos resabios y desconfianzas; la historia nos pesa, andamos configurados con una actitud de posesión, en exclusiva, de la verdad. No es ningún sueño imposible pensar en el recíproco entendimiento de las religiones y en su colaboración para afrontar las grandes causas de la humanidad. Solo se requiere un paradigma mental nuevo, porque los cambios de conducta, de

costumbres y de instituciones, van precedidos por cambios culturales que cuestionan el modo de pensar e interpretar la realidad.

Una nueva época

La nueva época se puede definir por los hechos siguientes:

1. Ante el hecho religioso, hoy cobramos nueva conciencia. Hemos llegado a la preanunciada «aldea global». Hoy no estamos, bajo ningún aspecto, aislados e incommunicados. El trasvase económico, comercial, social, cultural, político y, por supuesto, religioso es mundial. A la lejanía, aislamiento y desconocimiento anterior viene sucediendo la cercanía, la convivencia y el conocimiento directo. Siendo distintos en el credo religioso, portamos problemas humanos comunes. Vivimos y sufrimos juntos idénticos problemas, problemas vitales que nos afectan por igual y nos llevan a concluir que, por encima de las diferencias culturales o religiosas, nos sentimos tocados por problemas y responsabilidades comunes. Lo de ser humanos se nos impone como evidencia primaria. Y, como consecuencia, nos conocemos, colaboramos y nos aceptamos como diferentes en nuestras creencias religiosas, anteponiendo el hecho primario de lo humano.
2. Replanteamiento crítico de la propia fe. La simple convivencia, el admitir que el otro expresa con sinceridad su propia fe, el atribuirle como natural ese derecho, nos hace reintroducir en nuestra propia conciencia y en el ámbito más general de nuestra propia religión, la convicción de que ciertos planteamientos del pasado y los presupuestos que le acompañaban, son incorrectos y necesitan rectificación. Leo, por ejemplo, lo que, respecto a la religión católica, decían el Concilio de Florencia (1442) y Bernardo de Claraval (1146) llamando a las Cruzadas:

Hay que creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna, irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt. 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia [...] Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia católica.³

Y también:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en

peligro de muerte y de matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. Él acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y, más gustosamente aún, se da como consuelo al soldado que muere por su causa.⁴

Esto mismo, pero invertido, podemos escucharlo en una declaración de Osama Bin Laden después del atentado de las Torres Gemelas:

Aquí está América, golpeada por Dios omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios [...] Dios ha bendecido a un grupo de la vanguardia de los mulsumanes, la primera línea del Islam, para destruir América. Dios les bendiga y les asigne un supremo lugar en el cielo, porque Él es el único capaz y autorizado para hacerlo.⁵

3. El derecho del otro a ser diferente. Podemos ver con qué naturalidad se sentenciaba que nadie que no estuviese dentro de la propia religión podía salvarse. El argumento está claro: solo la propia religión era la verdadera; las demás estaban en el error, y eran acreedoras de que se les reprimiera y se les obligara a la conversión, todo por su bien, para evitar su condena eterna. En el fondo, el otro era demonizado, presentado negativamente como imagen de lo contrario, lo erróneo, lo malo, lo degradado. Estaba justificado, por tanto, convertirlo, menospreciarlo, someterlo e incluso conquistarlo con la violencia. Es lo que está ocurriendo hoy. Seguimos demonizando al otro, a la diversidad, presentando como únicamente válido y excluyente nuestro modelo de vida.

No parece haber espacio para la diversidad. O Bush o el terrorismo. Se acabaron los matices. Es la era del blanco o negro. Washington o Bagdad. El Pentágono o Bin Laden. Las otras voces, las intermedias, son tachadas de mediocres. Hay que elegir entre el *American Way of Life* que lleva a la vida, o la miseria tercermundista que lleva a la muerte. No hay lugar para la pregunta. Hay que optar. Y la opción no puede ser otra sino la apuesta por el modelo que produce «vida». ¡Qué sarcasmo cuando se intenta encontrar en los arsenales iraquíes armas de destrucción masiva y no se repara en el poderío militar que encierra el Occidente capaz de destruir el planeta varias veces.⁶

Centrando bien la cuestión, aparece claro que la raíz del conflicto, del desencuentro, del fanatismo, de la inquisición, está en que *no hay aceptación de la diversidad*. Se condena al otro y se actúa con intolerancia. Se manifiesta entonces la disposición que tenemos a imponer a los demás las propias creencias, convencidos de tener poder y legitimidad para ello.

Lo peligroso es llegar a esta persuasión y más peligroso aún disponer de poder para llevarla a la práctica. Lo descarado o cruel de esa práctica se encubre remitiendo a mil legitimidades:

Una tarea primordial es reconstruir nuestro mapa mental religioso: arrastramos demasiados prejuicios, profundos resabios y desconfianzas; la historia nos pesa, andamos configurados con una actitud de posesión, en exclusiva, de la verdad. No es ningún sueño imposible pensar en el recíproco entendimiento de las religiones y en su colaboración para afrontar las grandes causas de la humanidad.

«Yo obro así porque es la voluntad de Dios».

«Yo obro así porque está en conformidad con nuestras leyes».

«Yo obro así porque mi conciencia me lo pide».

«Yo obro así porque nuestros intereses lo exigen».

«Yo obro así porque nuestro poderío lo puede».

Una *quíntuple legitimidad*: teológica, legal, cordial, política, militar.

Entonces elevamos a dogma la propia religión, la propia teología, el propio modelo de vida. Y sembrado el dogma en la cabeza de los ciudadanos, es fácil presionarlos para recabar de ellos respuestas integristas irracionales. Si la legitimidad teológica parte de religiones que poseen pretensiones de absolutez y universalidad, como las *religiones del libro o abrahámicas*, entonces la presión se agrava: nada en la vida del individuo escapa al influjo de esas religiones.

La historia conflictiva de las religiones se ha desarrollado en Occidente entre el doble objetivo de conquistarlas o defenderse de ellas. Apenas hemos ensayado la alternativa de acercarnos a ellas para beneficiarnos mutuamente de esa diversidad, una de las riquezas más valiosas de lo humano.

En el pasado ha predominado una especie de etnocentrismo tribal, en virtud del cual la propia tribu era el centro del mundo: nacionalismos exacerbados, sectarismos fanáticos que defendían su propia identidad lejos de cualquier autocritica. Trasladado al terreno teológico, es esta la *perspectiva exclusivista* según la cual la verdad y la salvación residen únicamente en la propia religión condenando las otras como falsas.

Reconduciendo la cuestión a su raíz

Ha sido largo y duro el caminar de las religiones. Parece que hoy se van abriendo perspectivas y caminos que nos permiten abrigar esperanzas de progreso, unidad y colaboración.

Perspectiva global ecológica. La tierra es la casa de todos; todos vamos embarcados en esta misma nave, compartiendo los mismos problemas y persiguiendo

el mismo destino. No somos señores de la tierra, dominadores de sus recursos, en actitud de acumulación y beneficio, sino hijos de ella, hermanados con todos los seres, dentro de una evolución que nos permite vivirla en expresión de conciencia y responsabilidad.

Perspectiva ético-económica. La economía es un medio, no un fin. El fin es el hombre. Y es en función de la dignidad y las necesidades básicas de todos los hombres como hay que organizar la economía. El egoísmo y la voracidad de los más poderosos no pueden sobreponerse a los derechos de las mayorías. Hay que acabar con el negocio, la explotación, el enriquecimiento y la dominación de los centros económicos y financieros. El hombre es *hominí frater* y no *hominí lupus*.

Perspectiva teológica. Dios se encuentra presente desde el principio en todas las religiones. Todas son caminos que buscan y producen salvación. Todas son manifestaciones de un mismo y único Dios —el misterioso, el inasible, el que nos espera al final de la historia—, aunque no lo sean en el mismo grado y de la misma forma. La salvación por parte de Dios no llega a una sola religión. Cada una tiene derecho a conservar y explicar esa salvación, sin encerrarse dogmáticamente en sí misma, sino percibiendo, escuchando y aprendiendo lo que de salvación compartida haya en otras religiones.

Hemos pasado del anatema al diálogo y desde una visión exclusivista a otra inclusiva. Ninguna religión es dueña de la verdad, ni agota en sí misma toda la revelación de Dios. Somos humanos, pequeños, finitos, limitados y, como tales, poseemos y expresamos parcialmente esa revelación soteriológica de Dios. No nos queda otro camino que el de la autocritica, el diálogo, el enriquecimiento mutuo y la colaboración.

Puntos obligados de encuentro y colaboración

Resulta paradójico que las religiones, que anuncian a un Dios amor liberador, se hayan convertido en fuentes de división y hostilidad. Se acierta entonces a comprender cuán inmensa es la obcecación que, tratándose precisamente de lo sagrado, sobrecoge a

los humanos. Porque es justo que cada una de las religiones defienda su identidad, pero no hasta el extremo de anatematizar a las demás. Existen, a mi modo de ver, razones que agravan esta obcecación:

- Haber caminado de espaldas al hecho primario de ser todos humanos antes que creyentes de tal o cual religión.
- Haber erigido con tanto absolutismo la validez universal y excluyente de la propia religión.
- Haber olvidado, unas y otras, que a la esencia de todas las religiones pertenece la justicia, el amor y la liberación.

Por muchas que fueran las diferencias, se debió haber trabajado siempre con los hechos básicos de la humanidad, el pluralismo y el amor. En todo caso, entendemos cuán arraigada es la propensión del ser humano a absolutizar, a convertir opiniones en dogmas, y a crear hostilidades. Por eso hay que saludar como signos de gran esperanza este nuevo momento de apertura y evolución.

La experiencia nos va aleccionando: no podemos seguir conviviendo desde la exacerbación de las diferencias y el olvido de nuestra condición humana fundamental. La apología de lo diferente no puede hacerse a costa de lo común. Antes que todo somos personas, estemos donde estemos, se trate de quien se trate y profesemos las ideas que profesemos.

Cada uno, conforme a su religión o a su filosofía, podrá expresar el credo de su vida. Es libre para hacerlo. Pero toda ideología, cultura o religión debe comenzar por hacer profesión de una fe común en la dignidad humana, como sujeto de derechos y obligaciones universales. Esa dignidad se ha ido descifrando históricamente y ha quedado hoy determinada en una serie de derechos-valores-obligaciones que le corresponden a cada ser humano.

Sobre esta dignidad hay conciencia y acuerdo. Su contenido está objetivado en la Carta Universal de los Derechos Humanos, de las Naciones Unidas, y, por tratarse de conciencia y acuerdo universales, esa Carta resulta vinculante para todos.

Somos libres para profesar la religión que queramos, pero el artículo primero de toda religión es la aceptación, el respeto, el cuidado y la protección de la persona humana. Nada hay primero, ni nada más importante. La humanidad tiene con esto un campo de acción insobornable, que abarca y vincula a todos. Los derechos humanos se convierten así en campo e indicador objetivo de moralidad que nadie puede traspasar. Ellos son, para todas las ideologías e instituciones, un primer criterio para verificar si les guía la verdad o la falsedad.

Todas las religiones deben caminar unidas en este campo de ética universal, trabajando para que sea reconocido e implantado en todos los lugares. Sobre la salvaguarda de ese campo debe incidir prioritariamente la acción de todas ellas.

El cumplimiento de esa ética mínima aseguraría para todos un nivel digno de vida y de desarrollo humano. Y aseguraría ese bien que todos anhelamos: la paz. Porque la paz es fruto de la justicia y esa ética mínima contiene el nivel de una justicia elemental para todos. Y eso hoy día es posible, con solo cumplir unos requisitos.

Contra el pesimismo de no pocos, la solución al problema de la paz mundial tendría respuesta, si de verdad las religiones se pusiesen de acuerdo y uniesen sus esfuerzos para dar la batalla allí donde hay que darla. Deben volver sobre sí mismas para reconocer sus fallas y emprender una reforma interna en virtud de esa vuelta a lo que es esencial en ellas. Y esa esencialidad consiste en el respeto de toda vida humana, en la pasión por la justicia, la denuncia del egoísmo, las desigualdades y la dedicación prioritaria a los más pobres. La religión que no enfoque su misión en esta labor de promoción y liberación humana, o —lo que sería más grave— la contradiga, estaría demostrando servir a lo contrario de su misión, comunicar vida y salvación.

No todo, pues, está permitido, aunque sea propuesto por las religiones. La dignidad humana y sus derechos son un límite contra toda acción que rebaje esa dignidad: sacrificios humanos, quema de herejes, culto de la prostitución, promiscuidad sexual, imperialismo, racismo, machismo, odio, etc. ¿Se puede poner precio a la cabeza de un hombre por considerarlo hereje o apóstata?

Hay derechos y valores humanos que deben ser supuestos y salvaguardados por todas las religiones. Estos derechos adquieren carácter de ciudadanía universal y deben recibir apoyo incondicional por parte de las religiones. Su salvaguarda se constituye en criterio mínimo coincidente, puesto que marcan la pauta de un quehacer moral, vinculante para individuos, sociedades y Estados. Lo que es bueno o malo, lo que permite una vida humana auténtica tiene fundamento en lo divino y sirve como criterio de verificación de lo verdaderamente religioso. La fe, pues, en la dignidad y derechos humanos es artículo primero de todas las religiones, un mínimo que ninguna puede negar.

Sobre ese horizonte de ética mínima universal puede añadirse el horizonte particular de cada una de las religiones, como complemento, plus u oferta específica de realización y felicidad humana. Y es en ese segundo plano de opción libre a ofertas distintas, donde las religiones pueden entablar un diálogo de interconocimiento y fecundación mutua. Pero este diálogo no puede oscurecer o retardar el diálogo y la

puesta en común de todas ellas en el plano primero de la lucha por la dignidad humana y los derechos de los más pobres. Porque ese es precisamente el querer primordial del Dios único, del Dios que quiere que el hombre viva y que el pobre sea «gloria viviente suya».

Son muchos todavía los temores de quienes creen que, admitiendo el diálogo interreligioso, van a tener que renunciar a su identidad religiosa o la exponen a que desaparezca. Ciertamente, en muchas cosas, la religión tiene que morir para volver a nacer; también el cristianismo. Es la única forma de derribar barreras inútiles y de acabar con odios y luchas más o menos tribales.

El diálogo interreligioso tiene que hacer avanzar el entendimiento del misterio de la salvación. Personalmente, admito la centralidad de Jesús de Nazaret en el plan de la salvación. Pero eso no evita que quiera conocer si el hinduismo, el budismo u otras religiones son salvíficas en sí mismas o dependen del cristianismo para la salvación, y si son independientes, en qué sentido.

Sea como sea, el diálogo interreligioso debe hacerse realidad sobre todo en el diálogo de la vida, en esa unión y lucha de todos contra la injusticia, la discriminación, la pobreza, la guerra, la negación de los derechos humanos. Esta lucha no admite demora, ni

necesita de previas aclaraciones teóricas, sino que nos convoca a todos de inmediato, a fin de asegurar el destino de la naturaleza, de la sociedad y de la vida humana.

Notas

1. Rosa Regas, «Principio de la guerra», *El País*, Madrid, 29 de octubre de 2001.
2. Jon Sobrino, «Teología de la Liberación y teología europea progresista», *Misión Abierta*, n. 4, Madrid, 1984, p. 14.
3. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Decretum pro Jacobitis*, n. 714, Herder, Barcelona, 1953.
4. San Bernardo, *Obras Completas*, t. 2, BAC, Madrid, p. 1503.
5. Declaración de Osama Bin Laden, publicada después del atentado a las Torres gemelas de Nueva York.
6. Juan Bosch, *Éxodo*, n. 65, Madrid, 2002, p. 4.

© **TEMAS**, 2003.

El Islam, la mujer y la visión occidental

Fawzia Afzal-Khan

Profesora. Montclair State University, Nueva Jersey.

A raíz del 11 de septiembre, un momento que cambió la historia de la humanidad, nos incumbe considerar el papel que la religión y la política han desempeñado en la conformación de la opinión pública en el mundo entero con respecto a las causas y el significado de ese hecho cataclísmico. Puesto que el tema del Islam ha estado en el centro de esos debates a partir del suceso, la afirmación de que la religión y la política son inseparables resulta una perogrullada. Sin embargo, eso deviene un tanto más claro y resaltante a partir de la observación lógica consecuente: el Islam, tal como lo conocemos hoy, y los propios métodos con que intentamos entenderlo, y el discurso en el que intentamos ubicarlo —lo que podríamos llamar la *política* del Islam—, forman parte de una construcción occidental e imperialista. Iré todavía un paso más allá: no existe un «verdadero» Islam aislado de ese contexto, tal como no ha existido jamás un Islam «verdadero» o «esencial» (o, para los mismos efectos, un judaísmo y un cristianismo «verdaderos» o «esenciales») aislado de

La versión en inglés de este texto apareció originalmente en *CounterPunch*. La profesora pakistani Fawzia Afzal-Khan lo revisó y amplió para este número de *Temas*.

los diferentes contextos socioculturales por los que ha atravesado durante su historia de 1 400 años de antigüedad.

¿Qué quiero decir con esto? Veamos algunas ideas ampliamente difundidas por artículos periodísticos de John Pilger y Thomas Cahill, escritos en los meses posteriores al 11 de septiembre. En el diario británico *The Mirror*, Pilger nos recuerda:

No hace mucho, Brzezinski nos reveló que el 3 de julio de 1979, sin el conocimiento de la opinión pública ni del Congreso de los Estados Unidos, el presidente Jimmy Carter autorizó secretamente la asignación de 500 millones de dólares para la creación de un movimiento terrorista internacional que difundiría el fundamentalismo islámico por el Asia central y «desestabilizaría» a la Unión Soviética. La CIA lo llamó «Operación Ciclón», y en los años subsiguientes se canalizaron 4 000 millones de dólares para la fundación de escuelas de entrenamiento islámico en Paquistán («talibán» significa «estudiante»). Se envió a fanáticos a los campos de entrenamiento de la CIA en Virginia, donde los futuros miembros de Al-Qaeda aprendieron «técnicas de sabotaje», o sea, terrorismo. A otros se les entrenó en una escuela islámica en Brooklyn. En Paquistán, los entrenaron oficiales del MI6 británico y

del SAS. El resultado —se mofa Brzezinski— fue «un puñado de musulmanes ensoberbecidos», es decir, el Talibán.¹

¿Qué significa «Islam» en un contexto como ese? Prácticamente nada.

Tal como señala Thomas Cahill en la edición dominical del *New York Times*, del 3 de febrero de 2002, los cruzados cristianos de los siglos XII y XIII vomitaban una retórica de odio comparable a la de los *jihadis* islámicos de hoy y, en comparación, cometieron crímenes mucho peores que los cometidos por los relativamente impotentes, aunque coléricos, *jihadis*. ¿Es posible proponerse entender algo del cristianismo a partir de la época ignominiosa de las Cruzadas? La única comprensión plausible, en este caso, tendría que ser aprehender el contexto: ¿por qué tuvieron lugar las Cruzadas en un momento preciso? ¿De qué manera se utilizó la retórica cristiana (de cierto tipo) para exaltar a las masas? ¿Quién la utilizó? ¿Con qué propósito, o en busca de cuáles ganancias? De la misma forma que los agentes de bienes raíces dicen «ubicación, ubicación, ubicación», al considerarse la compra de una casa, el lema apropiado para repetir aquí sería: ¡contexto, contexto, contexto!

De hecho, los mejores estudios eruditos sobre El Corán y el Hadith que conozco son los que —como *El velo y la élite masculina musulmana, Sheherezada se muda al Occidente* y otros, de Fátima Mernissi—,² sitúan esos textos religiosos islámicos en sus contextos históricos específicos, para ayudarnos a descubrir su significado y a interpretarlos con la visión que nos proporcionan nuestras circunstancias históricas bien distintas. En un *hadith* —y la determinación de la veracidad de los *hadiths* es una ciencia en sí misma— atribuido al Profeta, y glosado por Abu Bakra, compañero inseparable de Mahoma, que fue un esclavo antes de convertirse al Islam y llegó a ser un notable de la ciudad de Basora —la misma en la que Aisha decidió establecer su cuartel general para desde allí desafiar a Alí— se supone que el Profeta dice: «Aquellos que confían sus asuntos a una mujer, jamás encontrarán la prosperidad».³ Entonces, se puede o bien aceptar este *hadith* pasivamente y deducir de él que la posición del Islam y de su profeta respecto a las mujeres es esencialmente misógina, o bien emprender, como hizo Mernissi, el estudio del contexto; o sea, preguntarse: «¿Quién pronunció ese *hadith*, dónde, cuándo, por qué y para los oídos de quién?». No se le prohíbe a ningún musulmán emprender semejante investigación histórica y metodológica. Y vale la pena destacar los resultados de tal pesquisa porque permiten reinterpretar el *hadith* de una manera no esencialista, dotada de información histórica que puede, sin dudas, alejarnos del camino de imprimirle esencialismo al *hadith*, al Corán o al propio Islam. Las herramientas y los

métodos de una investigación historicista como esa nos ilustran el hecho de que ese *hadith* fue glosado por Abu Bakra, a quien el pueblo se dirigía en busca de guía y liderazgo en el momento en que sobre el Estado y la sociedad islámicos se cernía la amenaza inminente de la discordia civil, cuando el califato de Alí (sobrino del Profeta) enfrentaba el desafío de la última esposa y viuda de Mahoma, Aisha. Las circunstancias históricas que rodean la propia formulación de ese *hadith* por parte del Profeta fueron también bastante parecidas: la guerra civil amenazaba con erosionar aún más el poderío de la dinastía persa de los Sasánidas, ya desgarrada por guerras interminables con los romanos, alrededor del año 628 d.n.e. Entre los años 629 y 632 d.n.e., hubo un período de gran inestabilidad en el imperio musulmán sasánida, y aparecieron varios pretendientes al trono, incluidas dos mujeres. Muy probablemente, ese hecho indujo al Profeta a pronunciar el *hadith* contra las mujeres. Aún más interesante resulta el hecho de que fue muy casual que Abu Bakra recordase ese *hadith* después de la derrota de Aisha por Alí. ¡Abu Bakra pudo argüir que la razón por la que se abstuvo de participar en la guerra (en ninguno de los dos bandos) fue que uno de los ejércitos estaba conducido por una mujer! Parece que esa excusa le salvó el pellejo frente a Alí, que habría podido castigarlo —como hizo con otros— por haberse rehusado a participar en la lucha.

La razón por la que me he detenido en este ejemplo es porque quiero subrayar la necesidad de comprender que el acceso a la realidad o la «verdad» de cualquier religión —el Islam en este caso— está siempre limitada de antemano por las reglas del discurso. La realidad discursiva, a su vez, es una forma altamente mediada de representación, y los que detentan el poder tienen la posibilidad de representar su conocimiento mediado y subjetivamente modulado como la verdad histórica. Si queremos llamar la atención hacia diferentes propuestas excluyentes de la historia, tenemos que —según el ya célebre adagio acuñado por un crítico poscolonial— «lanzar artefactos incendiarios en el discurso dominante».

En este momento histórico particular, pues, la tarea del intelectual comprometido es enunciar posiciones de discurso alternativas a las que nos aterrorizan, de un lado, en nombre de valores democráticos seculares, o en nombre del extremismo islámico, del otro.

En primer término, es importante señalar que la mera suposición de que el «secularismo» es un principio asociado al ascenso de la democracia en Occidente, una idea orientalista e imperialista que los extremistas —e incluso algunos moderados con buenas intenciones, pero desenfocados— del bando «islamista» repiten por razones históricas y políticas. Cahill no es una excepción: nos dice que fueron las fuerzas de la Ilustración las que exaltaron la tolerancia en Occidente y luego condujeron

a la reforma del Cristianismo y a la creación de sociedades como la norteamericana, en las que arraigaron los principios del secularismo, porque los Estados Unidos decidieron adoptar una visión generalmente agnóstica de la verdad religiosa: «Puedes creer en lo que quieras, y yo también, y ni uno ni el otro puede imponer sus creencias al prójimo». Luego Cahill expone que el Islam también tiene las raíces necesarias para construir una tolerancia como esa; pero, claramente, ni la fe misma, ni las sociedades de creyentes del mundo entero, han llegado a ese punto de la historia.

Supongo que el señor Cahill no conoce el mandato coránico *lakum deen o kum, waaley ya din*, que significa «mi religión es mía, la tuya es tuya». A mí me parece un enfoque perfectamente secular. Ayesha Jalal, ganadora de un premio MacArthur de Historia del Asia meridional, presenta otra manera de abordar el tema de la secularización: revalorar su contenido. A mi juicio, está muy en lo cierto al señalar que el consenso popular en torno a la idea de que una sociedad secular es aquella que ha conseguido desalojar la religión del ámbito público no es, tal vez, muy acertada. «Después de todo —apunta—, inclusive Occidente no ha logrado relegar la religión a la esfera privada». No hay más que escuchar las frases pronunciadas y repetidas hasta la náusea por los líderes y los medios masivos en la era posterior al 11 de septiembre —Dios bendiga a los Estados Unidos, etc.—, y el ascenso de partidos políticos cristianos con líderes fundamentalistas-derechistas como Ronald Schill y Edmund Stoiber, de la Unión Socialcristiana Alemana y del Partido Demócratacristiano, ambos conservadores, que tuvieron muy buenos resultados en las encuestas preelectorales. «La secularización —proclama Jalal—, al ser un proceso histórico sin límites fijos, por medio del cual los seres humanos asumen la responsabilidad por sus asuntos, no es ajena al espíritu del Islam».⁴

¿De qué manera puede adoptarse una posición de responsabilidad hacia sí mismo y hacia los demás? De ninguna manera talibanizando la sociedad, ni desatando un reino de terror contra nuestros compatriotas, hombres y mujeres, en nombre de nada. No será segando las vidas de inocentes, en nombre de una «guerra al terror», como hacen diariamente los Estados Unidos e Israel. Sin dudas, en los anales de la historia del Islam, tenemos ejemplos de sociedades materialmente florecientes, intelectualmente vibrantes, sensualmente vivas y espiritualmente tolerantes, que encajan en esa definición revalorizada de secularización. Pensemos apenas en el califato de Abbasid, bajo el reinado del «califa sexy», como lo llama Fátima Mernissi, también conocido como Harun-ar-Rashid:

Ser extranjero en la corte de Abbasid no era, en realidad, un obstáculo, dado que la cultura alentaba la diversidad y

recompensaba a los súbditos por hablar muchas lenguas y por aportar la riqueza de sus propios orígenes. De hecho, durante el reinado hubo eruditos, artistas, poetas y literatos de variados orígenes étnicos (de lengua aramea, árabe, persa y turca), colores (blanco, negro y mestizo) y credos (musulmanes, cristianos, judíos, sabianos y magianos). Fue ese cosmopolitismo, ese multiculturalismo de Bagdad el que le imprimió su inmensa fuerza como gran centro cultural.⁵

Pensar que el discurso del multiculturalismo del siglo XX «occidental» y secular tiene, al menos, algunas de sus raíces en los imperios islámicos de los siglos VII y VIII de las dinastías Ommayyid y Abbasid —raíces, por cierto, negadas y sistemáticamente destruidas por las fuerzas religiosas fanáticas, políticamente conservadoras, económicamente corruptas y ambiciosas, tanto del «Este» islámico como del llamado «Occidente civilizado» (el verdadero «eje del mal», los Estados Unidos y Gran Bretaña)— es, en realidad una idea tranquilizadora. Lo cual me regresa al punto por el que comencé: a diferencia de Salman Rushdie —quien, en un artículo publicado en *The New York Times*, insistía, de forma muy insidiosa, en que «[la actual conflagración] tiene que ver con el Islam»,⁶ como si el Islam pudiera reducirse a algún tipo de etiqueta simplista y esencialista. Yo no creo que exista un Islam «real», del mismo modo que no existen un cristianismo o un judaísmo «reales», aislados de su contexto discursivo, histórico. Ese contexto ha creado hoy, en el mundo islámico, un discurso dominante retrógrado, que mira al pasado y que es del todo incompatible con los valores de la doctrina islámica aliados al pensamiento progresista: la tolerancia y la justicia, aspectos que —cuando han predominado— han producido sociedades islámicas «seculares», en el sentido más amplio y mejor del término.

La opción que enfrentan hoy por igual los musulmanes y los no musulmanes es, por tanto, bastante simple y obvia. Fue señalada, irónicamente, por Saladdin Chamcha, *alter ego* narrativo de Rushdie, en los infames *Versos satánicos*. Uno de los secuestradores (una mujer, por cierto) de un avión cuyos pasajeros son finalmente destinados a morir, lanza la siguiente pregunta existencial acerca de la fe, ya sea religiosa, política o ambas: «Cuando aparece en el mundo una gran idea, una gran causa, se le hacen ciertas preguntas cruciales. La historia nos pregunta: ¿qué clase de causa somos? ¿Somos intransigentes, incondicionales, poderosos, o nos mostraremos contemporizadores, dispuestos a transigir que nos acomodemos y nos sometamos?»⁷

La respuesta de Saladdin a esa diatriba de la mujer es: «La intransigencia también puede ser una monomanía. Puede ser tiranía, y también puede ser frágil, mientras que lo que es flexible también puede

ser humano y lo suficientemente fuerte como para durar en el tiempo».⁸

Es una lástima que el autor de estas sabias palabras haya muerto. Su puesto lo ha ocupado *Bushdie*⁹ —una persona no muy diferente a la monomaniaca secuestradora con pistola de su sugerente novela. Su camino, paralelo al de los secuestradores terroristas del Islam, no traerá la salvación a nuestro atormentado mundo. Por ello debemos aprender a experimentar la fe dentro de un carnaval de heteroglosias bajtinianas o múltiples discursos, que lleve a la posibilidad de un diálogo genuino entre el ego y el otro, y —quizás lo más importante— del otro dentro del ego.

Las mujeres y el Islam

Salman Rushdie apunta en un ensayo publicado en *The New York Times* (viernes 2 de noviembre de 2001) que «organizaciones altamente motivadas de hombres musulmanes» —a los que endilga la etiqueta de «islamistas»— han estado «involucradas, durante los últimos treinta años o más, en movimientos políticos que van en aumento» por todo el mundo islámico, y que crearon a los terroristas, quienes no solo destruyeron los símbolos del Occidente amante de la libertad el 11 de septiembre, dando muerte de paso a miles de personas inocentes, sino que se han dedicado a destruir sistemáticamente las sociedades de las que forman parte, apuntando gran parte de su feroz veneno contra la ciudadanía femenina. En un aparte entre paréntesis, el señor Rushdie suspira: «¡Oh!, ¿cuándo escucharemos las voces de las mujeres musulmanas?».

Las mujeres musulmanas *sí se han pronunciado*, durante años y años, contra ese Islam oscurantista que él desacredita en su artículo, aunque obviamente el señor Rushdie y muchos más no les han prestado mucha atención. Hay mujeres musulmanas feministas, teólogas, escritoras, abogadas, activistas, eruditas —tanto en las sociedades «islamistas», que él pinta con una brocha muy gruesa, como en «Occidente»—, comprometidas en una lucha con dos aspectos: tanto en contra del extremismo islámico como —y es ahí donde surgen sus diferencias con el señor Rushdie— en contra de la injusta política exterior de los Estados Unidos, que ha contribuido y sigue contribuyendo al «secuestro» del Islam para fines terroristas.

Entre ellas se encuentra la doctora Nawal El Saadawi, de Montclair State University, quien ha escrito más de veinte novelas en las que desnuda la hipocresía de los gobernantes de Egipto en su uso y abuso del Islam para concitar apoyo público a su política represiva contra los escritores e intelectuales librepensadores como ella. Por sus críticas a la represión estatal egipcia

(persuadida y ayudada por la intervención de los Estados Unidos), fue arrojada a la cárcel por Anwar El Sadat, un supuesto anti-islamista. En la actualidad, se encuentra en exilio voluntario, después de que las autoridades egipcias intentaran que se le declarase hereje y blasfema contra el Islam y su santo Profeta.

Pero, a diferencia del señor Rushdie, ella —como muchas contrapartes en todo el mundo árabe, como Asma Jahangir, de Paquistán; Fátima Mernissi, de Marruecos; o las mujeres de la Asociación Revolucionaria de las Mujeres Afganas (RAWA según sus siglas en inglés), por solo mencionar algunas— no está dispuesta a entender lo que sucedió el 11 de septiembre solo en términos del Islam y de su política conservadora, que consiste en culpar a Occidente y particularmente a los Estados Unidos. En una conversación que tuve con ella poco después de los ataques a las Torres Gemelas y al Pentágono, me expresó su esperanza de que los ataques, a pesar de su carácter devastador, pudieran, a largo plazo, conducir a los Estados Unidos a reconsiderar su política exterior, en especial la referida al Medio Oriente.

Aunque creo que Rushdie tiene razón cuando insta a las sociedades musulmanas a la introspección para «responsabilizarse con muchos de sus propios problemas»; y que, de ese modo, podamos comenzar a «solucionarlos nosotros mismos», es poco sincero al sugerir que tales «problemas» puedan «arreglarse» aislándolos de la política y de la economía globales.

En un ensayo titulado «At Critical Crossroads» [En una encrucijada crítica], publicado en *Dawn*, el diario en lengua inglesa de más amplia tirada en Paquistán, Asma Jahangir —principal abogada de derechos humanos y de la mujer, y presidenta de la Comisión de Derechos Humanos de Paquistán, quien ha tenido que enfrentar numerosas amenazas de muerte de los «islamistas» por su valiente defensa de mujeres víctimas de los más horribles «crímenes de honor»—, escribe desde una perspectiva «nosotros/ellos» con respecto a la catástrofe del 11 de septiembre, que contradice el análisis unívoco de Rushdie. Apunta que, si bien los paquistaneses, familiarizados con los actos de terrorismo y con sus consecuencias, han condenado casi unánimemente los asesinatos de gente inocente en Nueva York y Washington; y que si bien «no puede existir justificación ni lógica que sustenten esos actos,» no obstante, una acción tan terrible debe llamar a reflexionar a todos los líderes mundiales.

Al igual que Rushdie, ella llama «al mundo musulmán a rectificar su retórica contra los “infieles”, y a promover una cultura de democracia y tolerancia en sus propios países», pero al propio tiempo —y en contraposición a Rushdie— insiste en que «el Norte tiene que cambiar sus políticas hacia el Sur». Sigue

La afirmación de que la religión y la política son inseparables resulta una perogrullada. Sin embargo, eso deviene un tanto más claro y resaltante a partir de la observación lógica consecuente: el Islam, tal como lo conocemos hoy, y los propios métodos con que intentamos entenderlo, y el discurso en el que intentamos ubicarlo —lo que podríamos llamar la *política* del Islam—, forman parte de una construcción occidental.

afirmando que aunque la mayoría de los paquistaníes no apoyaba al régimen talibán, esa ausencia de apoyo «no se debía a que respetaran a los Estados Unidos —a los que asocian íntimamente con las atrocidades israelíes contra los palestinos—, sino a la existencia de un creciente resentimiento contra los grupos de *jihadi* nacionales y a una erosión del respeto profesado al estilo de gobierno de los talibanes». ¿Acaso debe entenderse que sus señalamientos sobre el sentimiento paquistaní en contra de las injustas políticas israelíes respecto a los palestinos sean evidencia del «antisemitismo» paquistaní y de las «calumnias islámicas contra los judíos», como parece insinuar Rushdie? No lo parece.¹⁰

¿Y qué hay acerca de los planteamientos de RAWA que hemos visto en Internet? Escuchamos las voces de mujeres afganas revolucionarias, que se pronunciaron contra las atrocidades del régimen talibán, con grave riesgo para sus propias vidas y, sin embargo, ¿quién las escuchó? En un comunicado que se comenzó a divulgar el 14 de septiembre de 2001, estas mujeres expresaron su «profundo dolor y condena frente a ese acto bárbaro de violencia y terror» cometido contra personas inocentes de los Estados Unidos; sin embargo, también querían recordar al mundo que, desafortunadamente, «fue el gobierno de los Estados Unidos el que dio apoyo al dictador paquistaní, el general Zia-ul-Haq, para la creación de miles de escuelas religiosas de las que emergieron los gérmenes del talibán». También señalaron que Osama Bin Laden había sido en un tiempo «el chico mimado de la CIA». Quizás lo más aterrador de todo sea la observación de que «los políticos norteamericanos no han extraído ninguna lección de sus políticas pro-fundamentalistas hacia nuestro país y siguen apoyando a este o a aquel grupo o líder fundamentalista».

Por supuesto, se referían al apoyo de los Estados Unidos a la así llamada Alianza del Norte que, según una portavoz de RAWA, ha cometido atrocidades aún peores que los talibanes, incluida la violación de mujeres de setenta años. ¿Pueden achacarse estas observaciones de las mujeres revolucionarias de Afganistán a una injusta y paralizante «política de culpabilidad» contra los

Estados Unidos, como afirma Rushdie? Y si así fuere, ¿qué significa el hecho de que una visión tan desenfocada de la política mundial sea mantenida y propagada aquí, NO por «islamistas» fundamentalistas, sino por sus víctimas y sus más firmes críticas, las mujeres musulmanas (no islamistas) de Afganistán?

Quizás deberíamos considerar cuidadosamente las consecuencias pronosticadas por el siguiente planteamiento de RAWA: «El gobierno de los Estados Unidos debería considerar la causa raigal de este hecho terrible, que no ha sido el primero, ni será tampoco el último». Quizás debamos examinar esta declaración asociada a otra emitida por el Comité de Acción Conjunta para los Derechos Ciudadanos y la Paz (JAC) —que incluye el Instituto de Estudios de la Mujer de Lahore (IWSL), y otros grupos y ONG de mujeres de Paquistán—, dada a la publicidad el 3 de octubre de 2001.

«Civilización —señalan los miembros de la JAC— no es sinónimo de capitalismo o de política global y poderío económico». Los miembros de este comité de coalición creen firmemente que pueden y deben diseñarse métodos no violentos para la solución de conflictos y, por tanto, son inequívocamente, al igual que RAWA, contrarios a la guerra desatada por los Estados Unidos contra el pueblo inocente de Afganistán. Se apresuran a señalar que los Estados Unidos no han desempeñado un papel de poca monta en la actual crisis mundial, por decir lo menos; este análisis conduce a la inevitable conclusión que se hace eco de la advertencia de RAWA:

En este contexto, la comunidad internacional debe tomar nota del resentimiento generado por las políticas insensibles e injustas de los Estados Unidos, particularmente por su apoyo incondicional a las políticas agresivas de Israel hacia el pueblo palestino y en su sostenida campaña contra el pueblo de Iraq. Debe recordarse que gran parte del terrorismo en Afganistán y Paquistán se deriva de las intervenciones internacionales en la región, incluidas las de los Estados Unidos para sus propios fines políticos, en el marco de los cuales Osama Bin Laden fue originalmente un aliado suyo.¹¹

Para que no nos veamos arrastrados a coincidir con la tesis de Rushdie de que semejante análisis huele a islamismo «paranoico», que pretende «culpar de todos

sus problemas a Occidente y, en particular, a los Estados Unidos», haríamos bien en recordar que ese planteamiento lo lanzaron grupos de mujeres y ONG ampliamente seculares —con certeza anti-islamistas— de Paquistán, que dejaron bien claro que ateniéndose al principio «nosotros/ellos», al que me referí anteriormente, «han llamado de manera persistente a las autoridades de Paquistán a adoptar una posición firme contra los grupos que han promovido la violencia, el sectarismo y el extremismo en nuestro país».

Por tanto, es realmente posible —yo diría, crucialmente importante— comprender la actual crisis mundial no de una manera simplista del tipo «es del Islam de lo que se trata» o «no se trata del Islam», sino de las maneras complejas en que las mujeres del mundo islámico la han estado viendo y describiendo, incluso antes de la fecha parteaguas del 11 de septiembre. El mundo debe escuchar esas voces, las voces femeninas aliadas con los «principios humanistas-secularistas» que, al parecer, Rushdie no cree que existan en el mundo islámico.

Epílogo

Desde el 11 de septiembre he escrito y publicado varios ensayos que examinan los discursos reduccionistas surgidos como hongos en los medios de difusión del *mainstream*, particularmente dentro de los Estados Unidos, a fin de explicar aquel momento apocalíptico en términos de una oposición binaria «nosotros/ellos». Muchos de esos análisis limitados y, en mi opinión, espurios —escritos y promovidos por gente como Bernard Lewis, Daniel Pipes, etc.—, tienen que ser rebatidos, por razones obvias. La más importante, en lo que a mí respecta, es que vincular el Islam al terrorismo en nada contribuye a restar vigor a la cólera y el resentimiento que sienten millones de musulmanes en todo el mundo respecto a Occidente en general, y a los Estados Unidos en particular, en este mundo unipolar, debido a razones esencialmente *políticas*: la asimetría económica de una globalización con decisiones de arriba impuestas a los de abajo, en la que el ganador se lo lleva todo, lo cual sirve para aumentar la riqueza y el poder de las naciones más ricas a expensas de las más pobres.

El atroz ejemplo del Estado de Israel, apoyado inequívocamente por los Estados Unidos en los aspectos militar y económico, para que le sirva de perro guardián y policía en el Medio Oriente —cuyos recursos petroleros siguen avivando el fuego de los intereses imperiales de los Estados Unidos y otras naciones occidentales—, subraya, a los ojos de la vasta mayoría de los pueblos del Tercer mundo, de los que los

musulmanes integran una porción sustancial, la conexión entre el mantenimiento de la hegemonía global y de la usurpación colonial de las tierras y recursos de los pueblos indígenas, de un lado, y, del otro, su subyugación y deshumanización concomitantes. La ira contra Israel, manifestada de manera cada vez más ruidosa no solo por todo el Tercer mundo, sino también dentro de Europa, debe contemplarse como lo que es: no como una evidencia del «ascenso del antisemitismo», como desean hacer ver los que apoyan a Israel, sino como la legítima frustración de los desposeídos del mundo, enfilada contra los ricos. Visto desde esa perspectiva, Israel no es más que el ejemplo por excelencia de la opresión y la injusticia sobre la que se basa el sistema clasista mundial contemporáneo, el Nuevo Orden Mundial con los Estados Unidos al frente. En la medida en que Israel se proclama como Estado «solo para judíos», las expresiones de cólera que en su contra se enfilan (en tanto último puesto avanzado del colonialismo) asumen necesariamente lo que algunos contemplan como rasgos de antisemitismo, pero que, en realidad, denotan la ira de los pueblos colonizados y neocolonizados contra el amo colonial.

He criticado a Salman Rushdie por su disposición a pronunciar los discursos colonialistas más estereotipados contra el mundo islámico: que en las sociedades musulmanas no hay intelectuales que valgan la pena, particularmente ninguna intelectual feminista, ya que el Islam es una religión completamente retrógrada y, en el fondo, profundamente antimoderna (¿acaso son modernos el judaísmo y el cristianismo?), cuyos seguidores son «antisemitas» y cuyas críticas de las políticas estatales israelíes son «difamación islámica contra los judíos». Una acusación tan abarcadora como infundada, enfilada contra los musulmanes, resulta repulsiva porque es condescendiente con respecto a los peligrosos clichés que los pintan como terroristas fundamentalistas. Ese es, precisamente, el tipo de pensamiento que nos ha conducido a una coyuntura apocalíptica de la historia mundial que desgraciadamente estamos presenciando hoy día, cuando de parte y parte se endurecen las posiciones para la batalla: de un lado, los vengadores —y en su visión de sí mismos, también «liberadores»— ejércitos judeocristianos de Occidente; del otro, las hordas bárbaras y terroristas musulmanas que se concentran a las puertas de la «civilización».

Antes, pensaba que una visión del mundo tan peligrosa, pero ciertamente tan digna de un dibujo animado en cuanto a esa oposición binaria simplista, solo podía disfrutar de popularidad entre grupos lunáticos marginales. Sin embargo, desde el 11 de septiembre ese «grupo marginal» se ha expandido hasta incluir a la mayor parte de los ciudadanos de los Estados Unidos, según variados sondeos de opinión

que han arrojado altos niveles de apoyo al presidente Bush hasta hace muy poco. Incluso hoy, una mayoría de los norteamericanos apoya su «guerra contra el terror», a pesar de la angustia por el número creciente de muertes de norteamericanos, sin que hasta ahora haya evidencia de armas de destrucción masiva. Lo que resulta interesante observar —y que asusta en medida no despreciable— es que este modo fanático, extremista de pensar/dividir el mundo entre «ustedes» y «nosotros» también ha asomado su oreja peluda en las universidades, esos bastiones de los llamados «pensamiento liberal» y «libertad académica». Lo que asusta aún más es el hecho de que esta agenda neoconservadora, que está siendo adoptada, cada vez más, por intelectuales judíos sionistas como vía para servir la causa de la agresión del Estado israelí contra los palestinos, ha sido persuadida y ayudada por los llamados fundamentalistas musulmanes, cuyas opiniones extremistas en una multitud de temas —incluido el del «adecuado papel» de las mujeres— puede usarse como evidencia de su mentalidad, en general retrógrada y conducente a un comportamiento terrorista. Se trata de un análisis claramente apolítico, ahistórico del mundo musulmán contemporáneo, y constantemente me sorprende que alguien pueda creerlo. Sin embargo, quienes apoyan a Israel pueden, con ayuda de esos grupos musulmanes conservadores, «venderle» a la opinión pública norteamericana el mito de que Israel es una democracia al estilo occidental que se defiende de los terroristas palestinos —es decir, islámicos, aunque aproximadamente 40% de los palestinos son cristianos—, totalmente resueltos a destruirlo mediante las patéticas acciones suicidas, cuyas víctimas israelíes, hasta esta fecha, son apenas una fracción de los millares de civiles palestinos muertos, mutilados, dejados sin techo, por los tanques, las cañoneras y los helicópteros Apache israelíes, todos ellos suministrados por los Estados Unidos en un terrorismo patrocinado por el Estado contra los palestinos, cuyas tierras fueron y siguen siendo ocupadas por Israel, en violación del Derecho internacional, desde 1967. Este tipo de análisis, pues, se extiende como prisma explicativo a través del cual se contempla a *todos* los críticos de Israel (especialmente si son musulmanes) como terroristas potenciales. Ese modo de pensar ya ha conducido al Congreso norteamericano a aprobar un proyecto de ley que, en efecto, ejercería un tipo policial de vigilancia sobre la enseñanza académica de temas mediorientales y otros programas de estudio regionales en todos los Estados Unidos. Como ha escrito Michelle Goldberg,

el 21 de octubre de 2003, la Cámara de Representantes de los Estados Unidos aprobó unánimemente un proyecto de ley, el HR 3077, el cual, de convertirse en ley, obligaría a los departamentos de estudios internacionales a exhibir

más apoyo para la política exterior norteamericana, o de lo contrario arriesgarse a perder su financiamiento federal. Su aprobación siguió a vistas celebradas en el verano, en las que los congresistas escucharon testimonios relativos a la influencia perniciosa del fallecido Edward Said en los departamentos de estudios mediorientales, descritos como enclaves de un antinorteamericanismo envilecido. Stanley Kurtz, investigador pasante en la Institución Hoover, un tanque pensante derechista, testimonió que «los programas financiados por subvenciones de tipo Título VI en estudios mediorientales (y otros estudios regionales) tienden a dirigir críticas extremas y desbalanceadas contra la política exterior norteamericana». Evidentemente, la Cámara estuvo de acuerdo y decidió intervenir.¹²

Obviamente, si este proyecto se convierte en ley, restringirá las subvenciones federales a los departamentos y programas de estudios mediorientales en todas las universidades de los Estados Unidos, a menos que puedan demostrar que sus Facultades no están inspirando un pensamiento «terrorista» en sus estudiantes, sencillamente por enseñarles a examinar de manera crítica la política norteamericana en el Medio Oriente y otros lugares. El proyecto de ley, patrocinado por legisladores proisraelíes e inspirado por el ciudadano israelí, nacido en los Estados Unidos, Martin Kramer, desea vincular el financiamiento federal a un mandato explícito, para que los jefes de esos programas contraten a profesores proisraelíes para sus programas. El argumento es que estos tienen en sus plantillas un número excesivo de radicales izquierdistas proárabes y proislámicos, una quinta columna intelectual en el país. Que semejante «fantasía enloquecida», como señala el profesor Juan Cole, de la Universidad de Michigan, pueda tomarse como base de un proyecto de ley congresional, es un pensamiento que inspira miedo. La mayor parte de los «expertos» que reciben subvenciones del tipo Título VI, según Cole, son halcones proisraelíes: Leonard Binder —experto en ciencias políticas de la Universidad de California, en Los Angeles (UCLA)—, de hecho combatió del lado israelí en la guerra de 1948; otros, como Ellis Goldberg, de la Universidad de Washington; Joel Migdal, de Harvard; Marc Tessler, de la Universidad de Michigan; Gary Sick, de la Universidad de Columbia, apoyan a Israel. Resulta en verdad perturbador que la obsolescencia de la libertad académica que se nos viene encima esté siendo promovida por académicos sionistas que tienen tremendo poder en este gobierno y en el seno de la academia, y que están decididos a impedir que cualquier crítica contra la política exterior norteamericana influya en las mentes del pueblo, que pudiera entonces reconsiderar la «guerra contra el terror» desde un ángulo analítico distinto. El sionismo, la islamofobia —al igual que el islamismo fanático— y la opresión capitalista de los «otros», se reúnen para conspirar conjuntamente y

preservar un *statu quo* que, literalmente, está conduciendo al mundo al abismo de la aniquilación.

Entonces, ¿cómo ciertos grupos musulmanes están ayudando a impulsar esta agenda conservadora, capitalista, que apoya la injusticia y la opresión en el mundo, como precondition fundamental de su propio poder? Los grupos musulmanes a los que me refiero son los variados capítulos de la Asociación de Estudiantes Musulmanes que hallamos hoy por todos los Estados Unidos. En su mayoría, atraen a jóvenes inmigrantes musulmanes de primera generación, que buscan una identidad a la que asirse, en medio de tiempos confusos. Desafortunadamente, lo que predomina en estas organizaciones es la variante más retrógrada del Islam. Por ejemplo, los estudiantes que ocupan cargos en la Asociación de Estudiantes Musulmanes y en la Unión de Estudiantes Musulmanes son hombres que portan barbas y se llaman a la manera saudita, puesto que los conservadores ven el Islam árabe, particularmente el de la variedad saudita, como la versión «auténtica», aunque sean de diferentes etnicidades y antecedentes.¹³ De manera similar, las mujeres se presentan del modo más conservador posible, con las cabezas cubiertas de *hijabs* de estilo árabe y vestidas con ropas parecidas a abrigos largos para ocultar las formas del cuerpo. Para estos jóvenes, hombres y mujeres, el Islam es esencialmente una ideología conservadora que puede ayudar a resolver las contradicciones de la vida en una sociedad consumista, desigualitaria, capitalista —en la que todo, incluido el cuerpo femenino, es una mercancía—, por la vía de «restaurar», sin tener en cuenta el análisis clasista, el equilibrio entre hombres y mujeres, destruido por la modernidad.

Según esta lógica, si las mujeres permanecen en la casa y se someten a sus hombres, en gesto que imita el sometimiento a Dios, todo estará bien —y claro, una parte importante de ese sometimiento incluye la forma de vestir, puesto que exponer el cuerpo equivale a un desbaratamiento, creando *fitna* o caos, que está vinculado de una manera misógina al cuerpo de las mujeres, a su sexualidad— en el sistema clasista patriarcal común a todas las ideologías religiosas, incluido el Islam. Esta lectura conservadora del Islam sirve al propósito ideológico de las cohortes proisraelíes en las universidades y en otros lugares de los Estados Unidos —incluidos los grupos derechistas cristianos de los que Jerry Falwell, Billy Graham, Tom Delay y, en verdad, todos los empleados de la Casa Blanca parecen formar parte— puesto que solo se requiere un pequeño paso lógico para conectar la «opresión de las mujeres», endémica en la filosofía de esos grupos, con su inclinación por la violencia en otros foros. En su reseña sobre el libro de Jessica Stern, *Terror in the Name of*

God [Terror en nombre de Dios], Isabel Hilton señala la similitud entre los judíos fundamentalistas y los musulmanes fundamentalistas al citar a uno de los primeros, tal como lo reporta Stern: «Aquí en Israel no nos gusta decirlo muy alto, pero los grupos judíos radicales de derecha tienen mucho en común con Hamas». Ambos, agrega Stern, «tienen objetivos duales políticos y religiosos, y ambos usan las lecturas selectivas de textos religiosos y de la historia para *justificar la violencia por el territorio*».¹⁴

El control de los cuerpos de las mujeres, concebidos como territorio o posesión de los hombres, es una forma de violencia discursivamente similar a la que se efectúa contra los habitantes de los territorios ocupados —en ambos casos, es naturalizada a través del discurso— y es religiosa en el caso de la primera, y nacionalista/sionista en el caso de la segunda. Lo que se omite es que semejantes ardid ideológicos, incluso cuando los adoptan las víctimas que reclaman «libertad de elección» —como en el caso de las mujeres musulmanas que insisten en que cubrirse es una «elección feliz»—, en última instancia barren bajo la alfombra el tema fundamental de opresión de los muchos por los pocos. En otras palabras, semejante ideología sirve para mantener intacto el *statu quo* de un mundo capitalista patriarcal, en el que los hombres de la clase gobernante —llámense Bush, Sharon, Saddam u Osama— se esfuerzan al máximo para mantener al mundo en estado perpetuo de guerra, que, como previera George Orwell en su novela *1984*, era la única manera de mantener a la élite del poder en sus palacios, y al resto de nosotros privados de nuestros derechos civiles, y hambrientos en un grado u otro.

Mis intentos por señalar esos vínculos entre terrorismo «islámico» y terrorismo israelí/norteamericano, entre la opresión de las mujeres y la opresión de los pobres, los privados de derechos civiles, los carentes de hogar (cuyo epitome es el tratamiento inhumano a los palestinos por el gobierno israelí, que sintetiza el que nos impone el colonialismo en la región) apuntan básicamente a la deconstrucción de los vínculos entre el Islam como religión, que ha sido secuestrada para servir los fines del imperialismo occidental y el control musulmán patriarcal y el Islam como grito de convocatoria para los oprimidos del mundo y los privados de sus derechos civiles, hartos de su sometimiento a nuevas formas de colonialismo mediante el paradigma de la globalización desde arriba, que les han obligado a tragarse.

Sin embargo, esta desvinculación, o revinculación del patriarcado, la religión y la *realpolitik*, ha tenido efectos igualmente perturbadores en mis colegas liberales de la Universidad Estatal de Monclair, incluida la Facultad de Estudios de la Mujer, de cuya Junta Directiva he sido miembro por muchos años; así como en los

estudiantes musulmanes. Me he convertido en *persona non grata* de los sionistas en la Universidad, en esta y otras organizaciones, así como entre los musulmanes religiosos. Los que no están afiliados ni a un campo ni al otro, las más de las veces tienen miedo de hacerse oír y defender posiciones como la mía, porque temen «insultar» a la gente que integran/se identifican con alguno de los dos extremos. Así, cuando cierto número de organizaciones en la Universidad —el papel de punta de lanza de la iniciativa lo desempeñó el Instituto de Estudios Globales, dirigido por un ardiente promotor de Israel, seguido por los Estudios de la Mujer, el Centro de la Mujer, el Departamento de Religión y Filosofía, y la Asociación de Estudiantes Musulmanes— decidí planear una serie que durase todo un año, llamada «Los muchos rostros del mundo musulmán», deliberadamente me excluyeron de sus sesiones de planeamiento. Tampoco causó sorpresa que no se dignaran invitarme como disertante a ninguno de los eventos previstos, a pesar del hecho de que tal vez sea el único miembro de la Facultad, en toda la Universidad, que soy a la vez musulmana y académica en feminismo islámico, con muchos trabajos publicados sobre ese tema. Una mujer musulmana que diga lo que yo digo es un anatema para todos esos grupos, pues no puedo ser esgrimida como evidencia de la mujer musulmana oprimida, ni como vocera de la retórica proisraelí y antis Islámico, ni como apologista del Islam. Si no adopto una posición binaria, no existo.

Desearía concluir este ensayo sugiriendo que hay una convergencia peligrosa, no solo de fuerzas de derecha que representan todas las ideologías religiosas; sino, lo que quizás es peor, de asustados intelectuales de variadas disciplinas que se suponen comprometidos a decirle la verdad al poder (Estudios de la Mujer es uno de esos terrenos supuestamente ejemplares), en donde la conspiración para hacer silencio alrededor de varias «vacas sagradas», tales como el tema de Israel, pesa mucho más que la necesidad de hacerse oír inequívocamente contra la injusticia, donde quiera que esta ocurra. Una convergencia como esa, que contribuye a una omnipresente cultura del miedo, tiene que ser desafiada si queremos recuperar nuestra integridad, no solo como académicos y expertos, sino como seres humanos comprometidos con el objetivo de hallar

soluciones a los problemas y a las injusticias del mundo en que vivimos.

Traducción: David González.

Notas

1. John Pilger, «The Colder War», *The Mirror*, Londres, 29 de enero de 2002.
2. Fátima Mernissi, *The Veil and the Muslim Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Addison-Wesley Pub. Co., Londres, 1991.
3. Citado por Fátima Mernissi, ob. cit., p. 49.
4. Ayesha Jalal, Entrevista en *The Herald*, v. 33, n. 1, Karachi, enero de 2002.
5. Fátima Mernissi, *Scheherazade Goes West, Different Cultures, Different Harems*, Washington Square Press, Washington DC, 2001, p. 124.
6. Salman Rushdie, *The New York Times*, Nueva York, 28 de octubre de 2002.
7. Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, Viking-Penguin, Londres, 1988.
8. Ibidem, p. 81.
9. Juego de palabras de la autora a partir del nombre de Rushdie. [N. del T.]
10. Asma Jahangir, «At Critical Crossroad», *Dawn*, Karachi, 2001.
11. Página web de RAWA, <http://www.rawa.org/spanish.htm>
12. Michelle Goldberg, «Osama University?» (¿Universidad Osama?), http://www.salon.com/news/feature/2003/11/06/middle_east/print.html.
13. Un caso ejemplificador: el presidente de la Asociación de Estudiantes Musulmanes es un joven indio, que se hace llamar Anwar Bin Omar, apelativo que no tiene raíces en la India, sino que es, de hecho, una construcción árabe.
14. Isabel Hilton, «*Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, por Jessica Stern», *The New York Times*, sección de reseñas de libros, Nueva York, 16 de noviembre de 2003, p. 50. Las cursivas son mías.

© ~~THE MIAAS~~, 2003.

La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002

Pablo Richard

Sacerdote y teólogo. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica.

En este artículo procederemos en dos tiempos: a) 1962-1989, tiempos de Reforma en la Iglesia católica: Vaticano II, Medellín, Puebla y nacimiento de la Teología de la Liberación; b) desde 1989, tiempos marcados por la Contrarreforma, pero también, y a pesar de todo, es el tiempo de nuestro propio camino de liberación. Desarrollaremos aquí especialmente este último momento. El año 1989 es una fecha significativa que usamos como referencia para marcar los dos periodos. El 9 de noviembre de 1989 ocurrió la caída del Muro de Berlín, símbolo del colapso de los socialismos históricos y del fin de la Guerra fría. Se impuso desde entonces la hegemonía total de la economía de mercado y de la globalización de inspiración neoliberal. Otras fechas con un profundo simbolismo son: el 16 de noviembre de 1989, asesinato de los seis sacerdotes jesuitas en El Salvador; el 25 de febrero de 1990, la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en Nicaragua; y enero de 1994, la insurrección zapatista en Chiapas, México.

Tiempos de Reforma en la Iglesia católica (1962-1965)

Los hechos fundantes de la reforma católica son:

1. El Concilio Vaticano II (1962-1965). En *Lumen Gentium*, la Iglesia es el Pueblo de Dios, su razón de ser, el Reino de Dios. La Iglesia, en un concepto amplio, subsiste (*subsistit*) en la Iglesia católica. Sacerdocio común de los fieles, dotados de carismas; colegialidad episcopal. En *Dei Verbum*, la Sagrada Escritura es el fundamento de la Iglesia y alma de la teología. El magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino totalmente a su servicio. La Iglesia, más que poseer la verdad, camina hacia la plenitud de la verdad. *Gaudium et Spes* se refiere a la Iglesia en el mundo, abierta a la modernidad y al humanismo contemporáneo, y a la autonomía de lo temporal. También importantes en el Concilio son los textos sobre reforma litúrgica, ecumenismo, libertad religiosa y derechos humanos.

2. La Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968). *Pro memoria*, referimos algunos textos que manifiestan la recepción de Vaticano II y su reinterpretación desde América

Latina: «Los principales culpables de la dependencia de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero»; «situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada»; «educación liberadora: la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo»; «un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte»; «en nuestra misión pastoral confiaremos ante todo en la fuerza de la palabra de Dios»; «la comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial [...] célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo».

3. Sínodo de Obispos: «La Justicia en el mundo» (1971), y la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (1975), que demostraron el impacto de la Teología de la Liberación y de Medellín en Roma.

4. La Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla. *Pro memoria*, algunos textos: «La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela»; «está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia»; la Iglesia asume «una clara y profética opción por los pobres»; «afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral»; «el compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres»; «la exigencia evangélica de la pobreza, como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente».

5. La Cuarta Conferencia del Episcopado latinoamericano en Santo Domingo (1992). Se retoman algunos textos de Medellín y Puebla sobre opción preferencial por los pobres y jóvenes y comunidades eclesiales de base, y se proponen temas nuevos con elementos positivos: «solo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar»; «los laicos, línea pastoral privilegiada»; «sobre la mujer»; «diálogo con las religiones no cristianas»; «promoción humana como dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización»; «inculturación del Evangelio». En Santo Domingo, sin embargo, ya aparece la línea conductora de la contrarreforma.

6. Los procesos que marcan este tiempo de reforma en la Iglesia católica son:

- Comunidades eclesiales de base (método: ver-juzgar-actuar).

- Valoración de la religión del pueblo y de la cultura latinoamericana.
- Renovación de la vida religiosa.
- Teología de la Liberación.
- Movimientos fuertes de espiritualidad, testimonio y martirio.
- Ecumenismo liberador y militante.
- Diálogo con África, Asia y minorías oprimidas del Primer mundo.
- Militancia social y política por una sociedad alternativa al capitalismo.

Tiempos marcados por la Contrarreforma (desde 1989)

La ley y el poder apagan el espíritu y la teología de la Reforma

En el Concilio Vaticano II culminó y se expresó un extraordinario movimiento teológico, pero no se logró renovar, con la misma creatividad y fuerza, la institución eclesial. El Concilio decidió la elaboración de un Nuevo Derecho Canónico y un nuevo Catecismo para hacerlo con el espíritu y la teología que se habían expresado en él. Sucedió lo contrario: el *Nuevo Derecho canónico* (1983) y el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) sofocaron el espíritu del Concilio. En contra de la Reforma teológica del Concilio Vaticano II, irrumpió la tradición institucional de cuatro siglos de contrarreforma del Concilio de Trento. El dogma, el poder y la ley de la contrarreforma pudieron más que la reforma teológica y espiritual de la Iglesia inaugurada por Vaticano II.

Movimiento neoconservador en la Iglesia

El miedo a la dispersión y fragmentación, a la opción por los pobres, a las consecuencias eclesiales de la crisis económica, a la modernidad y a su crisis, tuvo como efecto la búsqueda de seguridad en el dogma, la ley y el poder central de la Iglesia y la marginación y olvido progresivo de Vaticano II, Medellín y Puebla. En el modelo de Iglesia de Vaticano II (*Gaudium et Spes*), la Iglesia está *en el mundo y al servicio del mundo*; Medellín y Puebla concretan: *en el mundo de los pobres*. El movimiento neoconservador, por el contrario, tiende a centrar a la Iglesia *sobre sí misma*; a encerrarse *dentro de ella*, alejándose cada vez más del mundo en general y del de los pobres, en especial.

El papa Juan Pablo II concede al Opus Dei, a los Legionarios de Cristo y a otros movimientos similares un liderazgo especial dentro de la Iglesia, a nivel mundial. No cabe duda de que el espíritu y la teología de estas organizaciones no asumen los del Concilio Vaticano II. El Opus Dei es el anti-Medellín. Su opción preferencial

es por las élites económicas y políticas del mundo rico. Su modelo de Iglesia es claramente de cristiandad, articulado por la relación Iglesia-poder. El liderazgo espiritual y pastoral ya no lo tienen los grandes teólogos del Concilio, la generación de los obispos de Medellín (los «santos padres de la Iglesia latinoamericana»), o los teólogos de la liberación. Estos son deslegitimados, perseguidos o marginados. La gran cruzada de la Iglesia ya no es contra la pobreza y la injusticia, sino contra el comunismo y la Teología de la Liberación.

Los medios utilizados por la contrarreforma católica han sido: nombramiento de obispos conservadores; reforma de los Seminarios, especialmente del plan de estudios; creación de nuevos movimientos apostólicos espiritualistas; restauración de las estructuras eclesiales tridentinas, o sea, centralidad absoluta e incuestionable del Papa y de la curia romana, poder del Obispo —no colegiado y dependiente directamente de Roma—, parroquia centrada en el párroco y los sacramentos, laicos subordinados a la jerarquía, y marginales en la Iglesia, exclusión de la mujer, predominio absoluto de una ética de la Ley, donde desaparece la corporeidad y la libertad del espíritu. En una palabra, la Iglesia es el Papa, el Obispo, el Cura, el Poder y la Ley.

Aplastamiento de la Teología de la Liberación

El intento de aplastamiento comenzó con dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la fe, dirigida por el cardenal Ratzinger: *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986). Recordemos la respuesta de Juan Luis Segundo al primero de estos documentos. Su tesis es que este no condena exageraciones de la Teología de la Liberación (TL), sino todas sus formas. El documento, además, no solo está en contradicción con la TL, sino con la teología del Concilio Vaticano II. Es, afortunadamente, magisterio ordinario y por lo tanto falible. El Concilio es magisterio extraordinario; por eso debemos seguirlo y no a la contrarreforma del cardenal Ratzinger.²

Un momento decisivo de la contrarreforma fue el Sínodo extraordinario de 1985, donde se sustituye el concepto Iglesia-Pueblo de Dios por el de Iglesia-Comunión, con lo cual se abandona significativamente Vaticano II y reaparece la eclesiología de los Concilios de Trento y Vaticano I.

Con el cambio de rumbo de la Iglesia se niega la razón de ser y la misión profética de la TL. Se la acusa ahora directamente de marxista; y, como el marxismo ha muerto, también ella. La TL pertenece a la Guerra fría, una etapa del pasado totalmente superada. Se emprende, en consecuencia, su erradicación total y sistemática en todos los espacios eclesiásticos y docentes, así como la marginación de todo profesor que sea

sospechoso de aceptarla. El rechazo de la TL llegó a ser el signo distintivo de la ortodoxia.

El movimiento neoconservador, en su furia restauradora y ciega, no solo intenta destruir la tradición de la TL, también está demoliendo toda la tradición reformadora de la Iglesia iniciada en el Concilio Vaticano II, y continuada en Medellín y Puebla. Está también echando abajo toda la tradición teológica europea del siglo xx, que generó la reforma moderna de la Iglesia. Está demoliendo la obra y la memoria de nuestros obispos profetas y de nuestros mártires de América Latina.

Contexto económico, social y político de la Reforma y Contrarreforma católicas

Entre los años 1945-1970 se verifica un proceso de recuperación económica, social, cultural y espiritual de Europa. Nace un Estado de bienestar social y se impone un capitalismo reformista y social, un reformismo expansivo, que permite movilizaciones y organizaciones sociales. En este contexto se inscribe el movimiento teológico europeo que se expresa en Concilio Vaticano II: recuperación espiritual de Europa y Occidente; visión optimista del mundo y de la historia, confianza en la capacidad social del sistema dominante y del hombre moderno.

En América Latina la situación es totalmente diferente. Se hace muy pronto evidente la crisis del modelo de desarrollo. Surge la «Teoría de la dependencia», según la cual no puede haber desarrollo sin ruptura de la dependencia del Primer mundo. No hay desarrollo sin liberación. En 1959, triunfa la Revolución cubana. Toda la década de los 60 está marcada por los movimientos de liberación, guerrilleros o no violentos. De 1970 a 1973 triunfa en Chile el modelo de tránsito democrático al socialismo. En este contexto, recibimos e interpretamos el Concilio Vaticano II, se celebra la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín y nace la Teología de la Liberación. El movimiento de liberación no solo se produce en la teología, sino simultáneamente en las ciencias sociales, en la pintura, la literatura, la música, el teatro, el cine, etcétera.

En los años 70 se inicia —especialmente en Europa, pero también en el mundo entero—, la crisis del capitalismo social dominante. En 1973, con el golpe de Estado en Chile, se consolida el neoliberalismo como alternativa, y la ideología de la Seguridad nacional como estrategia. En 1979, triunfa la Revolución sandinista, pero ya desde 1980 el mundo está dominado por las figuras contrarrevolucionarias y anticomunistas de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. En 1980,

aparece el *Documento de Santa Fe*³ con importantes recomendaciones para Reagan, entre otras: «la política exterior de los Estados Unidos debe empezar a contrarrestar la Teología de la Liberación».

En la Iglesia, se inicia un proceso «nuevo» con López Trujillo en el CELAM (1972), con Juan Pablo II elegido Papa en 1979, con Ángel Sodano en la Curia romana, y con Joseph Ratzinger en la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

Estrategia general

Es extremadamente importante asumir una metodología, una orientación, un paradigma, una estrategia que oriente nuestro caminar en forma positiva. Aquí ofrezco algunas ideas para que nos ayuden a generar un consenso que nos dé fuerza:

- Fidelidad creativa a la reforma de la Iglesia, iniciada por Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta reforma se ha producido, históricamente, dentro de la Iglesia. No fue como la reforma protestante del siglo XVI, que chocó con la Iglesia y creó un cisma. La reforma es posible sin romper la comunión de la Iglesia y sin construir una Iglesia paralela o cismática.
- No queremos otra Iglesia, sino *otro modelo de Iglesia*. Con la contrarreforma, vuelve a ser dominante el modelo tridentino de cristiandad. Quizás no será posible, a corto o mediano plazo, reconstruir y mantener el modelo reformado de Iglesia de Vaticano II y Medellín como dominante. Lo más importante, sin embargo, es construir, dentro de la Iglesia, un modelo que sea significativo y creíble para el mundo de hoy, especialmente para los pobres y excluidos y para todos los que se interesan seriamente por el Evangelio de Jesús.
- Nuestra estrategia básica no debe ser de confrontación, sino de crecimiento de nuestra fuerza. Si hay confrontación, no debe ser entre personas aisladas, sino de fondo, global e inevitable, entre dos modelos o maneras diferentes de ser Iglesia. Igualmente, no nos interesa hacer, de posiciones teológicas o dogmáticas, el campo principal de batalla dentro de la Iglesia. Nuestra fuerza está en nuestra capacidad de ir construyendo, desde abajo y a largo plazo, un modelo de Iglesia fiel al movimiento de reforma iniciado en el Concilio Vaticano II y en Medellín.
- Debemos asumir la opción preferencial por los pobres y los excluidos como punto de partida y orientación determinante de nuestro caminar, tanto en la Iglesia como en el mundo de hoy. En este sentido, nuestra estrategia debe ser definida claramente desde el Tercer mundo, en solidaridad

con África, Asia, Oceanía, y con todos los grupos oprimidos y solidarios del Primer mundo.

- En el momento actual, de *transición* entre un modelo que desaparece y otro que todavía no surge, creo importante priorizar tres cosas: la construcción de la esperanza, la creación de fundamentos sólidos y la formación de personas. En el clima actual de pesimismo y derrotismo, es más que nunca necesario reconstruir una *esperanza*, con serio fundamento económico, social, bíblico y teológico. También es importante construir *fundamentos* (económicos, sociales, políticos, éticos y espirituales) sobre los cuales podamos, en el futuro, construir algo más definitivo y global. También es una prioridad la *formación de los agentes* que harán la sociedad y la Iglesia del futuro. En un período de transición como el nuestro, estas tres tareas no son estrepitosas, sino que se producen bajo tierra, con una eficacia silenciosa y a largo plazo, pero no por eso son menos eficaces y duraderas.

Medios concretos para crecer donde está nuestra fuerza

Debemos buscar medios eficientes y operativos dentro de toda la Iglesia, que tengan como horizonte todo el Pueblo de Dios y no solamente grupos de intelectuales o pequeñas minorías marginales. Medios que sean masivamente significativos y eficaces en el mundo de los pobres y excluidos. Expondremos aquí solo tres medios concretos, entre otros muchos, que me parecen estratégicos: a) la Teología de la Liberación, reconstruida en el contexto actual; b) la lectura popular de la Biblia, donde el Pueblo de Dios emerge como sujeto; c) la construcción de un nuevo modelo de Iglesia, desde abajo y a largo plazo.

Sobre el primer medio: no podemos repetir el período fundante (1968-1989), por muy válidos e iluminadores que hayan sido sus aportes. Lo importante ahora es ver la vigencia actual de la TL: cómo ha renacido, cómo se ha reconstruido y cómo se ha fortalecido en la situación posterior al año 1989.

Desde ya, quisiera insistir en la necesidad e importancia de la TL en la Iglesia y en la sociedad actual. Sin la TL, caemos no solo en el neoconservadurismo, sino también en el fundamentalismo católico. Sin ella, la Iglesia pierde su credibilidad en el mundo moderno, especialmente en el de los pobres y excluidos, más de 70% de la humanidad. La Iglesia, sin la TL, ha perdido, sobre todo, su dimensión profética y está confundida y enredada en los delitos de abuso sexual y económico que la sacuden. El futuro del cristianismo, al menos en el Tercer mundo, está en gran medida ligado al futuro de la TL. En la actualidad, más que nunca, hay Teología

La opción preferencial por los pobres se radicaliza por múltiples razones. Primero: optamos no solo por los pobres en general, sino más específicamente por los excluidos, todos los que el sistema excluye como sobrantes y desechables. Segundo: optamos también por la defensa de la naturaleza, también excluida por la lógica absoluta de la eficiencia y la máxima ganancia del sistema.

de la Liberación, pero es necesario decir que se ha reformulado y reconstruido, siempre fiel a sus principios fundantes y constitutivos. Somos fieles a los maestros que iniciaron la TL, pero también escuchamos a los miles de nuevos sujetos creadores de ella: mujeres y hombres, laicos, jóvenes, indios, negros, campesinos, poetas e intelectuales, militantes políticos y agentes de pastoral.

Recordemos en forma muy sintética los cuatro elementos fundantes y constitutivos de la TL en su primer período: a) opción preferencial por los pobres; b) prioridad de la praxis, dentro de la cual la TL es acto segundo. Su punto de partida fue siempre la praxis de liberación, con toda su densidad teórica, estratégica y orgánica. No buscaba solo interpretar la realidad, sino también transformarla. La práctica de liberación siempre tuvo como horizonte la construcción de una sociedad alternativa, que en aquella época era el socialismo. Algunas corrientes de la TL no tuvieron miedo de utilizar el marxismo, así como otras ciencias sociales, como instrumento de análisis de la realidad, sin asumir su dimensión política (el comunismo) o filosófica (el materialismo histórico); c) la espiritualidad. La TL se definió desde el principio como un encuentro con el Dios de los Pobres dentro de una práctica de liberación. El obstáculo fundamental no era el ateísmo, sino la idolatría —perversión del sentido de Dios o sustitución de Dios por otros dioses. Esta idolatría la descubrimos, sobre todo, en las estructuras de dominación. El ateísmo, por el contrario, era una dimensión positiva de la práctica de liberación. Nuestra mayor cercanía se daba más con los revolucionarios ateos que con los opresores idólatras. Incluso, en nuestra espiritualidad, descubrimos la necesidad de pasar por un cierto «ateísmo» en la búsqueda oscura del Dios viviente. La espiritualidad se vivía en la oración, la mística, el arte, el canto, la poesía; pero sobre todo en el testimonio, lo cual llevaba muchas veces al martirio; d) el profetismo. La TL, como teología profética, asumió el grito de los pobres y la defensa del Proyecto de Dios en la Iglesia y en la sociedad: se enfrentó con la doctrina de la Seguridad nacional y realizó un trabajo de animación creativa en el mundo de los pobres.

Radicalización de la opción preferencial por los pobres

La racionalidad del sistema actual

En el sistema actual hay un desarrollo tan extensivo y acelerado de los medios, que ya no es posible discernir el fin. Los medios tecnológicos y científicos son valorados por su eficiencia, pero no por su ordenamiento hacia fines establecidos. La eficiencia, la competitividad y la ganancia aparecen como valores absolutos, sin tener en cuenta la vida humana y cósmica como fin de toda actividad económica, tecnológica o científica. Los medios que desarrolla el sistema, con tanta eficacia y aceleración, ya no están al servicio de los de reproducción de la vida que son la fuerza de trabajo y los bienes de la naturaleza. La economía queda reducida a la lógica del cálculo de utilidad y la máxima ganancia. Esta es la raíz de la crisis ética que vivimos en el actual sistema.

El sistema invierte en eficiencia y no en vitalidad. La eficiencia, a su vez, se orienta sobre todo hacia el capital no productivo, especialmente financiero. Hay una primacía del valor de cambio sobre el valor de uso. La consecuencia es que cada vez se produce menos para la vida de toda la humanidad, y lo que se produce no alcanza para todos. El sistema aparece como maravilloso, pero son cada vez menos los invitados al «banquete neoliberal». La lógica es: «si no hay para todos, que por lo menos haya para mí». Es una ideología agresiva y violenta con el otro, especialmente si ese otro vive en el Tercer mundo, es árabe, negro o chino. En lugar de ser agresiva con los excluidos, la ética de la vida propone: «si hay para todos, también habrá para mí».

Se piensa que el sistema de mercado total es una sociedad perfecta, que cumple con sus objetivos en la medida de su perfección y totalización. Todos los problemas económicos del mercado se solucionarían con más mercado y con su totalización. El mercado y la tecnología aparecen como Mesías que traerán la salvación a la humanidad. No se debe poner obstáculos a su desarrollo. La lucha por la vida de todos y de la naturaleza, como imperativo ético, es vista como un obstáculo al

desarrollo del sistema. Ningún mercado puede ser competitivo y eficaz si invierte demasiado en la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza. La solidaridad sería un obstáculo al desarrollo del mercado y una «falta de fe» en su «poder salvífico». El imperativo categórico no es la solidaridad, sino la totalización y eficiencia del mercado y de todos sus recursos tecnológicos y financieros.

Dos fallas profundas: exclusión humana y destrucción de la naturaleza

Las dos fallas estructurales del actual sistema de mercado, en su racionalidad neoliberal, son la exclusión humana y la destrucción de la naturaleza. Urge reformular tales problemas y radicalizar la opción preferencial por los pobres. El sistema de mercado global, definitivamente, *no es para todos*. Solo puede asegurar la vida de los que son necesarios e insustituibles para el desarrollo del mercado. En el capitalismo anterior, se buscaba el desarrollo nacional, es decir, de todos los ciudadanos de un país. El sistema era valorado por su capacidad de satisfacer las necesidades de todos. Nunca se conseguía, pero esa era su racionalidad; más ideológica que real, pero que marcaba una finalidad al progreso en función de la vida de todos. Esto se acabó. El desarrollo en función de la vida de todos y todas queda fuera de la lógica o racionalidad actual del mercado. El sistema actual llama al anterior «capitalismo utópico»; ahora estaríamos en un «capitalismo realista» —en realidad, cínico y salvaje. La consecuencia de la lógica del mercado es la exclusión masiva de los seres humanos.

Los excluidos son considerados una población sobrante y, por tanto, desechable. Su muerte no afecta la eficiencia del sistema. No tiene sentido invertir en salud y educación con los excluidos: es una inversión no rentable. Son vistos como no ciudadanos. Solo es ciudadano quien tiene trabajo y participa del mercado. El Estado solo tiene obligaciones con sus ciudadanos. El excluido vive una situación mucho peor que el explotado. Hoy día, ser explotado es un privilegio, pues al menos se está dentro del sistema. «Hoy nadie duerme: los excluidos no duermen porque tienen hambre. Los incluidos no duermen porque tienen miedo».

El sistema de mercado global utiliza también los recursos naturales siguiendo el valor de la eficiencia: la máxima explotación para la máxima utilidad mercantil. La conservación de la naturaleza en la lógica del sistema hace subir los precios y se pierde en competitividad. La conservación de la naturaleza no solo se ve como contraria a la lógica del mercado,

sino como su obstáculo. El resultado es la destrucción sin límites de la naturaleza.

Radicalización de la opción por los pobres

No debemos interpretar todo lo anterior solo como una crisis moral o espiritual del mundo actual. Se trata, fundamentalmente, de una ideología, una cultura, una ética y una espiritualidad idolátrica y criminal, que es la racionalidad misma del sistema. Para funcionar bien, este necesita pensar así, valorar así, rezar y encontrar a su Dios así. La salvación viene por el cumplimiento de la ley del mercado. Si se altera esta ley, vamos al caos. Estamos realmente cortando la rama donde estamos sentados, pero no importa, pues lo estamos haciendo con eficiencia y alta tecnología.

En este contexto, la opción por los pobres, que es una opción por personas concretas, también llega a ser una opción *contra* la lógica misma del sistema. Nuestra preferencia es justamente por aquellos que el sistema excluye, lo que implica estar radicalmente contra la racionalidad misma del sistema de mercado neoliberal. Para nosotros, la vida de todos y todas, en armonía con la naturaleza, es lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello.

La opción preferencial por los pobres se radicaliza además por múltiples razones. Primero: optamos no solo por los pobres en general, sino más específicamente por los excluidos, todos los que el sistema excluye como sobrantes y desechables. Segundo: optamos también por la defensa de la naturaleza, también excluida por la lógica del sistema. Hoy no solo escuchamos el grito de los excluidos, sino también el grito de la tierra. Tercero: definimos al pobre y al excluido no solo con categorías socioeconómicas, sino además con las de género, generación, raza y cultura, incluyendo entre los excluidos a los que son diferentes por identidad sexual o por lo que el sistema considera minusvalía. Por último, la opción por los pobres se radicaliza, además, porque hoy simplemente el número de pobres es extraordinariamente más alto que cuando nació la TL.

Prioridad de la praxis. La Teología de la Liberación como acto segundo

La definición de la TL como acto segundo, donde la praxis de liberación es el acto primero, sigue vigente. El análisis de la realidad, parte constitutiva de la praxis, se ha hecho ciertamente más complejo; por eso la TL en la actualidad dialoga con la

economía, la antropología, la psicología y las ciencias de la naturaleza en cuanto a la relación ecología-teología. Veamos ahora la transformación de la práctica actual de liberación y cómo esta transformación desafía a la TL.

Nuevos espacios para la praxis de liberación

Vivimos un deterioro del Estado, por su endeudamiento (interno y externo) y por la corrupción de la clase política dominante. El Estado es hoy pobre y corrupto. Todo esto ha llevado a un debilitamiento de la vida política. No hay interés por participar en la política, lo que provoca una cierta despolitización y desideologización. La globalización del mercado, por otro lado, ve también al Estado nacional como un obstáculo y busca, si fuese posible, hacerlo desaparecer y sustituirlo directamente por el mercado. La globalización destruye la identidad y la soberanía nacional de cada país. Tal debilitamiento del Estado y de la soberanía nacional se ha radicalizado por el fortalecimiento del poder imperial del gobierno de los Estados Unidos, lo que nos está llevando a una globalización imperial militar. Todo esto está provocando un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. La práctica de liberación no se sitúa tanto en el campo político, sino de manera preferencial en el social.

Este desplazamiento tiene muchos aspectos positivos. Incluso en el corto plazo, la despolitización y la desideologización han sido necesarias. Pero no cabe duda de que, en el mediano y en el largo plazo, se hace necesaria una reconstrucción del Estado desde la sociedad civil, desde abajo, desde la base, desde los movimientos sociales. Esto implica una reconstrucción de la política y una repolitización positiva de la toda la sociedad.

Resurgimiento de los movimientos sociales y los nuevos sujetos

Lo que mejor define el nuevo campo de la sociedad civil son los movimientos sociales. Estos no buscan, en el corto plazo, la «toma del poder», sino la construcción de nuevos poderes. Surgen «desde abajo», desde los diferentes grupos sociales de base y, sobre todo, desde los totalmente excluidos de la misma sociedad. En todos se configuran nuevos sujetos que, en forma muy plural y compleja, se distinguen entre sí por determinaciones de clase, etnia, cultura, género, generación y otros. Hay nuevos movimientos obreros, sindicalistas, cooperativos, suburbanos, campesinos y de los sin tierra; de migrantes; movimientos alternativos de economía, educación y salud. Otros se definen más

bien por lo étnico y cultural, como los movimientos indígenas y afroamericanos. Los hay definidos por la categoría de género, donde inicialmente han tenido la ofensiva los movimientos feministas, aunque ahora surgen otros de identidad masculina. Crecen los definidos por categorías de generación: de niños, de jóvenes, de ancianos. También están los diversos movimientos ecologistas. Finalmente, aquellos de los que son fuertemente discriminados por su identidad sexual o por ser trabajadores/as del sexo (prostitutas y similares). En cada movimiento social emerge un nuevo sujeto histórico con identidad diferente.

Los diversos movimientos sociales y sujetos históricos se articulan entre sí por su pertenencia básica a la misma sociedad civil y por su misión común de reconstruir la nación y el Estado desde ella, que no deja de ser por esto diversa y compleja. La reconstrucción de la nación y el Estado (de la nacionalidad y de la política), destruidos por la globalización neoliberal y por el mercado, debe trascender los intereses inmediatos de cada uno de los movimientos sociales y de cada uno de los nuevos sujetos; de lo contrario, caeríamos en una fragmentación total de la sociedad civil y de la nación en general.

Reconstrucción del ser humano como sujeto

En este contexto, surge el desafío de la reconstrucción del ser humano como sujeto. No se trata del «individuo» abstracto de la revolución burguesa (el «pienso luego existo»), sino del nuevo sujeto humano, histórico y concreto, que se afirma como tal frente al mercado, la tecnología y la globalización neoliberal, los que, como sujetos absolutos, aplastan a todo ser humano en tanto sujeto concreto. El sujeto humano concreto es portador de una nueva racionalidad, alternativa a la del sistema dominante, y es también creador de una nueva organización social. Este es el responsable de la reconstrucción de la esperanza y de las utopías; es un sujeto concreto necesitado de trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento; un sujeto con espíritu, capaz de tener fe en el Dios de la Vida y capaz de rechazar los ídolos de la muerte, que transforman a los humanos en cosas y a las cosas en sujetos; un sujeto con una cultura y una ética de la vida, que construye una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.

Los movimientos sociales, con toda su complejidad y diversidad, han sido, en forma positiva, el espacio desde donde renacen los nuevos movimientos eclesiales y teológicos. Así es cómo ha renacido una iglesia campesina, una indígena y afroamericana y otros modelos de iglesia diferenciados según género, generación u otras definiciones concretas. Tenemos

Nuestro desafío fundamental es cómo encontrar un camino por donde todo el Pueblo de Dios pueda caminar, para construir en forma eficaz y a largo plazo un nuevo modelo de Iglesia que supere el modelo tridentino.

hoy también una Teología de la Liberación indígena, afroamericana o campesina. Se ha desarrollado mucho la TL de la mujer y muchas otras teologías liberadoras específicas.

Los nuevos espacios y los nuevos sujetos de la reconstrucción de la Iglesia y de la TL no son algo puramente físico o exterior, sino implican un cambio profundo de racionalidad, espiritualidad, ética; cambio radical de esquemas y paradigmas; cambio cualitativo en la manera misma de ser Iglesia y de hacer teología.

La Teología de la Liberación como espiritualidad de la liberación

La definición constitutiva de la TL como espiritualidad de encuentro con el Dios de los pobres en la práctica de liberación sigue plenamente vigente. Esa espiritualidad más bien se ha radicalizado y diversificado, según los procesos históricos descritos anteriormente. Ha nacido una espiritualidad indígena o afroamericana, una espiritualidad propia de la mujer o de los jóvenes, una campesina y otras. La TL ha impulsado también a nivel global una espiritualidad de resistencia dentro del sistema actual («cómo vivir en el mundo sin ser del mundo»). Ha desarrollado una ética espiritual de la vida, como valor absoluto, contra los «valores» de pura productividad, eficacia y ganancia del sistema. Una espiritualidad del ser y del compartir, contra la arrogancia del puro tener, acumular y consumir. También ha desarrollado una espiritualidad de la vida, en su expresión corporal, liberada de la opresión de la ley y del pecado. En este campo, la TL asume la teología de Pablo de Tarso, para quien el espíritu está ligado a la vida del ser humano en su cuerpo y alma. Esto ha permitido liberarnos de una «espiritualidad del alma», o de una espiritualidad de la justicia que viene por el cumplimiento de la ley, que necesariamente nos lleva al pecado y la muerte.⁴

La TL ha hecho suya la expresión de San Irineo: *Gloria Dei, vivens homo; gloria autem hominis visio Dei* [La gloria de Dios, el ser humano vivo; la gloria del ser humano la visión de Dios].⁵ Todo esto ha llevado a una espiritualidad que se realiza en la corporeidad humana, incluida la sexualidad. La liberación de la Ley,

del sentimiento de culpa y de la exigencia de sacrificialidad, es obra también de la Espiritualidad de la Liberación, que afirma la vida según el espíritu, no como obra de la Ley, sino como obra del amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones.

La TL ha desarrollado una espiritualidad del sujeto humano concreto, humano en cuerpo y alma, necesitado de trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento; que se define por su condición de clase, género, raza y cultura; que se libera en su dimensión subjetiva y personal interior; que es humano en comunidad, en una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza; que afirma la vida humana como valor absoluto; que se afirma como sujeto libre frente al mercado y la ley de la ganancia.

La desarrollada por la TL está en clara contradicción con todas las «nuevas» espiritualidades que se venden a buen precio en el mercado de las «espiritualidades»: gnósticas, espiritualistas, desencarnadas, que no responden tanto a la modernidad, sino a la crisis de la modernidad; espiritualidades alienantes, necesarias para una minoría enferma y destruida por la misma racionalidad del sistema y su «ética» de la ley absoluta del mercado, de la máxima eficiencia y la ganancia.

Todo lo anterior ha potenciado a la TL como creadora de espiritualidad, en un mundo que hoy más que nunca clama por una auténtica espiritualidad.

Profetismo de la Teología de la Liberación

En la historia del pueblo de Israel, el movimiento profético estuvo siempre en proceso de transformación. Durante la monarquía se produjo un profetismo social y político: Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías. Durante el Exilio, el profetismo buscó consolar a los exiliados o a reconstruirlos con visiones de vida, tal como aparece en el Deutero-Isaías o en el profeta Ezequiel. Después del Exilio otra vez el movimiento cambió. Unos profetas buscaban restaurar el pasado, como Zacarías o Joel; otros persiguieron reconstruir la utopía para orientar la historia hacia el futuro, como el Trito-Isaías.

Posteriormente, el movimiento profético se transformó en una corriente apocalíptica de carácter marcadamente popular, liberadora y política, como atestigua el Libro de Daniel.

También hoy, la TL busca renovar el movimiento profético en la Iglesia y en la sociedad. El profetismo no puede ser el mismo de los años 70-80; no se desarrolla tanto a nivel político (denuncia de los poderes), sino más bien a nivel económico (denuncia de la racionalidad de muerte del sistema económico actual y búsqueda de un mundo alternativo). Hoy adquiere formas más bien apocalípticas: resistencia a la dominación imperial, importancia del testimonio y del martirio, reconstrucción de la conciencia, de la memoria histórica, de la esperanza, reconstrucción de la visión de un mundo diferente y alternativo y de las utopías. Todas estas tareas se manifiestan principalmente dentro del mundo de los excluidos, no tanto como una denuncia pública frente a la autoridad.

Las tareas concretas de la TL, en tanto movimiento profético, tienen como contexto la radicalización de la opción preferencial por los pobres, los nuevos espacios de la praxis de liberación en la sociedad civil y los movimientos sociales, ya mencionados. Estas tareas adquieren un contexto más universal en espacios como el Foro Social Mundial, Movilización Continental: Grito de los Excluidos/as por Trabajo, Justicia y Paz, el diálogo interreligioso global, o los movimientos continentales por los derechos humanos, contra la guerra y por una sociedad donde quepamos todos. La TL debe también recuperar su fuerza profética dentro de la Iglesia, denunciando los pecados y delitos de un modelo de Iglesia neoconservador y tridentino en crisis, que traicionó la renovación eclesial iniciada en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, y que la TL está tratando de llevar adelante.

Otras tareas de la TL son: mayor desarrollo a partir de la religión popular; mayor incidencia en todos los campos de la Iglesia institucional: la liturgia, la catequesis, la formación de los religiosos y seminaristas, la renovación de la parroquia y los santuarios; incidencia en las pastorales específicas: social, de jóvenes, familiar, con mujeres, migrantes, indígenas, presos, etc.; impulso al movimiento ecuménico; desarrollo del diálogo con otras corrientes similares de África, Asia, Oceanía y el este de Europa, lo que hoy se hace ya en la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT); diálogo interreligioso a nivel global, desde el Tercer mundo, a partir de la problemática «teológica» del hambre, la pobreza y la destrucción de la naturaleza.

En cuanto al segundo medio, la Lectura popular de la Biblia (LPB) es un movimiento que se inspira en la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

La LPB, llamada también Lectura pastoral o comunitaria, ha nacido en América Latina desde las comunidades eclesiales de base y desde diferentes movimientos sociales. Es también una fuerza que nos hace crecer en nuestro camino de liberación y nos permite, en forma eficaz, masiva y a largo plazo, reformar la Iglesia y transformar la sociedad.

Devolver la Biblia al Pueblo de Dios

El Pueblo de Dios es la realidad originaria de la Iglesia. Desde los tiempos bíblicos, el Pueblo de Dios es el espacio privilegiado de la revelación de Dios y de su tradición oral y escrita. El movimiento bíblico en América Latina consiste, justamente, en devolverle la Biblia. Nuestro objetivo es poner la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios. Este, como auténtico «propietario» de la Biblia y sujeto intérprete de ella, recupera su derecho divino de leer e interpretar las Sagradas Escrituras.

El Pueblo de Dios, en su tarea de interpretar la Biblia, no está solo. Hay dos sujetos auxiliares a su servicio: la ciencia bíblica y el magisterio. El Pueblo de Dios necesita ayuda, pero es necesario insistir en que estas ayudas no son absolutas, no están por encima de él, sino a su servicio.

Características del sujeto intérprete de la Biblia en la Iglesia

El sujeto capaz de interpretar la palabra de Dios es el creyente conducido por el espíritu, libre frente a la ley y orientado hacia la vida. Sus características concretas y específicas son la autoridad, la legitimidad, la libertad, la autonomía, la seguridad y la creatividad.

En primer lugar, hay que destacar la autoridad, legitimidad y libertad de todo bautizado para leer e interpretar con fe la palabra de Dios en la Iglesia. Se supone que lo haga en comunidad, apoyado por la ciencia bíblica y el magisterio, con libertad, espíritu y al servicio de la vida. La autoridad y legitimidad no viene solo del ejercicio de una función institucional, sino nace de la capacidad real de interpretar la palabra de Dios en las condiciones que hemos descrito.

Los hombres y mujeres de la comunidad que interpretan la Biblia, lo hacen con gran autonomía. La ruptura de la dependencia es fundamental para que nazca una interpretación de la palabra de Dios desde el corazón del Pueblo de Dios. Esta ruptura no significa rechazo de la autoridad de la Iglesia o de la ayuda que pueda venir de la ciencia bíblica. Significa únicamente la autonomía inherente a todo sujeto que interpreta la Biblia con fe, espíritu y libertad.

El pobre como sujeto privilegiado de la Palabra de Dios

Lo que hemos afirmado de todos los bautizados dentro del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar, con mayor radicalidad, del pobre, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. La fuerza espiritual de los pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia, que ha permanecido, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia y de represión por parte del Estado.

El sujeto privilegiado de la Palabra de Dios es el pobre, pero este sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género y de generación.

Lectura comunitaria de la Biblia y reforma de la Iglesia

El camino hermenéutico propuesto hasta aquí nos lleva, necesariamente, a una reforma de la Iglesia. Si entregamos la Biblia al Pueblo de Dios; si ponemos la ciencia y el magisterio al servicio de su interpretación; si preparamos ministros de la Palabra en las comunidades de base; si todos los bautizados —especialmente los pobres y los excluidos— proclaman la palabra de Dios con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad; si las comunidades de base se apropian del sentido espiritual de la Biblia, entonces la reforma de la Iglesia se hace inevitable. Toda reforma eclesial ha comenzado, históricamente, con un fuerte movimiento bíblico en el seno del Pueblo de Dios. La reforma no la hacen los jerarcas, los teólogos o los exégetas, sino un pueblo, organizado en comunidades, que descubre el sentido de la Palabra de Dios.

Construcción de un nuevo modelo de Iglesia, desde abajo y a largo plazo

Nuestro desafío fundamental —y este es el tercer medio para crecer— es cómo encontrar un camino por donde todo el Pueblo de Dios pueda caminar, para construir en forma eficaz y a largo plazo un nuevo modelo de Iglesia que supere el modelo tridentino, vigente durante más de cuatro siglos. Si el Concilio Vaticano II, con toda su riqueza teológica, no logró superarlo, ¿cómo podemos hacerlo ahora con el espíritu de Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación? ¿Cómo nosotros, desde los pobres y sin poder alguno, podemos superar un modelo de cristiandad que tiene tanta estructura y poder? Ese es el desafío. Desde ya podemos decir, para trabajar con esperanza, que el

modelo de cristiandad tiene mucha estructura y poder, pero muy poco espíritu y teología.

El modelo tridentino puede resumirse así: el Papa en Roma, el Obispo en su diócesis, el párroco en su parroquia. El laico no existe. La Iglesia tridentina es romana, clerical, fundada sobre un catolicismo popular del culto a las reliquias, las imágenes y los santos. Se fortaleció con el catecismo y la insistencia en la primera comunión. El gobierno pontificio central se reforzó después del Concilio con la creación de la Inquisición o Santo Oficio y la congregación del Índice (control de libros prohibidos). Se creó el cargo de «secretario de Estado», con un gran poder curial que sobrevive a los papas. También se crearon los nuncios y las visitas de los obispos a Roma, llamadas *ad limina*. El Concilio se propuso la reforma disciplinar del clero, que llegó a ser el pilar de la pastoral de la Iglesia. Las definiciones dogmáticas de Trento están totalmente formuladas contra la reforma protestante: «Si alguien se atreve a decir que... sea anatema». Lo positivo: Trento representa el paso del cristianismo medieval al moderno. Este proceso de apertura a la modernidad se cortó de raíz con el *Syllabus* («Sílabo de los errores modernos»), publicado en 1864, bajo Pío IX. Después del de Trento no hubo, durante tres siglos, concilio alguno, lo cual demuestra su solidez. En 1869-1870, se celebró el Concilio Vaticano Primero, que consolidó aún más el esquema tridentino. Sus temas eclesiológicos son típicos del catolicismo romano: el cristianismo solo puede practicarse en la Iglesia; la Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural; fuera de la Iglesia no hay salvación; la Iglesia es indefectible e infalible; primado del romano pontífice; soberanía temporal de la sede apostólica. El punto culminante del Concilio fue la proclamación de la infalibilidad del Papa.

Crisis actual del modelo de Iglesia tridentino y neoconservador

Es un hecho vergonzoso y doloroso, aunque también significativo, el escándalo sexual de miles de sacerdotes y obispos. En todos estos casos, lo que está en crisis no es solo el sacerdote como persona, sino el ministerio sacerdotal en cuanto tal, estructurado según un modelo de Iglesia autoritario y patriarcal. En forma muy trágica, pero acertada, decía en Chile el padre de una niña abusada por un sacerdote: «Al sacerdote yo lo perdono, aunque no sé si Dios lo va a perdonar. A quien yo no perdono es a la Iglesia». Los escándalos de abuso sexual son un signo visible y doloroso de la crisis del modelo de Iglesia hoy imperante. Lo que está en crisis es ese modelo neoconservador, nacido después

y en contra del Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación. Lo que está en crisis es una forma de *ejercicio del poder* en la Iglesia, practicado a menudo con soberbia y con mucho clericalismo y autoritarismo. Lo que está en crisis es la misma jerarquía, y la curia romana como poder absoluto detrás de la jerarquía, que no quiere ver y cambiar la situación. También está en crisis el sacerdote como ser humano, en la medida en que se hace cómplice —muchas veces conscientemente—, de esta situación. Lo que está en crisis no es el celibato, sino la identificación absoluta del celibato con el sacerdocio, en el actual modelo de Iglesia. El celibato, como carisma *opcional* para laicos, sacerdotes y quien lo quiera, ha sido siempre algo de mucho valor en la Iglesia. Entra en crisis cuando es utilizado para resolver problemas ajenos a él.

No es totalmente correcto defenderse de los actuales escándalos sexuales argumentando que, por un caso de sacerdote que cae en el delito, hay muchísimos otros que no. Basta un solo caso para que el ministerio sacerdotal, en su actual forma de ejercicio, quede profundamente herido. También es cierto que basta un solo caso para que todo el Pueblo de Dios quede herido y todos se sientan potencialmente amenazados. La Iglesia, identificada con las víctimas y con el dolor del Pueblo de Dios, no puede minusvalorar —y menos aún justificar— el delito, aunque sea un único caso, sobre todo cuando compromete una determinada manera de ser Iglesia y de ejercer el ministerio sacerdotal.

Es importante analizar por qué el abuso sexual de menores, por parte de un sacerdote o un obispo, es tan doloroso y a la vez revelador de la crisis del ministerio sacerdotal en su forma actual. La respuesta es que en este delito se hace especialmente visible el uso del poder religioso. El sacerdote puede abusar sexualmente de otros justamente porque tiene ese poder. Ha sido formado en una concepción del sacerdocio que es de poder, y poder sagrado para dominar. El abuso sexual de menores es un delito *extremo*, un caso límite de muchos otros delitos más corrientes, que tienen la misma estructura y el mismo espíritu de todos los actos de dominio sobre el Pueblo de Dios, igualmente abusivos, autoritarios, sexistas y soberbios. Esta concepción nociva tiene a su vez, como marco, una estructura de cristiandad tridentina y conservadora, igualmente nociva. Hay muchos pecados personales de sacerdotes que no tienen esta connotación social de abuso de poder, y que la Iglesia perdona en el sacramento de la penitencia. Pero los pecados de abuso de poder, como el abuso sexual de menores, son ciertamente pecados, pero sobre todo son delitos, que deben ser juzgados y condenados por tribunales civiles.

La crisis del modelo tridentino y neoconservador de Iglesia no debe afectar y deslegitimar la reforma

auténtica de la Iglesia que hoy queremos impulsar, inspirados en el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación. Existe el peligro de que la denuncia y el castigo de los delitos de abuso sexual y otros, deslegitimen el proceso auténtico de reforma de la Iglesia. En la actualidad, su misión profética y liberadora, inspirada en Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación, es urgente e importante, especialmente entre los pobres y en el Tercer mundo. Esta misión profética de la Iglesia y de la Teología podría ser deslegitimada y demolida por estos casos de abusos de poder de la cristiandad neoconservadora. Incluso es posible pensar que el sistema de globalización neoliberal imperial está utilizando estos casos, justamente para deslegitimar a la Iglesia en su misión profética. En la actualidad, el sistema dominante tiene mucho miedo a todo tipo de resistencia y denuncia de la sociedad civil: las universidades, la prensa, los movimientos sociales. La Iglesia conservadora, que solo castiga, y rehusa analizar el fondo del problema y encubre su propia crisis, podría también hacerse cómplice de esta destrucción de la auténtica misión profética de la Iglesia.

Todo esto nos llama al discernimiento y la vigilancia, pero también nos urge a un análisis valiente de los abusos sexuales y económicos de la Iglesia como manifestaciones visibles de una crisis mucho más profunda de una Iglesia de cristiandad que rechaza la reforma iniciada por el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y por la misma Teología de la Liberación. También nos llama a profundizar y radicalizar la reforma de la Iglesia y a construir un nuevo modelo coherente con el Evangelio de Jesús y las primeras iglesias apostólicas.

Un nuevo modelo de Iglesia

El nuevo modelo de Iglesia que queremos reconstruir es la Iglesia Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, donde todos los bautizados, hombres y mujeres, tengan pleno derecho a la participación, donde se busque superar la distinción, tardía en la historia de la Iglesia, entre laico y clérigo, entre jerarquía y pueblo. En el nuevo modelo, no se niega la autoridad apostólica de los obispos, pero sí se busca una nueva manera de ejercerla, no en la cúspide de una estructura de poder, sino en el corazón de una estructura de comunión y participación. El nuevo modelo de Iglesia exige la colegialidad de todos los obispos, la superación del centralismo del poder romano, la desoccidentalización de la Iglesia, la construcción de una no eurocéntrica, sino del Tercer mundo, donde el centro sea el eje América Latina-Africa-Asia-Oceanía. También se propone descentralizar

la parroquia y crear miles de comunidades eclesiales de base, y ser ecuménico y abierto al diálogo interreligioso.

Un nuevo modelo de Iglesia, en forma especial, debe fortalecer los ministerios ya existentes y crear otros nuevos, con participación plena y preferencial de quienes han sido secularmente excluidos: mujeres, jóvenes, indígenas, afroamericanos y campesinos. Los ministerios ya existentes son: catequistas, delegados de la palabra, biblistas populares, predicadores populares, animadores de comunidades de base, teólogos y teólogas, ministros de la eucaristía, misioneros y misioneras, líderes cristianos de movimientos sociales. Cuando tengamos unos dos mil o tres mil nuevos ministerios laicales y populares por cada sacerdote, comenzará a surgir un nuevo modelo de Iglesia, desde abajo y a mediano plazo. Urge también redefinir el servicio de los actuales presbíteros, más allá del modelo tridentino de la parroquia. Los presbíteros deben asumir tareas misioneras itinerantes, de animación profética a nivel diocesano y nacional, de formación y reflexión teológica. Urge la separación del carisma del celibato del ministerio sacerdotal. El celibato debe ser opcional. El obispo también debe modificar el modelo tridentino. Esto ya ha sido una realidad con «Los obispos de Medellín. Santos Padres de América Latina»: Manuel Larraín, Helder Cámara, Oscar Romero, Enrique Angelelli, Juan Gerardi, Leonidas Proaño, Samuel Ruiz, Paulo Evaristo Arns, Sergio Mendes Arceo, Antonio Fragoso, Enrique Alvear, y varias decenas más que encarnan el modelo de Iglesia que queremos construir. Este debe recoger el espíritu de los miles de mártires de nuestra Iglesia latinoamericana y los miles de santos y santas ya canonizados por el Pueblo de Dios.

Un punto importante en la creación de un nuevo modelo de Iglesia ha sido la renovación, incluso refundación, de la vida religiosa consagrada. Muy importante en el pasado fue el éxodo de los religiosos de las instituciones tradicionales dedicadas a la educación y a la salud y su posterior inserción en el mundo de los pobres; también misión de los religiosos, más allá de las fronteras de la cristiandad, en territorios y ambientes donde antes nadie había llegado. Importante fue, asimismo, la renovación de la espiritualidad y del testimonio, que llevó a muchos y muchas hasta el martirio, e igualmente a la radicalización de la opción por los pobres y la pobreza.

Ideas finales

Desde 1989 hasta hoy, hemos vivido en la Iglesia un tiempo marcado por la contrarreforma eclesial. Sin embargo, hemos tratado de seguir por nuestro propio camino de liberación, inspirados en el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y la TL.

Muchos laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas —e incluso muchos obispos—, ya manifiestan cansancio y deseo de caminar por caminos distintos, animados otra vez por la reforma iniciada en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, y guiados otra vez por una Teología de Liberación repensada nuevamente para el tiempo actual, tal como la hemos expuesto. El mundo, especialmente el de los pobres —70% de la humanidad— está pidiendo a gritos el testimonio profético de la Iglesia. No podemos quedar enredados en los conflictos de abuso de poder generados por la crisis de un modelo de Iglesia patriarcal, autoritario y conservador. La gente distingue claramente entre modelos diferentes de Iglesia. Es hora de mostrar la diferencia y de recuperar nuestra capacidad profética liberadora. El sistema de globalización neoliberal imperial teme nuestro profetismo, pero ese profetismo de la Iglesia es la esperanza de los pobres y excluidos, quizás la última esperanza.

Notas

1. Véase G. Alberigo, ed., *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca, 1993.
2. Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.
3. *Documento de Santa Fe*, Serie Documentos, Centro de Estudios sobre América (CEA), La Habana, 1981.
4. San Pablo, «Epístola a los romanos», 8, o «Epístola a los Gálatas», 5, *La Santa Biblia*.
5. Adv. Haer, IV, 20, 7.

Cultura y reavivamiento religioso en Cuba

Jorge Ramírez Calzadilla

Investigador. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

Por su amplitud, diversidad y propio contenido, el análisis de la cultura en general y de sus manifestaciones específicas se torna siempre complejo. En su tratamiento se presentan diversos problemas tanto conceptuales —por definiciones frecuentemente muy variadas o imprecisas—, como prácticos, derivados de determinadas interrelaciones con diferentes factores y de los procesos de cambio. La religión, a su vez, es tema de interés priorizado en la literatura y debates contemporáneos, desde los más disímiles enfoques y tendencias. El evidente incremento religioso que se verifica a escala mundial, como consecuencia de la llamada crisis de la modernidad, según el criterio de la generalidad de los estudiosos incide en ese tratamiento preferencial.

La relación cultura-religión debe ocupar entonces un lugar central en la actividad intelectual. De ella no escapa la sociedad cubana, impulsada además por una reanimación religiosa desde la última década del pasado siglo acompañando un proceso de crisis económica, con repercusiones en otros campos, al que se ha dado en llamar Período especial.

El abordaje de la cultura es reiterado en textos de diferentes instituciones religiosas. Es un tema priorizado,

por ejemplo, en el actual discurso papal. Durante su visita a Cuba, entre el 21 y el 25 de enero de 1998, Juan Pablo II hizo insistentes referencias a la cultura y, con especificaciones respecto a la sociedad cubana, a su nexos con la religión, no tan complejo en sí mismo, sino más bien enfocado con frecuencia unilateralmente o a veces ausente de los debates.¹ Últimamente han aparecido, en publicaciones culturales, trabajos sobre la temática religiosa, no siempre desde una perspectiva analítica, sino descriptiva; a la vez, en publicaciones religiosas son frecuentes los espacios culturales.

El propósito de este artículo consiste, más que en describir un fenómeno conocido y sobradamente vivenciado por los cubanos, en concitar reflexiones a partir de un análisis desprejuiciado sobre las posibles derivaciones, beneficios, costos, riesgos, del incremento de la vida religiosa en condiciones de serias dificultades, además de su capacidad de influencia en la sociedad cubana, incluyendo a las propias organizaciones religiosas involucradas. Con ese objetivo examino la relación religión-cultura, con el presupuesto de que tal nexos existe, constatable en la experiencia práctica, al tener la religión una significación cultural en el sentido

más amplio del concepto; por más que ello haya sido negado desde una óptica racionalista extrema —felizmente en retirada— y, por el contrario, sobrevalorado en persistentes criterios eclesiales triunfalistas.

Identidad, raíces y religión

La cultura revela las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. Es, ante todo, transformación de lo exterior y de sí mismo, pero también conservación de lo que se hereda, pues la cultura es acumulativa, trasciende su época y su espacio inmediato original. En esas relaciones, el hombre modifica la naturaleza, objeto cultural material por excelencia, la que, por efectos de la acción humana, se ha culturalizado en un proceso continuo. El hombre es un ser material y cultural. La cultura solo es posible en un ser social que habita un determinado espacio natural. De una inicial dependencia, casi total, ha logrado dominar partes de la naturaleza, pero ese dominio no es absoluto y, además, ha producido el absurdo de una gradual destrucción de su entorno, contaminación y efectos que se han vuelto contra la propia humanidad. El hombre se ha distinguido de la naturaleza, pero ha llegado a una separación tal que le hace suponerse por encima de ella y, por otra parte, pensar en algo no natural superior a él mismo. No obstante, ante la incapacidad de someter a la naturaleza y penetrarla en todos sus «misterios», resurgen concepciones que la divinizan en ciertas formas panteístas, confesas o no.

La religión es integrante de la cultura; es cultura ella misma. Max Weber la considera una categoría cultural; Marx la relaciona con condicionantes sociales; Houtart nos habla de representaciones simbólicas y explica que se refieren al hombre, a la naturaleza y a las relaciones de los hombres entre sí y de estos con la naturaleza, y que son variables, al modificarse el objeto de representación y esas relaciones.⁴ Entre autores que parten de concepciones religiosas, se manifiestan tendencias opuestas entre sí. En corrientes más bien fundamentalistas situar la religión en la cultura es entendido como reduccionismo. Para otros, la religión es manifestación peculiar de la cultura, con lo sobrenatural como referente.⁵

Juan Pablo II ha definido la cultura como «aquella forma peculiar con la que los hombres expresan y desarrollan sus relaciones con la creación, entre ellos mismos y con Dios, formando el conjunto de valores que caracterizan a un pueblo y los rasgos que lo definen».⁶ Para el actual Obispo de Roma, la cultura, por definición, es religiosa; siempre y solo la religión

es productora de los valores y rasgos culturales definitorios.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales no es un problema esencial la existencia objetiva de lo sobrenatural y no le corresponden valoraciones sobre la superioridad de una religión sobre otra, ni acerca de la veracidad de una propuesta propiamente religiosa. Ello forma parte del campo propiamente teológico. Lo que al conocimiento científico interesa particularmente es que existen ideas y teorías religiosas, y creyentes que las incorporan con mayor o menor grado de convicción; además de que funcionan agrupaciones religiosas, con intereses específicos, a las que pertenecen personas y de que se realizan prácticas religiosas. Todo ello interviene en la vida de una sociedad, sus grupos e individuos.

Para el analista social, la religión existe, integra la cultura y puede modificar las relaciones entre los hombres e instituciones humanas. Pero la experiencia indica que no todo en la cultura es religión, y mucho menos a partir de una sola forma religiosa. Hay modalidades culturales por influjos de diferentes religiones y una cultura laica. Existen valores religiosos, heterogéneos y hasta contradictorios, que regulan conductas y relaciones, y con iguales funciones también existen valores laicos. Esto parece una verdad obvia, pero lamentablemente a veces se desconoce, tanto desde un ángulo religioso como de uno no religioso. Han sido muy costosas para la humanidad la intolerancia y la incapacidad de comprender que valores laicos y religiosos, más que en competencia, pueden actuar en concertación. De ahí la importancia de la función pedagógica de los científicos sociales, que pueden contribuir a un mejor conocimiento mutuo y, con ello, a la eliminación de prejuicios e incomprensiones.

Derivada de la cultura en general, está la identidad cultural, tema que ha suscitado controversias por diferentes interpretaciones. Incluso se ha cuestionado su existencia objetiva; pero un examen de la cultura prevaleciente en una sociedad —no necesariamente la políticamente dominante— permite encontrar rasgos que la identifican, al tiempo que la distinguen. Desde luego, es un concepto que posee la relatividad de toda construcción ideal. Hay en esa tal identidad diversos niveles, de modo que puede hablarse de la identidad de un pueblo, o de un conjunto de pueblos, pero también de grupos, sectores o clases sociales dentro de un pueblo. Por ejemplo, las características que identifican al cubano —al común de ellos—, con independencia relativa de épocas y lugar de residencia, lo distinguen de los nacionales de otros pueblos, aun cuando no todos los cubanos son iguales.⁷

Estas diferencias no excluyen la identidad. Lo idéntico comporta la diferencia. Tampoco nada es

absolutamente idéntico, ni siquiera consigo mismo. Cabe recordar aquí lo que dijo un filósofo griego respecto a que nadie se baña dos veces en el mismo río. Ni el agua que pasó es la misma que corre después, ni el que se baña es el mismo en ambas ocasiones. Pero la diferencia no es absoluta; entre dos seres bien diferentes entre sí hay siempre identidad, al menos, en el ser material. En todo se da la unidad dialéctica de identidad y diferencia. Considerando la relatividad, es posible encontrar entre distintas unidades semejanzas por encima de diferencias y en iguales términos, la distinción con otros que no disponen de las mismas cualidades. En palabras del intelectual católico Cintio Vitier: «se une lo diverso [...] la unidad no puede existir sin la diversidad que la hace posible».⁸

La identidad cultural se conforma por un conjunto diverso de rasgos. Entre ellos, efectivamente, está la religión. Eso ha hecho posible distinguir la cultura cristiana de la islámica, la judía o la budista. Sin embargo, lo que diferencia al mundo cristiano del de otras religiones, no es solo el cristianismo, y a la inversa también. Seguramente hay más semejanzas entre dos latinoamericanos, aunque uno sea católico o protestante y el otro budista, que entre ellos y otros asiáticos que sean a su vez cristianos o budistas.

De cualquier modo, la religión ocupa un lugar en la identidad cultural. El racionalismo cuestionó el valor de lo religioso; el marxismo, heredero del racionalismo, también lo sometió a severas críticas; pero los fundadores de esta teoría no llegaron al extremo erróneo de negar la influencia religiosa en la cultura, como lo hizo después el llamado ateísmo científico que negó a la religión valores y capacidad de intervenir en la construcción de la nacionalidad. Se explica entonces la oposición de creyentes y de Iglesias a ese ateísmo; pero no se justifica la reacción de rechazar en bloque la teoría marxista y su validez metodológica, ni exagerar el papel de la religión al defender la idea de que esta religión —o más bien una determinada religión—, es el fundamento prácticamente exclusivo de la identidad cultural de un pueblo, una zona o una época. Tampoco es acertado absolutizar la crítica al racionalismo y la modernidad, pese a sus desaciertos, sin admitir lo que hay de positivo en ellos.⁹

Asociado a la identidad se sitúa el problema de las raíces culturales. Con frecuencia se reconocen como raíces de la cultura de un pueblo los aportes más antiguos y solo los más influyentes. Sin embargo, si se acepta la imagen, las raíces serían lo que soporta y alimenta. Significa que hay primeras raíces y otras que surgen después, unas más sólidas que otras, pero todas raíces. Cualquier cultura se va conformando gradualmente y no nace de golpe, al tiempo que va

incorporando elementos de otras culturas y la original se modifica. Por supuesto, es posible y conveniente no confundir lo que no es raigal con lo que sí lo es; pero tampoco desconocer raíces. Con tal cuidado, solo es posible definir cualquier cultura en sus orígenes y en su evolución. Tampoco es real reducir las raíces culturales a lo religioso ni a una forma religiosa única. Las raíces se construyen en un rico tejido de múltiples factores en diversidad de intensidades y, obviamente, en ellas se incluyen los aportes religiosos.

La religión, un fenómeno cultural

Definir el segundo término de la relación —la religión—, como cualquier forma de conciencia y fenómeno social, atraviesa por la conocida controversia sobre la incapacidad de reducir la realidad a los límites que imponen los conceptos. En específico, el examen de la religión enfrenta la crítica a tantas formas de su definición y a extremas diferenciaciones que la han antagonizado o, por el contrario, identificado con otras formas de conciencia. Sin embargo, la experiencia indica que hay razones para encontrar elementos que hacen de la religión, por encima de semejanzas, una forma de conciencia distinguible de otras, aunque relacionada con ellas, y un fenómeno social con movimientos de interrelación peculiares. El problema radica en encontrar lo que la distingue y le confiere unidad, y las formas de interrelación

En mi criterio, y en el de otros autores, se alcanza una mejor comprensión de la religión, como de cualquier fenómeno social, cuando se define justamente a partir de las interrelaciones de su esencia, estructura y funciones. Las definiciones exclusivamente esencialistas, estructuralistas o funcionalistas pueden ser válidas en sí mismas, pero insuficientes por sí solas.

Para algunos autores, el rasgo esencial de la religión, lo que la distingue de otros fenómenos, a la vez que la unifica en sus diferentes variedades, consiste en la trascendencia. Otros entienden que la esencia religiosa radica en la fantasía. Indudablemente, lo trascendente es básico para la religión, pero no exclusivo. La cultura de un pueblo lo trasciende. La fantasía es una capacidad universal de la conciencia. Ciertamente encontramos fantasía en la religión, pero también en el arte, la filosofía, la política; es decir, en toda actividad humana ideal. No es exclusiva de una específica forma de conciencia.

El rasgo que realmente identifica a la religión, le es propio solo a ella y la distingue, es la aceptación de lo sobrenatural con una existencia objetiva, es decir, fuera de la conciencia. Toda idea o acción que, de algún modo, admita lo sobrenatural pertenece al campo religioso, como toda persona que crea en la existencia

objetiva de lo sobrenatural es creyente religioso. Obviamente, si asumimos como creencia la aceptación de algo, no necesariamente sobrenatural, aunque no se tenga una constatación directa, entonces todo humano es creyente. La increencia absoluta es imposible. El mayor de los agnósticos cree, al menos, en su propio agnosticismo; pero no toda creencia es religiosa.

Podemos entender lo sobrenatural como aquello que no está en el campo de la producción humana ni natural, que escapa a las leyes naturales y es independiente y hasta anterior a ellas. En distintas etapas de la evolución de la sociedad, lo sobrenatural ha adquirido las más variadas formas. En sociedades más apegadas a la naturaleza y dependientes de ella, como en comunidades agrícolas, se le concedió ese carácter a elementos naturales como animales, plantas, accidentes geográficos, astros; a la cosecha y a la propia tierra. Al complejizarse las relaciones sociales fueron sobrenaturalizados fenómenos sociales y, en momentos de desarrollo del pensamiento abstracto, se atribuyó sobrenaturalidad a valores éticos.

Formas más antiguas de lo sobrenatural perviven en estadios posteriores. En Cuba, como en otras sociedades, actualmente lo sobrenatural se presenta en muy diversas modalidades: objetos, fuerzas, fenómenos, procesos, entes, abstracciones, correspondientes a sistemas religiosos de distintas culturas que se han incorporado al conjunto religioso conformado. No siempre la idea de un dios está reconocida, e incluso a veces ni siquiera lo sobrenatural se personifica. Por ello no tiene sentido calificar de religión únicamente en las formas que identifican a Dios o a otras deidades.

Como todo fenómeno social, la religión se estructura sobre un conjunto de elementos. Al respecto hay las más disímiles maneras de concebir estructuraciones, según cada estudioso. Los elementos fundamentales de la religión, en mi opinión, son tres: *la conciencia religiosa*, *las actividades religiosas* y *la dimensión organizativa*. En una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica.

La conciencia religiosa es el conjunto de ideas, representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo que tienen un referente sobrenatural. Incluye aspectos cognitivos, valorativos y emotivos. Estos últimos son importantes para comprender las peculiaridades del fenómeno, en el cual las emociones ocupan un lugar significativo. No todo en la religión es racional. La conciencia religiosa adquiere variados grados de elaboración, desde conjuntos de representaciones y sistemas complejos hasta ideas aisladas poco estructuradas.

Las formas de conciencia se interrelacionan y así se intercambian ideas, de manera que la religión adquiere

nociones filosóficas, políticas, éticas, jurídicas, etc. Entonces se comprende que en algunas religiones se conformen sistemas doctrinales de contenido político-filosófico-religioso, como es, por ejemplo, la Doctrina social de la Iglesia. Por su parte, la religión influye sobre las restantes formas de conciencia. Es así que en teorías políticas, como la experiencia indica, se asumen concepciones religiosas. Pero es importante subrayar que las ideas religiosas no son políticas en sí mismas, pese a que se opina lo contrario en algunos textos. Ello, no quiere decir que la religión y sus organizaciones no se asocien a la política en determinadas coyunturas, y en esos casos, con sentidos diferentes, tanto con un carácter conservador como, por el contrario, de manera favorable al progreso social.

El segundo elemento, la práctica religiosa, consiste en el conjunto de acciones que se realizan sobre la base de la aceptación de lo sobrenatural. Pueden ser individuales o colectivas, dentro o fuera del culto. También recorren una amplia gama, desde las más complejas y formales hasta las que dejan mayor espacio a la espontaneidad. La menor formalidad se da frecuentemente en actos espontáneos de creyentes que no se adscriben a una expresión religiosa determinada. El gesto y el trance abundan en los cultos cubanos. El culto contribuye a fortalecer la producción de sentido religioso y las creencias religiosas, sean al nivel de convicciones o de ideas no del todo interiorizadas.

El tercer elemento de la estructura religiosa es el organizativo. Al igual que el anterior, es una exteriorización de la conciencia religiosa. Pero esta no se exterioriza de cualquier manera, sino organizadamente. Aquí, por tanto, se incluyen normas, códigos, regulaciones, prohibiciones, tabúes. En unos casos, regulan la conducta del creyente dentro del grupo religioso; en otros, las relaciones y conductas en la vida personal, familiar y social, desde normas morales hasta opciones políticas.

El componente organizativo más importante es el grupal, aun cuando no esté siempre presente. En la sociedad cubana existen modelos eclesiales, algunos estructurados a escala internacional, otros con alcance nacional o territorial, además de grupos dentro de una misma expresión religiosa independientes entre sí —como en la Santería, sin una estructura centralizadora, donde hay, cuando más, criterios asociativos sobre la base de lo que se considera una familia religiosa con un ancestro común.

Un hecho significativo en la religiosidad del cubano es que el número mayor de creyentes no se organiza en grupos. No se corresponde con la realidad, entonces, ubicar en el campo religioso solo a las instituciones eclesiales u otras organizaciones.

La experiencia indica que todo fenómeno social cumple determinadas funciones de satisfacción de ciertas

necesidades, y existe en tanto cumpla esas funciones. Cuando las necesidades originales desaparecen o se encuentren alternativas más poderosas para satisfacerlas, el fenómeno desaparece si no logra una suficiente adaptación. Esta norma, muchas veces repetida en la historia de la humanidad, lógicamente alcanza también a la religión, y sobre su perdurabilidad en el tiempo, a partir de sus funciones, se han hecho pronunciamientos contradictorios. El racionalismo, por ejemplo, pronosticó la desaparición de la religión como consecuencia del desarrollo que se suponía alcanzaría la sociedad en la modernidad.

Con independencia de esta compleja temática que por ahora no es de interés primario, lo cierto es que la religión no solo continuó existiendo, sino también da muestras de recuperación en la actual crisis de la modernidad. No obstante, el proceso de secularización iniciado por el capitalismo redujo el nivel de su significación sociopolítica y, en Occidente al menos, desalojó en lo fundamental a la iglesia del poder político directo.¹⁰

Las necesidades humanas son muy variables, al cambiar las condiciones sociales en las que estas surgen y existir diferencias entre grupos frente a esas condiciones. Por ello no siempre se producen las mismas funciones. Aunque algunas son de cierta estabilidad, en otras hay momentos en que son innecesarias.¹¹

Desde otro ángulo, la religión puede cumplir una función en determinadas circunstancias, y una contraria en otros momentos. Es cierto que la religión llega a ser enajenante y cumple una función aquietadora, de opio, pero también puede constituir un estímulo y desempeñar un papel de protesta. Históricamente ha sido lo mismo legitimadora de un sistema o régimen que opositora, en una proyección de denuncia —«profética» en la terminología religiosa.

La frase de Marx «la religión es el opio del pueblo» se hizo controvertida por la manipulación ateísta posterior. Fue extraída del contexto para argumentar la idea de que la religión siempre cumple un papel negativo alienante, de oposición al progreso. Realmente se asumió una orientación metafísica negando la concepción dialéctica con la que Marx fue consecuente. En el mismo párrafo donde la califica de opio, Marx habla de la protesta religiosa.¹² Si bien le dio importancia a su capacidad de enajenación, tanto él como Engels valoraron de revolucionario al cristianismo en su fase inicial; a la Reforma protestante, en tanto versión religiosa de una nueva época; y a la utopía político-religiosa de Tomás Münzer durante las guerras campesinas en Alemania.

En la historia, hasta la actualidad, hay muchos ejemplos del desempeño por la religión de una función

socialmente descomprometida, evasiva, pero también otros muchos de promoción de cambios y de compromiso a favor de transformaciones sociales. No es posible, por ejemplo, valorar de enajenados a tantos y tantos hombres y mujeres que han participado en las distintas luchas sociales desarrolladas a lo largo de la historia cubana, caribeña y latinoamericana sin renunciar a sus convicciones religiosas o incluso impulsados por ellas.

Cuba: la relación cultura-religión

Reiteradamente se ha argumentado el carácter de síntesis de la cultura cubana, cuya diversidad radica en la disimilitud de orígenes. Se la considera tan mestiza como lo es el cubano biológicamente. Fernando Ortiz la comparó con el ajíaco criollo y la explicó por la transculturación en tanto proceso.¹³ Como las demás, la cultura cubana se enriquece, se modifica, tiene raíces —no una sola— que se han ido formando en diversas épocas, con la particularidad de contenidos y formas distantes.

Varios modelos socioculturales han intervenido sucesivamente en la conformación de la cultura cubana, y cada uno ha enriquecido el campo religioso. Primero fue el aborígen, cuya cultura no desapareció totalmente con las comunidades étnicas y de algún modo ha trascendido, aunque lo religioso apenas se advierte en la religiosidad popular.¹⁴

El modelo español destruyó el anterior, y sobre la base de una economía de capitalismo incipiente e incompleto, con fuertes rezagos feudales y monárquicos, impuso el catolicismo y trató de evitar, aunque no lo logró, la persistencia de las religiones del modelo africano, de economía básicamente agrícola, introducido por la esclavitud. De ahí derivaron las actuales formas popularmente conocidas como Santería, Palo monte, Abakuá, y otras menos extendidas.

El modelo norteamericano, influyente desde finales del pasado siglo, incorporó el protestantismo y reprodujo la diversidad de denominaciones característica de la sociedad estadounidense, y también el espiritismo, nacido en las condiciones del pragmatismo de aquella sociedad, y difundido en varias vertientes, algunas cubanizadas, como lo son también las expresiones de origen africano.

Por la acción de otras influencias se han sumado al cuadro religioso cubano formas religiosas portadas por inmigrantes judíos, haitianos y chinos, además de expresiones filosófico-religiosas orientalistas al estilo del bahaísmo, el teosofismo y, más recientemente, en círculos reducidos, otras asociadas a prácticas yogas, hinduistas, budistas y grupos islámicos.

Respecto a la incidencia religiosa en la cultura, y la impronta de las diferentes formas religiosas en la identidad cultural cubana, lo usual es que, desde una óptica confesional, cada cual argumente a favor de la suya. Con poca objetividad, tal vez por falta de información o por triunfalismos injustificados, se tiende a calificar al cubano de eminentemente religioso, del tipo al que pertenece el declarante. No abundan análisis excepcionales como el que hizo monseñor Carlos Manuel de Céspedes, quien reconoció el no predominio formal del catolicismo en Cuba, cuyas membresías regulares han sido y son reducidas.¹⁵ En otros documentos eclesiales, por el contrario, se asegura una prevalencia católica en la religiosidad y un basamento de igual signo en la cultura cubana.¹⁶

Por su parte, entre santeros, e incluso entre algunos estudiosos de expresiones de origen africano, existe la opinión de que los cubanos son practicantes de la Regla de Ocha o Santería. Aunque los miembros de iglesias protestantes han sido también minorías, hay, no obstante, algún que otro pastor que magnifica los reales resultados de la obra evangélica en Cuba, presentándola en mayor extensión que lo alcanzado, y espiritistas que opinan que la creencia en los espíritus y la comunicación con ellos caracteriza la religiosidad del cubano.

La imagen que se tiene en el extranjero de la religión en Cuba es, para algunos, la de un pueblo católico, seguramente recurriendo a la colonización española y a lo que se manifiesta en América Latina, o al menos lo que se acepta como norma. Para otros, la Santería es la más extendida, en lo cual debe haber influido la proyección turística y la valoración unilateral de las raíces africanas, olvidando las otras. Con una óptica política, se expone que por la presión ateísta el pueblo inhibió su religiosidad y las autoridades daban por cierto que el cubano era ateo, lo que no se ajusta exactamente a la realidad. Ni el proceso de secularización de los años 60 y posteriores, ni el actual reavivamiento religioso tienen una necesaria y única lectura política. Pero este asunto merece un tratamiento más extenso.¹⁷

Cabe suponer que por influencia de sus consejeros locales, en Cuba Juan Pablo II insistió en la idea de que la cultura cubana es básicamente católica, que el catolicismo es el indicador fundamental de la identidad cultural cubana y el elemento caracterizador de las raíces de la cubanía. En la Plaza de la Revolución dijo: «Cuba tiene un alma cristiana y eso la ha llevado a tener una vocación universal». En el encuentro con el mundo de la cultura, afirmó que «el amor a Cristo [...] está en la raíz más honda de la cultura cubana»; que el pueblo cubano «en su historia ha visto la fe católica como fuente de los ricos valores de la cubanía».

El aporte cultural africano, componente básico de la cubanía, de contenido no cristiano, quedaba así

desconocido. De hecho, se pretende invalidar también otras influencias religiosas, como en el mensaje papal a la Conferencia Episcopal cuando se mencionan «ciertas manifestaciones culturales de religiosidad» que «no pueden ser consideradas como una religión [...] sino un conjunto de tradiciones y creencias», en franca alusión a expresiones religiosas cubanas de origen africano, bajo una óptica peyorativa, aunque también a la religiosidad popular, lo que significa un retroceso en la valoración de estas manifestaciones, muy extendidas en Cuba y en América Latina, con respecto a lo reconocido por Pablo VI en su *Evangelium Nuntiandi*, donde las calificara de fe auténtica. No hay tampoco referencias a influencias culturales y religiosas judía, espiritista, china, ni caribeña.

Acertadamente, el Papa destacó la influencia del padre Félix Varela en la cultura cubana, en especial en Martí, y la impronta espiritual dejada por ambos en el pueblo cubano, así como que el Seminario San Carlos ha intervenido «en el desarrollo de la cultura nacional». Si bien Varela no era propiamente un librepensador ni un anticlerical, como fueron sus seguidores con más claridad, sentó las bases de lo que ha sido característico en lo más sólido del pensamiento cubano de fines del siglo XIX y en el XX.¹⁸ A pesar de su ejemplaridad cívica y religiosa que —como recordara el Papa, llevó a Martí a llamarlo «el santo cubano»—, el proceso de canonización de Varela ha resultado prolongado, y parece atravesar por dificultades. Quizás, más que la falta del milagro, algún obstáculo se encuentre en lo que hizo y lo mucho que escribió.

La cultura cubana, efectivamente, se ubica en los marcos de la cultura occidental cristiana; no es musulmana ni budista. No obstante, hay que considerar varios factores condicionantes.

En primer lugar, la cultura occidental, que logró imponerse en el mundo moderno por impulsos del capitalismo, el colonialismo, el imperialismo y sus transnacionales (ahora en franco proceso globalizador) no es homogénea. El cristianismo tiene vertientes diferentes, como también son distintas las culturas nacionales; y, por su parte, el mosaico cultural español ha tenido y tiene marcadas peculiaridades.

En segundo, la cultura católica en Cuba estuvo mediada por las influencias moriscas y judaizantes en España y por el tipo de catolicismo «popular» que portaron conquistadores y colonizadores, bastante alejado del misticismo y de la ortodoxia defendida eclesialmente, incrustado con leyendas medievales y «paganas», y permeable a la influencia africana. Además, el estilo español determinado por la prolongada dependencia de la Iglesia cubana hacia la española y la reducida composición criolla del clero, es probable que haya limitado la posibilidad de modos

La religión ocupa un lugar en la identidad cultural. El racionalismo cuestionó el valor de lo religioso; el marxismo, heredero del racionalismo, también lo sometió a severas críticas; pero los fundadores de esta teoría no llegaron al extremo erróneo de negar la influencia religiosa en la cultura, como lo hizo después el llamado ateísmo científico.

pastorales y criterios más ajustados a la realidad cubana en sus cambiantes contextos.

En tercero, el protestantismo, integrante de la parte que llegó a ser dominante en el mundo occidental, arribó a Cuba tardíamente, pero con fuertes recursos, montado sobre bases norteamericanizantes, con innegable capacidad de influencia en algunos sectores, y resultados en la educación y por la prédica moralizante de corte pietista.

En cuarto, aunque también de tardía entrada, el espiritismo ha logrado un grado de difusión que le posibilita intervenir en la conciencia social cubana de manera destacada, en especial en sus versiones popularizadas que, a su vez, han modificado la teoría espírita original.

Por último y muy importante, la cultura africana, bien diferente de la occidental en su cosmovisión, representaciones, símbolos, valores, formas de relación, religiosidad, modos artísticos, etc., ha sido altamente influyente en la cultura cubana. Lo español y lo africano, diversos en sus lugares de origen por la multiplicidad étnica, son los dos componentes fundamentales, pero no exclusivos, de la cultura cubana y de la religiosidad consecuente. Constituyen las raíces más antiguas de la cubanía (obviando la aborigen) aunque no las únicas.

En resumen, en la cultura cubana y en sus raíces, la religión tiene un importante lugar, aun cuando esa influencia sea heterogénea y no excluya concepciones antidogmáticas, librepensadoras, anticlericales, laicas, que caracterizan el pensamiento cubano más vigoroso en distintas etapas, al que, en los últimos años, se ha sumado el marxismo sin que, superando el dogmatismo ateizante, signifique una posición antirreligiosa.

Se puede afirmar que la religiosidad predominante en el cubano, según revelan las investigaciones,¹⁹ no se identifica con la ortodoxia de ninguna forma religiosa organizada. Ella es, como la cultura cubana en general, síntesis resultante de un complejo proceso de transculturación.

El reavivamiento religioso

En el escenario religioso cubano de los 90 se advierten tres hechos principales sociológicamente interligados, aunque diferenciables en lo metodológico.

Me refiero, en primer lugar, a un notable incremento religioso y de los espacios sociales de sus agrupaciones. Ambos se enmarcan en un proceso social crítico de contenido básicamente económico, aunque con repercusiones en otros campos. Se asocian en especial, pero no exclusivamente, tanto a la propia naturaleza de las dificultades del llamado Período especial, como a las consecuentes medidas de ajuste adoptadas por el gobierno para sobrepasar la crisis y atenuar sus efectos, algunas con derivaciones no deseadas o esperadas.

El tercer hecho consiste en el mayor o menor reacomodo que, en esas coyunturas y en correspondencia con ellas, y también de sus propias concepciones y aspiraciones, realizan algunas agrupaciones religiosas en sus proyecciones sociopolíticas.

Incremento, espacio social y proyecciones son los aspectos dominantes en el escenario religioso cubano de la novena década del xx. En tales circunstancias, la complejidad del fenómeno religioso admite un doble análisis: desde una perspectiva sociológica o más bien sociopsicológica y desde una perspectiva politológica. Una y otra se complementan.

El incremento, reavivamiento o reactivamiento religioso no es exclusivo ni de esa década ni del contexto cubano. Similares movimientos se han dado antes en la historia de Cuba, igualmente en coyunturas de extremas complejidades. En la actualidad, a escala mundial —o, al menos, en una parte de la humanidad— se verifica un aumento de la religiosidad, una búsqueda de soluciones por esa vía y la construcción de utopías de contenido religioso. Ello acompaña a la crisis de la cultura occidental, construida sobre bases racionales, pero con fuertes espacios de irracionalidad.

En el campo religioso internacional, las modificaciones derivan, principalmente, en cambios en dos direcciones: una mayor demanda de la religión y un proceso de reconversión, en especial a formas no tradicionales —como el protestantismo en América Latina, y más específicamente, sus denominaciones neopentecostales y formas neocarismáticas—, corrientes orientalistas y religiones asociadas a la cultura africana en diferentes partes del mundo occidental, mientras se extiende el llamado *New Age* en tanto modalidad de multirreligiosidad.²⁰ Se produce una inclinación hacia

lo no tradicional, y en especial a alternativas diferentes de lo que ha acompañado a la cultura occidental.

En el caso de la sociedad cubana al inicio del siglo XXI, el incremento religioso es medible por indicadores cuantitativos,²¹ y también cualitativos. Se constatan aumentos de diferentes elementos del complejo religioso y una mayor presencia de estos en otros componentes de la vida cultural y las comunicaciones. En general, existe una intensificación de la demanda religiosa, aunque también de su oferta. No obstante, hay indicios de que esos aumentos pueden haber alcanzado su tope y, coincidiendo con indicios de una cierta recuperación económica, comienza un momento de estabilización en niveles algo inferiores, pero superiores a los de años inmediatos precedentes.

Todo ello debe haber modificado el cuadro religioso cubano en su estructura, por niveles de elaboración de la religiosidad en el modo en que se daba al concluir la década de los 80. Pero más importantes que los cambios numéricos son las modificaciones de carácter cualitativo. Puede haber aumentado el número de creyentes reduciendo el de no creyentes, y el de membresías sobre el de personas con creencias religiosas no comprometidas con algún grupo religioso, como también el paso de categorías inferiores de elaboración de la religiosidad a las superiores. Más significativa resulta, sin embargo, una intensificación de la conciencia religiosa a nivel colectivo e individual, las convicciones, la complejidad de las ideas religiosas y sus funciones reguladoras.

Es evidente una particular necesidad de vida espiritual en la población. La opción religiosa presenta atractivos que legitiman su utilidad. Se observan cambios en reproducciones simbólicas con una variante orientación hacia lo social, así como una producción religiosa de sentido, que sobrepasa los marcos individuales y familiares. La religiosidad penetra la cotidianidad, pero también proyecciones de futuro, expectativas, estrategias y hasta ideales de vida. Ofrece modelos de conducta y de relaciones.

El aumento del espacio social de las organizaciones religiosas se verifica en dos áreas: el proselitismo directo —entendido en su acepción captativa e instructiva sin las connotaciones peyorativas que frecuentemente se le da—, y la participación, también directa, en la vida social fuera de lo estrictamente religioso. Ambos tienen efectos similares en cuanto satisfacen demandas propias de la institucionalidad e inciden en el incremento del campo religioso.

El espacio social se amplía mediante la ejecución de nuevas modalidades de atracción por el contacto de persona a persona y casa por casa; por efectos de la literatura multiplicada; por celebraciones no propiamente culturales, sino festivas, recreativas o de

instrucción, en locales de culto o instalaciones aledañas; por la reparación o construcción de templos y la creación de nuevos lugares para ceremonias y otras actividades como las casas-culto o casas de estudio; y, especialmente, por la participación en la ayuda humanitaria de instituciones religiosas extranjeras mediante donaciones y financiamientos de obras sociales y económicas.

Algunas instituciones desearían intervenir en esa ayuda sin la participación estatal, para aumentar su propio prestigio social, pero aun cuando haya esa mediación, el resultado en la población es siempre de simpatía hacia las organizaciones religiosas que contribuyen a remediar dificultades.

En el país, no todas las agrupaciones religiosas se proyectan hacia el proselitismo y en las que lo hacen se dan gradaciones. Tampoco todas disponen de posibilidades para donaciones ni asistencialismo a escala social, aun cuando las hay que lo practican con sus miembros. Pero todas, de un modo u otro, amplían su espacio social —voluntaria o espontáneamente— y en ellas se advierten intereses de un mayor protagonismo, aunque las finalidades sean diversas entre unas y otras, sea en posturas de competencia o no, con las restantes o, en cierta medida, con el Estado. En todo caso, no se debe obviar que toda vez que exista una institución surge, por lógica, la necesidad de ampliar su presencia, no siempre por aspiraciones políticas.

Para las iglesias cristianas, este espacio significa la posibilidad de recuperación de un activismo en la asistencia social, en funciones muy apreciadas por ellas en las etapas prerrevolucionarias, cuando tenían un alto sentido, aunque desde ópticas caritativas, ante el abandono y desinterés estatal. Ahora cuentan con algunas posibilidades de incentivar ese tipo de actividad social.

A las religiones de origen africano esta problemática les es, hasta cierto punto, ajena. Su misión social no se ha encauzado por labores asistenciales, sino que es concebida en tanto pueda satisfacer problemas prácticos por vías rituales (ritos propiciatorios, adivinación, curaciones, etc.). Tampoco hay publicaciones propias de organizaciones de este tipo, pero sí existe la producida por estudiosos, de una alta demanda.

En el espiritismo surgen inquietudes por recuperar el anterior asistencialismo de algunas entidades espiritistas. En sentido general, gozan de un espacio de aceptación popular dentro de la sociedad cubana. Prevalece la idea de que la «caridad», actividad central de las agrupaciones espíritas, está presente en toda la obra espiritual. Sin embargo, este asistencialismo —al igual que en las expresiones de origen africano—, es más aceptado y asimilado para su puesta en práctica en la vida cotidiana, en la medida en que se orienta a satisfacer problemas prácticos por vías rituales. En

ambos casos, esta cuestión no adquiere dimensiones de conflicto.

La religiosidad popular está ausente de intereses de esa naturaleza, toda vez que son propios de instituciones; pero es beneficiaria de tales acciones, al tiempo que usuaria de los servicios religiosos que esas instituciones prestan, tanto en la producción y conservación de símbolos como en ritos que llegan a ser apropiados por creyentes espontáneos, confiriéndoles un sentido acorde con sus propias representaciones, intereses y valores.

Esa religiosidad, no protegida por los mecanismos estandarizadores como en las formas religiosas organizadas, constituye, en definitiva, la base social fundamental para el crecimiento de las agrupaciones religiosas, en dependencia del interés que cada una tenga en ello, de la eficacia con que pueda actuar y de la proximidad o lejanía del contenido de sus ideas y prácticas religiosas con las representaciones, símbolos y ritos espontáneamente popularizados.

Respecto a las proyecciones de las organizaciones religiosas hacia la sociedad y las relaciones políticas, es notable su heterogeneidad, lo cual responde a la diversidad con que se ha conformado el cuadro religioso cubano; es decir, a la multiplicidad de elaboraciones teóricas y de niveles organizacionales, pero también al grado de implicación social de cada una. Intervienen de manera importante las diferentes coyunturas que se han presentado y se presentan en el decursar de la sociedad cubana.

Es evidente que no asumen iguales posturas las iglesias cristianas, ni dentro de ellas la Iglesia católica respecto a las iglesias protestantes, ni estas entre sí, en comparación con las religiones de origen africano —en las que, a su vez, se manifiestan diferencias entre los santeros y los abakuá—, ni con las asociaciones espiritistas. Tampoco hay uniformidad dentro de cada agrupación y desde distintos matices se expresan hasta discrepancias más o menos profundas.

De cualquier manera, lo más visible en la actividad de las organizaciones religiosas es lo generado por la parte encargada de la dirección y de presentar la imagen hacia el exterior, es decir, las jerarquías y élites.²² Hipotéticamente, por el momento se puede considerar que el mensaje de las esferas de dirección eclesiales no debe llegar a las bases de modo que produzca una asimilación absoluta. En buena medida, los dirigentes de culto que trabajan en comunidades religiosas, ejercen sobre ellas una mayor influencia, o al menos tienen más posibilidades para ello. Se generan corrientes de mutuo intercambio, en dependencia del tipo de organización, la personalidad del dirigente y las condiciones y sectores sociales predominantes. A ese nivel, la percepción de la realidad social está mediada por factores asociados a

la práctica cotidiana y puede sobrepasar visiones estrechas de sacristía.

En sentido general, todas las agrupaciones religiosas se proyectan hacia una ampliación de su presencia en la sociedad, en unos casos de forma más elaborada que en otras. No en todas hay una orientación política definida, y en las que esta existe puede ser, respecto al sistema sociopolítico, de acompañamiento o alejamiento. Las más estructuradas a nivel eclesial, jerarquizan el fortalecimiento de sus estructuras, algunas acudiendo al apoyo de sus similares en el extranjero, con criterios sociales definidos. Las organizaciones de menor complejidad estructural actúan con una mayor espontaneidad y no existe un sistema de ideas políticas elaborado; son también las de mayor arraigo popular. En la religiosidad popular el comportamiento social de sus portadores funciona según las posiciones individuales de cada uno.

En general, el comportamiento sociopolítico del campo religioso cubano a lo largo de los 90 y hasta hoy, presenta dos momentos principales: uno en las circunstancias más difíciles del Período especial, en el cual se produjeron las situaciones políticamente más conflictivas; y otro actual, caracterizado por tendencias hacia distensiones, acercamientos oficiales y diálogos. No obstante, en ningún caso, obviamente, ha habido homogeneidad.

Un aspecto que aún queda por definir consiste en la ausencia de una legislación *ad hoc* que viabilice un tratamiento regular de los problemas, a la vez que se alcance una definición más completa del carácter laico del Estado y el lugar de las Iglesias y demás organizaciones religiosas dentro de la sociedad civil, la que, al mismo tiempo, precisa de una comprensión con la mayor objetividad.

Es pronosticable que las organizaciones religiosas incrementen su trabajo de promoción de valores, uno de los aspectos que les permite ampliar su campo de influencia, aproximándose a las demandas de espiritualidad de la población. Toda religión, en la medida en que se va estructurando, construye su propio sistema de valores. No tiene sentido estimar que exista alguna amoral, como se ha dicho respecto de las religiones populares de origen africano, como resultado de prejuicios y enfoques desde una óptica occidental, desconociendo que en las condiciones africanas se parte de concepciones bien diferentes sin códigos éticos al estilo cristiano, pero sí con valores.

Se hace necesario un examen más profundo de los valores religiosos, y en especial del papel que su promoción puede desempeñar en las relaciones sociales. En principio, puede considerarse que existen múltiples coincidencias en los valores religiosos y laicos. Para alcanzar una sociedad mejor, deben ser superadas

visiones antagónicas y, por el contrario, entre ambos puede y debe haber concertación, más que competencia.

Por último, es necesario analizar que los efectos del Período especial en los incrementos religiosos y los de medidas oficiales de ajuste —como la circulación del dólar y el turismo—, han hecho vulnerable el campo religioso a tendencias negativas como la mercantilización, la dolarización, la dependencia del extranjero, el sumergirse en intereses grupales obviando cuestiones de significación más amplia. Esto, que resulta de una lógica de las actuales coyunturas, facilita, de hecho, acciones disolventes provenientes de intereses políticos e ideológicos opuestos al proyecto cubano.²³

Se realizan actividades que, evidentemente, podrían politizar negativamente el campo religioso cubano, como introducir movimientos socialmente evasivos y descomprometedores; estimular posiciones opositoras sobre la base de argumentos religiosos; contraponer la sociedad civil, y dentro de ella las instituciones religiosas, a la esfera política; generar sentimientos de discriminación por razones de raza asociados a lo religioso, y otras. Para contrarrestar agresiones de esta naturaleza, se impone evitar tanto la politización negativa del campo religioso como crear contradicciones innecesarias y estériles entre sentimientos religiosos y proyecciones políticas revolucionarias.

Reflexiones finales

Una primera afirmación conclusiva afirmaría el incremento religioso de los 90, como fenómeno que interviene en la cultura de la cual forma parte la relación entre religión y política. Tienen escasa o nula validez los argumentos que se expresan desde posiciones ideológicas contrarias al proceso cubano, en el sentido de que el incremento religioso se produce como manifestación del fracaso de la ideología revolucionaria y de que constituye una forma de oposición política. Tampoco se justifica considerarla necesariamente negativa a los efectos de los objetivos del proyecto sociopolítico revolucionario.

Esta última valoración, no obstante, atendiendo a ciertas particularidades, no excluye ciertas consideraciones. La notable demanda espiritual resultante de las dificultades del Período especial está marcando el campo religioso cubano; pero es evidente que lo sobrepasa. El Partido Comunista de Cuba se ha pronunciado claramente sobre el incremento religioso en el sentido de que, en sí mismo, no es objeto de preocupación. Lo que preocupa tiene un origen político: consiste en las consabidas manipulaciones de sentimientos, ideas y organizaciones religiosas con fines

orientados contra la Revolución. Ya desde antes, la institución política ha dado pruebas de tener una concepción desprejuiciada de la religión, lo que se evidencia especialmente en la aceptación en sus filas de creyentes con las condiciones requeridas.

No se trata de reducir la religiosidad, ni de detener su incremento, sino de encontrar —con independencia de las acciones que puedan producir una indeseada politización de la religión— los factores que deciden en tal sentido y están indicando que sectores de la población busquen respuestas fuera de la sociedad, aun cuando no se desvinculen de ella, y opten por lo religioso para satisfacer sus necesidades espirituales por encima, presumiblemente, de la espiritualidad laica. Esto puede significar que el tratamiento de la espiritualidad por parte de la dirección de la sociedad presenta insuficiencias, toda vez que parte de concepciones laicas, no religiosas. Además, como es de suponer, la superación de viejos esquemas ateístas —que alcanzaron cierto arraigo en la conciencia política— no marcha al mismo ritmo en la conciencia individual de los diferentes sujetos. Es de esperar, entonces, incomprendimientos y resistencias.

El incremento religioso merece un análisis particular, en específico sobre sus causas. Las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Ningún fenómeno social se origina por un solo factor, ni siquiera por un grupo reducido de ellos, sino por un conjunto variado y complejo de condicionantes. Esto es particularmente aplicable a la religión, al constituir un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos aspectos, e incidente en muchos campos de la vida social e individual, por lo que sus movimientos no pueden ser explicados en relaciones simples.

Cuba no está aislada del resto del mundo donde se verifica un notable aumento de la religiosidad, estimulado por las condiciones que impone —sobre todo a los más amplios sectores de cada país, y a la mayor parte de los países—, la economía de un mercado globalizado sobre bases neoliberales.

Pero, además, no cabe duda de que las condiciones del Período especial han generado una búsqueda de apoyo, esperanza y hasta de solución ante las serias dificultades, justamente en un campo fuera de la sociedad, la que a su vez ha mostrado debilidades en la capacidad de solucionarlas. La religión es ubicada en lo metasocial, ajena a la voluntad de los hombres, por encima de relaciones materiales, y con capacidad de intervenir en los procesos sociales y en los problemas individuales modificándolos a favor del deseo del creyente. Así se presenta la religión en cualquiera de sus formas concretas, si bien unas con un vínculo más estrecho que otras con la vida terrenal cotidiana.

Las dificultades materiales y las derivaciones de medidas emergentes orientadas a la recuperación económica, con costos sociales inevitables, tienden a crear modificaciones en valores tradicionalmente sostenidos incluso por el propio proyecto revolucionario. Esto tiene una doble repercusión en el campo religioso: de una parte, puede estimular vertientes intimistas e individualistas de ciertos fundamentalismos, lo cual resulta negativo para los objetivos de una sociedad que aspira a ser más participativa y solidaria; de otra, favorece la promoción de valores ético-religiosos como alternativa, aun cuando, en realidad, muchos coinciden con valores laicos, por ello lo recomendable sería la búsqueda de concertaciones y no de competencias.

La religión en general y sus formas concretas, con sus diversos niveles de abstracción en teorías e ideas, ofrecen una concepción holística del mundo, con cierta lógica de exposición, además de explicaciones y, en especial, concepciones solidarias atractivas, sobre todo, para quienes encuentran, con la desaparición del campo socialista, un debilitamiento del materialismo filosófico —generalmente divulgado sobre bases esquemáticas a lo largo de más de dos décadas.

Los acuerdos del IV Congreso del Partido modificando sus Estatutos de modo que no quepan interpretaciones que impidan el ingreso de creyentes por el simple hecho de serlo, y las reformas en la Constitución a fin de fortalecer la libertad religiosa y el carácter laico del Estado, junto con las referidas concepciones acerca de la religión sobre bases dialécticas, han permitido eliminar prejuicios y sobre todo conflictos innecesarios para creyentes revolucionarios, permitiendo una declaración de creencias y el ejercicio abierto de prácticas de culto. Pero sería un simplismo considerar que los cambios en la política del Partido son causantes directos, y menos aún únicos, del incremento religioso verificado.

Tal reavivamiento tiene su punto de partida en el hecho de que la religión no desapareció de la cultura cubana. Hubo, efectivamente, inhibiciones reforzadas por actitudes discriminatorias; también dejó de estar situada en las esferas de poder político, hecho que realmente afectó solo a la Iglesia católica, a la cual le resulta muy difícil aceptarlo.

Sin embargo, la política oficial de tratamiento de igualdad hacia las religiones, la aplicación efectiva de una tradición constitucional, *de facto* largamente silenciada, resultó beneficiosa para las que no eran privilegiadas en las relaciones Iglesia-Estado durante la etapa republicana neocolonial y en la colonial, como ocurre, entre otras, con el protestantismo, el espiritismo y las religiones de origen africano. Estas, además, recibieron un estímulo no programado en la política de rescate

de las raíces culturales africanas, con las medidas orientadas a erradicar discriminaciones sociales y raciales, y con la elevación del nivel de vida de sectores populares antes desfavorecidos, donde se encontraba la mayor parte de sus practicantes. La religiosidad popular no ha dejado de manifestarse de forma extendida en unas y otras coyunturas sociales, con ritmos crecientes incluso en las circunstancias de un extendido ateísmo científico.

En algunos círculos, incluyendo medios eclesiales, así como en cierta literatura en el exterior del país, se sostiene que el incremento habido en las religiones de origen africano —«cultos sincréticos», como indebidamente se les sigue denominando— responde a maniobras del gobierno cubano para contrarrestar a la Iglesia católica; afirmación que no resiste un elemental análisis. Estas expresiones religiosas fueron sometidas a iguales limitantes por las orientaciones ateístas durante varios años, y tienen la desventaja de no contar con estructuras que les proporcionen un respaldo institucional, aunque disponen de una difusión popular debido a la existencia de mecanismos culturales espontáneos. En realidad, funcionan en este aspecto desconocimientos, prejuicios entre religiones y, en algunos casos, intencionalidades ideológicas y políticas.

La religión constituye una alternativa metasocial válida en las necesidades de explicación, solución y protección. Pero no se trata, necesariamente, de una alternativa excluyente respecto de opciones políticas y socialmente laicas. Por lo pronto, hipotéticamente, esa necesidad de espiritualidad la podemos valorar en crecimiento en sí misma y en expansión; la cuestión que dilucidar está en si seguirá necesariamente un curso religioso o si se enrumbará por vías laicas, o habrá concurrencia en espacios alternantes más que competitivos, lo que parece factible pronosticar.

En conclusión, el dato relevante en el reavivamiento religioso consiste en su mayor incidencia en la sociedad cubana actual. Es más alta la capacidad de influencia de la religión en la vida social, de intervenir en acontecimientos sociales, e incluso, posiblemente en la reproducción de la sociedad concreta. Habrá que determinar en qué medida, y en cuáles, la religión podrá participar de los mecanismos reproductores sociales, de forma independiente de la voluntad política del laicismo estatal, pero con algún grado de admisión y respeto a la libertad religiosa.

El incremento religioso está indicando dos aspectos que merecen una reflexión cuidadosa, lo suficientemente serena y profunda como para no dar lugar a interpretaciones precipitadas o erróneas. Se hizo evidente que la educación laica estatal —quizás no solo por su ateísmo programático— no impidió que jóvenes sin una cultura religiosa previa se incorporaran a esa práctica. Se verificaron aumentos de participación justamente

en momentos en que eran más evidentes prejuicios y hasta ciertas formas de discriminación —no de persecución, modalidad antirreligiosa con aplicación de la violencia. La falta de conocimientos sobre la religión, y su papel en la historia y la cultura es un defecto en el plano cultural y para la formación de profesionales. Por otra parte, el aumento del espacio social alcanzado por las agrupaciones religiosas —que debe ser creciente en correspondencia con la libertad de fe constitucionalmente reconocida— y la ampliación de su literatura y otros medios de captación, pueden provocar un desequilibrio respecto de las posibilidades reales de optar por ser o no creyente, o de cuál tipo de religiosidad practicar, si no se conocen suficientes alternativas.

No se trata en modo alguno de estimular la antirreligiosidad, ni de retornar al viejo eslogan de crear una concepción científica del mundo con el ateísmo como centro, sino de ofrecer una formación científica cada vez mejor, consistente, ante todo, en un espíritu indagador, de constante búsqueda crítica y experimentación, de pensamiento reflexivo propio. El propósito central de la sociedad debe ser crear las condiciones suficientes y necesarias, tanto espirituales y cognitivas como materiales, para que la población —en particular los jóvenes—, tengan posibilidades efectivas de ejercer libremente una capacidad de optar, sin presiones externas, como dificultades materiales, conflictos emocionales, tradiciones, desequilibrios educacionales, insuficiencias formativas de la personalidad y en la instrucción, y otras motivaciones.

Por razones obvias, estamos muy lejos de alcanzar ese ideal de sociedad, pero eso no impide comenzar a andar hasta donde sea posible. Si bien se requiere iniciar con decisión la búsqueda de formas integrales, existen condiciones objetivas y subjetivas, así como experiencia, tradición y capacidad pedagógica y política, y un potencial científico. En un proyecto de esta naturaleza pueden y deben contribuir lo mismo el ateo convencido que el creyente comprometido con su fe.

Notas

1. En Cuba, fue el aspecto central en el encuentro del Sumo Pontífice con los intelectuales cubanos, y referido directamente en sus homilias en Camagüey y en la Plaza de la Revolución, y en los documentos a los jóvenes, al episcopado y en el del encuentro ecuménico; es decir, en la mayor parte y en las más importantes de las actividades del visitante. Desde diferentes ángulos, el tema de la cultura fue hecho explícito en tres de las presentaciones de la jerarquía local durante la visita.

2. Sobre la particular complejidad cultural y religiosa del Caribe aún falta mucho por estudiar. Prestan una contribución, entre otras muchas

obras, las siguientes: Armando Lampe y Samuel Silva Gotay, eds., «*Historia general de la Iglesia en América Latina. IV Caribe*», CEHILA, Ediciones Sigueme, S. A., Salamanca, Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo, México, 1995; y Adolfo Ham, «Una introducción al espectro religioso caribeño», en Alfredo Prieto González y Jorge Ramírez Calzadilla, eds., *Cultura, religión y espiritualidad a las puertas del Tercer milenio*, Editorial Caminos, La Habana, 2001, pp. 260-73.

3. El criterio de una *desevangelización*, muy discutido, ha sido presentado por representaciones de grupos étnicos aborígenes en las Asambleas del Pueblo de Dios que se han celebrado en distintos lugares de América Latina abordando los problemas indio, negro y popular. Por otra parte, la cuestión referida a la conservación de la religiosidad tradicional como parte de la identidad cultural de la emigración latina en los Estados Unidos, está siendo abordada por académicos, especialmente de procedencia latina.

4. De la extensa obra del destacado sociólogo de la religión François Houtart, es recomendable su libro *Sociología de la religión*, CEA-Nicarao, La Habana-Nicaragua, 1996, en el que estos aspectos son expuestos.

5. Así lo recogen, por ejemplo, los documentos de las Conferencias de Obispos Latinoamericanos de Medellín y Puebla.

6. Todas las citas del Papa y de la jerarquía local están extraídas de la edición en lengua española de *L'Ossevatore Romano*, n. 5 (1 518), Ciudad del Vaticano, 30 de enero de 1998, dedicado a la visita de Juan Pablo II a Cuba.

7. Cuba comparte con los países del área una historia y rasgos conformados en ella, por lo que no es absurdo pensar en una identidad caribeña y en una identidad latinoamericana, por muchas diferencias que existan entre las culturas de un país y de otro, según particularidades de cada uno.

8. Intervención en la Biblioteca Nacional, La Habana, 20 de junio de 1997. *Temas*, publicación cubana cuyo contenido central es justamente la cultura, ha abordado esta problemática en varias ocasiones y por distintos autores.

9. Me inclino a favor de una crítica ponderada como la del común de los trabajos presentados en el Primer Foro Religioso Popular celebrado en Victoria del 14 al 16 de mayo de 1993, en especial las ponencias de Manuel Feijó, Adela Cortina y Michael Löwy-Rafael Díaz Salazar en *Cristianismo y modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1993.

10. Acerca de las funciones de la religión se han expuesto diversas propuestas. En ciertos manuales se asumen criterios que consideramos esquematizan al definir de manera muy rígida las funciones sociales, pasar muy rápidamente por las grupales y de hecho desconocer las funciones individuales de la religión, las que son en verdad muy complejas, al incidir factores psicológicos.

11. Es muy difícil aceptar que durante las profundas contradicciones de la etapa colonial cubana la religión cumpliera una función socialmente integradora. El catolicismo posiblemente lo hiciera respecto a los partidarios del mantenimiento del régimen, pero era impensable para el común de los esclavos, en los que, por otra parte, las religiones africanas y sus derivaciones cubanas eran un elemento de identidad, aunque requirieron de un sincretismo para borrar iniciales diferencias étnicas a las que estuvieron asociadas, y en ningún caso sirvieron como factor de integración al colonialismo y, menos todavía, a la esclavitud.

12. Como es sabido, esto fue dicho por Marx en *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Fidel Castro se pronunció en similar sentido —por primera vez en un estadista marxista—, en

sus conversaciones con Frei Betto (*Fidel y la religión*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985, p. 333), donde también se refirió a que las ideas religiosas en sí mismas no son políticas.

13. El concepto «transculturación» lo empleó por primera vez el sabio cubano Fernando Ortiz en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (entre otras ediciones puede consultarse la de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986). Después ha sido universalmente aceptado por su contenido más completo que aculturación o inculturación. Se entiende como un proceso de mutuas asimilaciones, préstamos y aportes entre diferentes culturas.

14. Véanse las propuestas de Daisy Fariñas en *Religión en las Antillas*, Editorial Academia, La Habana, 1996.

15. Carlos Manuel de Céspedes, «¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?», *Temas*, n. 4, La Habana, octubre-diciembre de 1995, pp. 13-22.

16. Así se hace, por ejemplo en *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. (ENEC) Documento Final e Instrucción de los obispos*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1987.

17. Otras veces ha sido abordado este tema en su complejidad, como en Jorge Ramírez Calzadilla «Religión y cultura. Las investigaciones sociorreligiosas en Cuba», *Temas*, n. 1, La Habana, enero-marzo de 1995, pp. 57-68.

18. En los últimos tiempos se ha desarrollado un esfuerzo editorial para divulgar la obra y el pensamiento de Félix Varela. Véase Eduardo Torres Cuevas, ed., *Félix Varela. Ética y anticipación del pensamiento de la emancipación cubana*, Memorias del Coloquio Internacional de La Habana, diciembre de 1997, Imagen Contemporánea, La Habana, 1999. Por su importante aporte, el Estado cubano ha establecido la Orden Félix Varela como la más alta condecoración en el campo de la cultura.

19. Hay un estudio de un colectivo de autores que constató que a finales de los 80 más de 50% de la población cubana tenía una religiosidad de reducida elaboración y hasta la personificación de lo sobrenatural en figuras consideradas milagrosas, que se manifestaba con independencia de sistemas religiosos organizados. Véase Colectivo de autores, *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana 1993 [impresión ligera].

20. Véase E. Masferrer, «La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México», en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México DF, 1998.

21. Ilustran este crecimiento religioso, entre otros indicadores, los siguientes: los bautizos hasta 1986 se mantienen por debajo de los 30 000 por año, dos años después sobrepasan los 34 000 y en 1989 son algo más de 50 000. Alcanzan la cifra mayor de toda la etapa revolucionaria en 1994, para después dar indicios de decrecimiento. Al concluir la década, la Iglesia católica contaba con 888 dirigentes de culto, alrededor de 420 más que diez años antes. En sus dos Seminarios y en el extranjero se preparaban entonces para el sacerdocio más de 100 seminaristas, mientras que en el curso 1987-88, por ejemplo, eran solo 23. En 2001 ya el número de

aspirantes al sacerdocio ha disminuido. Respecto a la feligresía regular, al finalizar los 90 se acercaba a 1% de la población cubana, o posiblemente más (un incremento notable respecto a 0,5% calculados a fines de los 80). En poco más de diez años el protestantismo en Cuba ha crecido en 168%, y en 179% incluidos los testigos de Jehová, duplicando en conjunto la cantidad de los católicos. En los 80 el número de pastores protestantes era de 787 y en los 90 es de 1 100, con un crecimiento por lo tanto de 313. A partir de 1993 el conjunto de iglesias protestantes comenzó a poseer casas-culto. Fueron registradas oficialmente 725, más los templos, para un total de 1 692 locales de culto. En las sociedades Abakuá ha habido un aumento de potencias, juegos o tierras (como genéricamente se denominan sus agrupaciones) —130 en 1997—, y de templos, con un total de 43 en ese mismo año. Según el testimonio de dirigentes de culto de la Santería, el número de babalawos y de iniciados ha crecido considerablemente, cuya cuantificación se dificulta por la irregularidad estructural. Algo similar ocurre con el espiritismo. El comportamiento de la devoción popular de asistentes a la tumba de la llamada Milagrosa en el Cementerio de Colón, en La Habana, arroja un incremento: de 12 103 personas en 1987, a 75 350 en 1996. Entre 1987 y 1993, la cantidad de participantes creció en alrededor de 15 000, mientras en solo cuatro años de los 90 creció en alrededor de 50 000. En esa misma necrópolis aumentó el número de los responsos: mientras en los 80 pasaban por la capilla alrededor de 37% de los entierros, en los 90 alcanzaron 62%. La devoción a San Lázaro, también espontánea —que arroja la mayor cantidad de asistentes a un local de culto—, verifiqué, en el Santuario de El Rincón, en La Habana, un aumento de 68 807 personas en 36 horas en 1987, a 94 109 en 1994, el año más concurrido, a la vez que uno de los de más rigor crítico del Periodo especial, con ligeros decrecimientos en los años siguientes. Véase Jorge Ramírez Calzadilla, Anette del Rey y Yalaxy Castañeda: «El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reactivamiento y significación social», Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana, 1998 [inédito].

22. Sobre las proyecciones sociopolíticas de las agrupaciones religiosas en Cuba, existe un conjunto de trabajos inéditos de investigadores y colaboradores del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, de 1998, integrados en Colectivo de autores, *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90*, CIPS, La Habana, 1998 [inédito].

23. Para un análisis de las repercusiones del Periodo especial dentro de las organizaciones religiosas, véase «Impacto de la crisis económica en el campo religioso cubano», en *Análisis de la Realidad Actual*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 1996, pp. 19-26.

© TEMAS, 2003.

La derecha religiosa y el fundamentalismo cristiano

Enrique López Oliva

Historiador y periodista. Comisión para el Estudio de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA - Cuba)

Los finales del siglo xx y comienzos del nuevo siglo lxxxi se han caracterizado por un inusitado auge de los extremismos políticos y religiosos. Antiguos y nuevos extremismos han aparecido en escena con manifestaciones de singular violencia. Palabras como «extremismo», «fundamentalismo», «radicalismo», «ultraortodoxia», «fanatismo», han saltado a las primeras páginas de los diarios y los noticieros televisivos. Para diversos observadores —politólogos, sociólogos, filósofos, periodistas— tales términos son parte de un universo especialmente complejo y móvil, en la medida en que, al decir del sociólogo francés de las religiones, Henri Tincq, «por él cruzan la historia y el presente, lo próximo y lo lejano, lo espiritual y lo temporal, lo religioso y lo político, lo trascendente y lo immanente, lo secular y lo irracional. Se trata de realidades a las que se debe más acercarse que tocar, más de contornos, que debe sugerir y dibujar, que de contenidos que debe describir».¹

No resulta fácil un intento de aproximación a tales temas, y mucho menos tratar de establecer vínculos y puentes con el propósito de hacer comparaciones entre diversas formas de extremismo, presentes en la sociedad

actual, envuelta en un tenso proceso de transición. Hay quienes estiman que las palabras mismas —«integrista», «fundamentalismo», «fanatismo», «radicalismo»— se han vuelto locas, al igual que muchas de las ideas que les sirven de apoyo.

Resulta paradójico que en un mundo cada día más secularizado, que tiende a reducir al interés privado la relevancia pública de la moralidad y la religión,² y donde la sociedad se ve cada día más privada de la cultura religiosa, se cortan las referencias espirituales, se produce una especie de vacío espiritual, prolifera el indiferentismo e incluso el ateísmo —con sus diferentes manifestaciones—, en determinados sectores sociales se sobrestiman más formas que pudiéramos considerar «pervertidas de la religión»,³ así como se produce lo que algunos autores han llamado «el retorno de los brujos», «el desquite de Dios», o «el despertar de las espiritualidades» y la aparición de «nuevos movimientos religiosos».⁴

El sociólogo de las religiones, Jean Delumeau considera que:

Hoy en día sabemos que cuando más progresa la ciencia, más se extiende el círculo de sombra que rodea el campo de

nuestros conocimientos. El optimismo racionalista pertenece al pasado. Pero otro aspecto de la situación actual revela que estamos asistiendo, sobre todo en Occidente, a una fragmentación de nuestras referencias, a una sociedad sacudida de nuestros valores, a nuevos planteamientos de la fe tradicional. Nuestras pistas se enredan, nuestras señales para situarnos se borran, nuestras certezas vacilan [...] La religión del mañana ¿va a ser el agnosticismo? ¿O, en último extremo, acabaremos refugiándonos en ciudadelas doctrinales protegidas por hombres armados?⁵

El siglo XXI se inició con una nueva guerra y con violentos actos de terrorismo, atribuidos a grupos catalogados de «extremistas» y «fundamentalistas», aunque no se hayan mostrado evidencias claras. A partir del 11 de septiembre de 2001, se desencadenó un proceso que ha puesto a todo el mundo en tensión. No solo los políticos, sino también el mundo académico y los líderes religiosos han reaccionado con preocupación.⁶

Expertos de varios países coinciden en que el problema es «multidimensional», y ante los actuales peligros que enfrenta la humanidad surgen numerosas preguntas. En el campo religioso sobresalen: ¿cuál será el papel de la religión en el mundo actual?, ¿se profundizará la división entre cristianos liberales y conservadores?, ¿dominarán los distintos fundamentalismos las principales corrientes del pensamiento contemporáneo, tanto en la política como en la religión?

Desde hace algún tiempo, se habla de la necesidad de un renacimiento espiritual con el objetivo de tratar de llenar la insatisfacción que provoca el actual vacío espiritual que vive la civilización occidental, dominada por un tecnicismo racionalista a ultranza, así como —según admiten, incluso, algunos teólogos cristianos—, por lo insulso y esclerótico de una práctica cristiana rutinaria o de pretensión «tradicional».⁷

Las diversas formas contemporáneas del extremismo religioso —que suelen interrelacionarse con los extremismos políticos— se distinguen principalmente por ser fenómenos de «reafirmación de la identidad», que se encuentran en plena extensión, en los cuales intervienen, entre otros, las dimensiones étnica y religiosa, y, en relación con los integrismos propiamente dichos, el hecho de que, a partir de un Libro sagrado y de una religión establecida, modelan con diversos grados de intolerancia, e incluso de violencia, toda una cosmología, una concepción de la vida, el hombre, el Derecho, la sociedad, el Estado y el mundo.

Por supuesto, existen distinciones importantes entre los extremismos religiosos que se manifiestan en distintas religiones, aunque los estudiosos estiman que todos van en una misma dirección: una reacción de fuerte rechazo ante algunas características de la modernidad, un intento

de instrumentalizar la religión con un objetivo político o de protesta social, el rechazo a un modelo cultural laico (hay grupos que ven al humanismo laico como un enemigo, engendrado por el demonio), el propósito de afirmar la trascendencia en un mundo desencantado, desilusionado, donde se suceden manifestaciones de descontento determinadas por múltiples motivos (políticos, económicos, culturales, étnicos, de género, etc.).

Entre los extremismos religiosos, se destacan los que se desarrollan dentro del cristianismo —tanto en el catolicismo como en el movimiento evangélico—, en el islamismo, en el judaísmo y en el hinduismo. Estos últimos perciben el sistema norteamericano y la llamada civilización occidental como expresión secularista que viola los principios más sagrados del ser humano. Existen extremismos de derecha y de izquierda, como también manifestaciones de terrorismo de Estado. Algunos grupos extremistas son más propensos a la violencia que otros. En algunos, se apela al terrorismo verbal; otros recurren al uso de las armas. En este tipo de movimientos suelen estar presentes manifestaciones deformadas de nacionalismo, xenofobia, racismo, sectarismo, entre otras.

Extremismo cristiano de derecha

En la época moderna encontramos rasgos de extremismo dentro del cristianismo, los cuales, en una época conocida como «poscristiana», revisten múltiples formas, según los países y las diferentes confesiones. Estos movimientos, por lo general, adoptan los nombres de avivamiento, neopentecostalismo, fundamentalismo, en las esferas protestantes; y de intransigencia o integrismo, en el catolicismo. Suelen tener en común que provocan el nacimiento de una multitud de comunidades (o fragmentan las ya existentes, lo que suele denominarse explosión de sectas), de grupos más o menos místicos (en cierto modo influidos por las culturas y religiones orientales, aunque no se atrevan a reconocerlo), esotéricos, carismáticos, en disidencia o no con las llamadas iglesias históricas o establecidas.

A partir de la Biblia (leída como la palabra de Dios), de un catecismo o de una enseñanza dogmática, interpretada de forma directa y de manera literal (desconociendo la hermenéutica moderna), intentan resistir y oponerse a la modernidad, a algunos avances de las ciencias y teorías científicas como el evolucionismo o darwinismo, a la secularización de la sociedad y, en especial, de la enseñanza y la cultura —a las cuales juzgan de forma agresiva—, al tiempo que añoran una supuesta «sociedad perfecta» de un ayer

idealizado, poder volver a colocar a Dios en el centro de la vida social. Estos grupos fundamentalistas cristianos generalmente suelen expresar reacciones de identidad.

La nueva derecha religiosa

Entre los movimientos que mayor influencia tienen en la actualidad se destaca la Nueva Derecha Religiosa de los Estados Unidos, que ha logrado penetrar en forma significativa uno de los dos partidos políticos del sistema norteamericano, el Partido Republicano, e influir significativamente en el Congreso, tratando de imponer su agenda.

Habría que tener en cuenta que no es algo nuevo el involucramiento de los fundamentalistas y los cristianos llamados evangélicos en la política de los Estados Unidos, y que los evangélicos son aquellos protestantes que rechazan una interpretación moderna de las Escrituras, a las que estiman regla última de la fe y la conducta. Creen en la Trinidad —destacando el papel del Espíritu Santo—, en la salvación por la gracia —mediante un don de Cristo— a través de la fe en el sacrificio expiatorio de Cristo, en la inmortalidad del alma, la eternidad, el infierno, la resurrección de los muertos y la segunda venida de Cristo.⁸

Por evangelismo se entiende, en el contexto norteamericano, el conjunto de los grupos religiosos que se inspiran en los Evangelios cristianos, aunque tengan diversas lecturas de estos. Las religiones evangélicas han sido históricamente una fuerza política en los Estados Unidos desde la segunda década del siglo xx. Durante el período comprendido entre el fin de la Primera guerra mundial y finales de los 70, su influencia disminuyó dramáticamente, pero después, una renovación involucró de nuevo con fuerza a los evangélicos y los fundamentalistas en la vida política de la nación norteamericana. La tendencia continuó en los 90, con algunos tropiezos, debido a escándalos morales de algunos de los más conocidos predicadores del televangelismo, lo que les hizo perder legitimidad, al tiempo que arreció la crítica de los liberales contra ellos.

La Derecha religiosa en los Estados Unidos es una coalición libre de grupos autónomos y de individuos, que se unen, con la convicción de que los Estados Unidos están en medio de un severo declinar espiritual y moral; una declinación que puede arrastrarlos como una bola de nieve en una avalancha, conducir a la derrota de los Estados Unidos, e impedir la «democratización» del mundo.⁹ La principal agrupación de esta tendencia es la llamada Coalición Cristiana.

La Coalición Cristiana es una organización de ciudadanos de base fundada en 1989 con el propósito

explícito de «dar al pueblo de fe una voz en el gobierno»,¹⁰ y está compuesta principalmente por grupos profamilia de evangélicos, católico-romanos, judíos, ortodoxos griegos y de otras confesiones. En 1995, contaba ya con más de un millón seiscientos mil miembros afiliados y con el apoyo de mil seiscientos capítulos locales en los cincuenta estados de la Unión; utilizaba una vasta red de más de sesenta mil iglesias para «educar» a los votantes sobre temas relacionados con la familia.

El 17 de mayo de 1995, en una conferencia de prensa, la Coalición dio a conocer un programa de diez puntos, denominado «Contrato con la familia americana», autocalificado de «un plan audaz [para] fortalecer la familia y restaurar los valores del sentido común». Estos diez puntos fueron: restauración de la libertad religiosa, control local de la educación, promoción de la elección escolar, protección a los derechos de los padres, una política de impuestos de apoyo a las familias, restauración del respeto a la vida humana, animación del apoyo a la caridad privada, restricción de la pornografía, privatización de las artes, y castigo a los criminales y no a las víctimas. Este programa fue la contribución de la Coalición a la agenda del Congreso.

Los miembros de la Derecha religiosa creen que solo mediante un retorno a los valores tradicionales de la vida norteamericana —cuya mayor salvaguardia estiman constituida por los cristianos fundamentalistas—, se podrá prever esta derrota y lograr que los Estados Unidos vuelvan a ser una nación fuerte, que existirá hasta el final de los tiempos.

Estos grupos se mueven dentro y fuera de una coalición sumamente amplia, que apoya una serie de temáticas susceptibles de evolucionar con el tiempo. Base de esta amplia plataforma es la exhortación al retorno de los valores tradicionales, y el apoyo a estructuras familiares tradicionales, al tiempo que se oponen con fuerza a la Enmienda por la Igualdad de Derechos (ERA), que coloca en un mismo plano al hombre y la mujer (para ellos, el lugar propio de la mujer está en el hogar, subordinada al hombre y encargándose de la familia y de la educación de los hijos). También se oponen a los estilos de vida de los homosexuales.

Entre sus objetivos relevantes figuran los relacionados con las escuelas públicas (tratan de controlar las juntas escolares, censurar textos, imponer la oración en las escuelas, y una enseñanza, inspirada en la Biblia, que destaque el papel de la religión), así como lograr que el gobierno apoye económicamente el sistema privado de las escuelas cristianas. Respecto a la política exterior, abogan por la superioridad militar de los Estados Unidos.

La Nueva derecha religiosa se apoya en la subcultura evangélica fundamentalista, de la que toma su lenguaje apocalíptico y muchos de sus símbolos, algunos de los cuales aparecen también en recientes discursos del presidente George W. Bush y de algunos miembros de su gabinete.

Otro aspecto que se debe destacar es la acción política directa, a través de una serie de lobbies, mediante los cuales actúan a favor de su agenda en el Congreso Nacional, así como en los Congresos estatales y ante diversas agencias oficiales; mientras realizan movilizaciones, aprovechando las reuniones religiosas, en pro del registro de votantes y la elección de candidatos que compartan sus puntos de vista.

Los conservadores asumen la expresión genérica de «una nación bajo Dios» o una «Nación cristiana» y ven en la revelación bíblica y en la Ley natural, la base de las leyes que, según ellos, deben reflejar la moralidad bíblica. Hay sectores evangélicos conservadores que consideran el pluralismo religioso solo posible entre los grupos y denominaciones cristianas, y abogan por una «Nación cristiana», restaurando el antiguo mito del origen cristiano de Norteamérica, e ignorando la realidad histórica de que esa nación tuvo una doble herencia religiosa y secular. Entre los que abogan por una Norteamérica cristiana figuran movimientos como el Reconstruccionismo cristiano, que considera que debe imponerse una estricta ley bíblica en esa sociedad.¹¹

Recientemente, algunos grupos de la Nueva derecha religiosa han asumido una actitud menos estridente, que la exhortación a una Norteamérica cristiana, y hacen énfasis en los «valores judeocristianos» o en los tradicionales,¹² más que en la identificación religiosa, lo cual favorece la ampliación de su base social.

Los grupos liberales critican fuertemente la actuación de la Nueva derecha religiosa, surgida en la década de los 70, y demandan protección para los principios constitucionales y el pluralismo democrático. Grupos como Pueblo por una vía democrática, y Unión americana por las libertades civiles, han expresado su preocupación ante las exhortaciones de la Nueva derecha religiosa al retorno a una Nación cristiana, y argumentan que tales planteamientos constituyen un peligro para el cuerpo político estadounidense.¹³

La Nueva derecha religiosa se apoya en la subcultura evangélica fundamentalista, de la que toma su lenguaje apocalíptico y muchos de sus símbolos, algunos de los cuales aparecen también en recientes discursos del presidente George W. Bush y de algunos miembros de su gabinete, entre ellos el fiscal general John Ashcroft, quien fuera gobernador de Missouri, laico activo de la

denominación pentecostal Asambleas de Dios, una de las mayores iglesias pentecostales norteamericanas, y cuyo padre fue presidente de un pequeño *college* (una especie de secundaria o preuniversitario) pentecostal en Missouri, considerado uno de los principales líderes de los evangélicos de derecha.¹⁴

Este movimiento no solo aboga, como ya hemos dicho, por una Nación cristiana regida por una especie de Estado teocrático fundamentalista, sino que tiene una visión polarizada de las cosas: para ellos, el cristiano vive en medio de un mundo de verdad y falsedad, donde se enfrentan el bien y el mal, la luz y las tinieblas, los falsos dioses y el Dios verdadero del cristianismo, la carne y el espíritu, los demonios y los ángeles, las tentaciones mundanas y la salvación divina. Frente a ellos, solo existe una salida correcta: «amar lo bueno y aborrecer el mal».

A partir de una hermenéutica pentecostal bíblica, se llega incluso a condenar a otras iglesias como apóstatas, a las que acusan de falso cristianismo; denuncian a los que consideran falsos profetas y a los nuevos movimientos religiosos, por considerarlos satánicos, al tiempo que asumen el papel de perseguidos por las fuerzas de Satán y sus aliados, entre los que incluyen al humanismo secular.

Los conservadores evangélicos consideran entre las fuerzas anticristianas / fuerzas del mal, al secularismo moderno, identificándolo con el ateísmo, y considerando que después del derrumbe del Muro de Berlín, reemplazó al comunismo ateo como principal enemigo. También incluyen religiones no cristianas, procedentes de otras culturas y regiones del mundo y a los llamados Nuevos movimientos religiosos, caracterizados por el sincretismo. Con el fin de la Guerra fría, la Coalición cristiana, por ejemplo, se vio en la necesidad de buscar nuevos temas para su agenda, con el objetivo de unir y de ampliar el grupo de sus seguidores.

La verdadera y única solución, consideran, está en la formación de un nuevo orden mundial, que reconstruirá cristianamente la sociedad universal, en espera de una segunda y definitiva venida de Cristo, el único Salvador,¹⁵ quien establecerá la verdad y la justicia (Salmo 96: 13), juzgará a las naciones y luchará contra el mal.¹⁶

Esta tendencia, que domina entre los evangélicos conservadores, tiene contactos (y trata de reforzarlos) con sectores católicos conservadores, por lo cual se creó la Alianza Católica, como hermana de la Coalición Cristiana, e incluso con judíos derechistas, pese a frecuentes manifestaciones de antisemitismo de algunos líderes de la Derecha religiosa. Algunos evangélicos conservadores propician un movimiento denominado Cristianos Hebreos, que conserva elementos culturales y costumbres judías, y trabaja por convertir a los judíos a un cristianismo fundamentalista.¹⁷

En los últimos tiempos, a fin de ampliar su base social y lograr avances políticos en su agenda, líderes de la Coalición Cristiana están dando pasos significativos hacia una vinculación con grupos ortodoxos musulmanes, judíos ortodoxos y otros conservadores no cristianos, e incluso con mormones y adventistas —a quienes los evangélicos no consideran cristianos, y colocan entre lo que denominan despectivamente «sectas»—, así como tratan de acercarse a pastores afronorteamericanos e hispanos independientes. Les ofrecen apoyo económico y reconocimiento público aprovechando su actitud hacia temas vinculados con valores tradicionales, como la defensa de la familia, la campaña antidrogas, la lucha contra la violencia urbana y la pornografía, y apoyando sus demandas a favor de que se les otorguen recursos del Estado a sus programas sociales.

La Nueva derecha religiosa se está mostrando cada vez más inclinada a aceptar en sus luchas locales y políticas un pluralismo étnico y religioso, con el objetivo de ampliar sus fuerzas en favor de su agenda. Hay que tener en cuenta que existen grupos de evangélicos conservadores que actualmente cruzan el espectro teológico y dejan a un lado sus diferencias doctrinales, para organizar una activa cruzada de corte populista, por transformar lo que ellos consideran una inmoralidad: la sociedad secular. «Este es un movimiento inspirado por Dios y los liberales no podrán detenerlo», afirmó uno de sus líderes locales.¹⁸

Sin embargo, también abundan evangélicos conservadores a quienes les preocupa el abandono del concepto tradicional de separación de la Iglesia y el Estado, que ellos manifiestan «honrar y respetar sinceramente». Por lo cual perciben a la Nueva derecha religiosa como un factor de división dentro del evangelismo y consideran que debe rechazarse. Al analizar la relación entre los evangélicos y la Nueva derecha religiosa, el profesor Corwin Smidt precisó que erróneamente se suele tratar la actividad política de los evangélicos y la de la Nueva derecha religiosa como si fueran idénticas, cuando «no todos los miembros de la Nueva derecha religiosa son cristianos evangélicos y

no todos los cristianos evangélicos son miembros de la Nueva derecha religiosa».¹⁹

Simultáneamente, el lenguaje de la Coalición Cristiana se torna cada vez más populista, e incluso asume una retórica izquierdizante, tomada de una interpretación pentecostal bíblica, lo que no deja de crear tensiones dentro del evangelismo.

El 29 de enero de 2001, nueve días después de asumir el cargo de presidente de los Estados Unidos, George W. Bush introdujo el tema de proveer con dinero gubernamental a las iglesias y otras casas de culto que ofrezcan servicios sociales para los norteamericanos necesitados. Con tal objetivo, dio órdenes de establecer la Oficina de Grupos basados en la fe e iniciativas comunitarias. Tal iniciativa ha provocado un gran debate que ha dividido el campo religioso entre los que creen que puede llevar a una instrumentalización de las instituciones religiosas y los que la apoyan por estimar que pondría fin a una discriminación de las instancias religiosas que laboran en el campo social, así como una reacción negativa de quienes consideran que viola la disposición constitucional de la separación Iglesia y Estado.

Rupturas

Los hechos del 11 de septiembre y el acelerado proceso de globalización demuestran que, como expresara el Papa Juan Pablo II, «no solo se han globalizado la tecnología y la economía, sino también la inseguridad y el miedo, la criminalidad y la violencia, las injusticias y las guerras»,²⁰ y plantean desafíos que es necesario abordar y profundizar para el estudio de su impacto.

En todo este nuevo contexto debe seguirse atentamente la evolución del auge de los movimientos extremistas religiosos, que a partir de la década de los 60 adoptaron formas nuevas o resurgentes de afirmación, marcados por lo que se considera una triple ruptura:²¹ en primer lugar, con la modernidad, percibida como ajena a Dios y a toda trascendencia. Se confunde en ocasiones secularidad con secularización y laicismo, incluso con la corrupción y la alienación, porque se percibe como la eliminación de la dimensión religiosa del hombre, en especial en lo que respecta a la vida institucional y educativa, ya que lo religioso quedaría relegado a la esfera de lo privado.

La segunda ruptura se produjo como consecuencia de lo que se percibió como un fracaso de las ideologías seculares, que en los años 60 fueron identificadas con las de liberación y progreso. Estos movimientos extremistas aparecen como de afirmación y de fe, que proponen alternativas a la ideología materialista

capitalista de Occidente, a su modelo de desarrollo neoliberal, que enriquece a los más ricos y empobrece a los más pobres, así como también a las experiencias del llamado socialismo real, y en especial al ateísmo marxista. Una de las ideologías más rechazadas es la del Estado-nación-partido.

Una tercera ruptura se produjo con el desarrollo de federaciones y bloques, fruto de ideologías internacionales que respondían a intereses geopolíticos y económicos. Tal tendencia provocó, en muchos sitios, una disolución de las identidades primeras, así como de solidaridades básicas y de referencias nacionales, culturales e individuales.

No es de extrañar que estas rupturas condujeran a «subidas de fiebre religiosa» en aquellas regiones donde la religión sigue desempeñando un papel clave dentro de la identidad, por lo cual resulta lógico que movimientos religiosos acompañaran a las reivindicaciones nacionalistas, étnicas, e incluso a reflejos antisemitas y racistas que habían permanecido congelados durante largos años y que resucitaron en el contexto de una nueva crisis. Estas crispaciones religiosas no serían tampoco ajenas a guerras y conflictos armados de diverso tipo.

El rechazo hacia certidumbres seculares e incluso hacia grandes iglesias o corrientes religiosas institucionalizadas, ha contribuido también al nacimiento de una especie de nebulosa místico-esotérica, que se manifiesta en la aparición de nuevos movimientos religiosos, concepto ambiguo que incluye grupos y movimientos de diferente impronta religiosa y cultural y hasta algunos que se autodefinen como no religiosos y científicos, como *New Age* (Nueva Era). En todo este complejo panorama, los políticos vuelven a utilizar en sus discursos elementos propios de la retórica religiosa para tratar de alcanzar legitimidad y lograr consenso, y los medios masivos de difusión se vuelven a interesar en la función de actores sociales y políticos procedentes del campo religioso. En cada región este complejo proceso adquiere características diferentes, motivadas por factores de diverso tipo que influyen en su conformación. Es notable, en este sentido, la distinción entre el mundo occidental y el Tercer mundo, como se está manifestando en los últimos acontecimientos.

Notas

1. Henri Tincq, «El auge de los extremismos religiosos en el mundo», en Jean Delumeau, *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 683.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. Elio Masferrer Kan, «La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México», *Sectas o iglesias*, Plaza y Valdés, S.S. de C.V., México DF, 1998, p. 41.

5. Jean Delumeau, «Prólogo», en Jean Delumeau, *ob. cit.*, p. 7.

6. Enrique López Oliva, «¿Hacia dónde vamos?», Ponencia presentada en el VI Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana «Entre Cubanos», Casa de África, La Habana, 8 de enero de 2002 [inédito].

7. Enrique López Oliva, «Distintas formas de espiritualidad», ponencia presentada en la Consulta Pastoral «Espiritualidad, vida y renovación», Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo, Cárdenas, Matanzas, 8 de febrero de 2002 [inédito].

8. Julia Mitchell Corbett, *Religión in America*, Prentice Hall, Upper Saddle River, Nueva Jersey 2000, p. 175; Henri Tincq, *ob. cit.*, p. 685.

9. Julia Mitchell Corbett, *ob. cit.*

10. Ralph Reed, *Contract with the American Family. A Bold Plan by Christian Coalition to Strengthen the Family and Restore Common-sense Values* (Introducción), Random House, Inc., Nashville, p. 160.

11. Richard Cimino y Don Latin, *Shopping for Faith. American Religion in the New Millennium*, Jossey-Base Publishers, San Francisco, 1998, p. 137.

12. *Ibidem*.

13. Robert Zwier, «The Power and Potential of Religious Interest Groups», *Journal of Church and State*, v. 33, n. 2, primavera de 1991, Waco, Texas, p. 271.

14. Derek H. Davis, «President Bush's Office of Faith-Based and Community Initiatives: Boon o Boondoggle?», *Journal of Church and State*, v. 43, n. 3, verano de 2001, Waco, Texas, pp. 411-22.

15. Grant Wacker, «The Religious Right: A Historical Overview», en Michael Cromartie, ed., *No Longer Exiles. The Religious New Right in American Politics*, Ethics and Public Center, Washington, D.C., 1993, p. 20.

16. Robert Boston, «El nuevo orden mundial de Pat Robertson», *Caminos*, n. 8, Centro Memorial Martin Luther King Jr., La Habana, octubre-diciembre de 1997, pp. 14-24.

17. *Ibidem*, p. 18.

18. Donald C. Stamps y J. Wesley Adams, eds., *Biblia de Estudio de la Vida Plena*, Ed. Vida, Miami, 1993, p. 789. Versión bíblica utilizada por los pentecostales.

19. Corwin Smidt, «Evangelical Voting Patterns: 1976-1988», en Michael Cromartie, *ob. cit.*, p. 100.

20. Juan Pablo II, «Discurso en el Treinta Aniversario de la fundación de la Caritas italiana, 24 de noviembre de 2001», *L'Osservatore Romano*, n. 49, 7 de diciembre de 2001, Santa Sede, p. 14 (678).

21. Henri Tincq, *ob. cit.*, pp. 706-7.

La energía de los colores en el universo bantú

David González

Investigador. Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO).

Walterio Lord

Colaborador. Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO).

Según los estereotipos en vigor con respecto a las culturas africanas injertadas en América, a los bantú se les considera «atrasados», en tanto portadores de una religión y una cultura menos compleja en comparación con el aporte sudanés —principalmente yoruba. Sin embargo, el estudio de las diversas culturas bantú revela un pensamiento sumamente estructurado y de considerable complejidad. En este artículo nos proponemos apenas asomarnos a un aspecto poco tratado de ese pensamiento oriundo de África e injertado, en mayor o menor medida, en tierras americanas —el del código de colores bantú.

Cuando en el siglo xv los bakongo vieron a los primeros blancos, se comportaron con naturalidad y familiaridad asombrosas. En efecto, los bakongo creían presenciar el regreso de sus antepasados del mundo de los muertos. Esta idea pudo enraizarse por la palidez de los recién llegados, su arribo por mar y la blancura de sus velas. Una tradición angolana cuenta que, cuando los portugueses llegaron por primera vez a Luanda, se les tomó por «muertos vivos», *vumbi*, «espíritus que regresan». Por el mar —en la mitología bakonga— pasa el sol al alejarse de la tierra para ir, cada noche, a iluminar

Mpemba, el mundo de los muertos; en el mar, el sol come cangrejos y se convierte él mismo en cangrejo, «la piragua que transporta las almas a Mpemba». Los bakongo llamaron inicialmente a los portugueses *mundele* («alma del otro mundo» o «fantasma») debido a las velas blancas de las carabelas, que interpretaron como estandartes de los muertos.¹

Es bien conocida la especial capacidad de los africanos para percibir sonidos e imágenes, la cual se educa y especializa desde la infancia, en el medio tradicional. En muchas partes de África subsahariana el tambor provee una comunicación próxima al lenguaje hablado.² Algo comparable ocurre con los colores: los de la vestimenta, la decoración o los utensilios son considerados mensajes humanos deliberados, del mismo modo que los que aparecen en la naturaleza son tenidos por mensajes del mundo sobrenatural. Según Théophile Obenga: «Cada color es un “aparato mecánico” capaz de revelar la dimensión metafísica del mundo de los vivos. Los colores son una energía en el África negra profunda. Su vocación es operar la metamorfosis de lo invisible en visible».³

Fu-Kiau, por su parte, arguye que los bakongo atribuían suma utilidad a los colores, a los que respetaban como «símbolos de la vida», y con cuyo uso «expresaban muchas ideas» de manera concentrada, como los proverbios. Los practicantes de cultos de origen africano en Cuba conservan el criterio de que los colores en sí mismos poseen ciertas virtudes: una informante, Madre Nkisa, de 35 años de iniciada, nos expresó ideas convergentes sobre la energía inherente a los colores. En el Palo Monte cubano, Stéfano Ventura colectó firmas que, según explica «llevan colores en los distintos trazados y constituyen preciosos jeroglíficos que se leen ideográficamente».⁴

Como sus antepasados consideraban que los colores eran «símbolos de vida» e interpretaban muchas ideas a partir del uso de un tinte determinado, los bakongo se decoraban, y coloreaban todo lo que los rodeaba. Los yoruba, por su parte, legaron a la Santería cubana un código proveniente de la Nigeria actual, donde cada deidad se asocia a un color determinado: el rojo, con Shangó; el blanco, con Obatalá; el amarillo, con Ochún; y el azul, con Yemayá. Pero aunque ese código sea válido para los herederos del legado cultural yoruba, no es así para el universo bantú de África y América —con la salvedad de que, en los casos de las Reglas Briyumba y Kimbisa pueden coexistir dos códigos de colores: el bantú, que marca el origen congo de esas dos corrientes, y el yoruba, resultado de cierto grado de sincretización con las deidades yoruba. De ese modo, Siete Rayos se sincretiza con Shangó, por lo tanto le corresponde el rojo; Madre de Agua, con Yemayá y el azul; Mama Chola, con Oshún y el amarillo, y Tiemblatierra con Obatalá y el blanco.

La tríada negro-blanco-rojo

En el África bantú predomina el sistema triádico negro-blanco-rojo. Pero ese sistema antecede a las migraciones bantú que se extendieron por la mitad sur del continente. Esto quedó documentado en las grutas que, miles de años antes, habían sido decoradas por los cazadores-recolectores antepasados de los actuales *san*,⁵ etnia casi desaparecida.

Aun cuando esos pintores rupestres prebantú consiguieran extraer de los distintos óxidos de hierro casi todos los colores del arco iris, los esenciales eran, en efecto, el negro, el rojo y el blanco —los dos primeros extraídos de los óxidos de hierro; y el último, del caolín del barro o del cuarzo, y por ello duraba menos que los demás. Este sistema triádico parece partir del modo en que los *san* clasificaban a los

animales sobre la base del «color» (arbitrario) de su carne. Para los *san*, el tipo de carne más apetecible y potente era la clasificada como «roja» (atribuida a una variedad de gacelas), mientras que la carne «negra» se consideraba menos comestible (aunque incluyese a animales de excelente sabor como el ñu y el jabalí) y menos potente; y la carne clasificada como «blanca» era juzgada «incomible y repulsiva», porque incluía, sobre todo, a los carnívoros. Creían que el elefante era muy potente, por poseer la combinación de las tres carnes —la tríada negra-blanca-roja completa y perfecta— y esto puede explicar la altísima frecuencia de su representación en el arte rupestre *san*. Pensaban también —como ocurre en la mayoría de las culturas tradicionales africanas— que los colorantes estaban dotados de energía; eran potentes y, por consiguiente, las pinturas, más que imágenes de potencia, eran, en sí mismas, potentes.⁶

Los bantú, que sometieron, absorbieron o desplazaron a los *san*, reverenciaron su arte rupestre y le atribuyeron facultades sobrenaturales: hoy en día, es frecuente que los *n'angas* (médicos tradicionales de Zimbabwe) raspen la pintura de las representaciones de animales especialmente potentes (por supuesto, pintados en color rojo) para incluir el raspado en sus remedios. Pero para esos sacerdotes, como para los integrantes de las culturas bantú que desplazaron a los *san*, el código de colores se fue especializando todavía más.

La vida de los bakongo giraba en torno a esos tres colores —negro, blanco y rojo— que se tenían por base de su saber y se utilizaban en la adivinación, en la ordalía (prueba con veneno a la que se sometía a una persona sospechosa de practicar la brujería), para asegurarse un cónyuge, etc.; en todos los casos se recurría a tiradas ceremoniales con los tres colores, y de ellos se suponía que surgieran las explicaciones.

El sistema triádico tiene una amplísima difusión en la zona bantú, aunque no es fácil descifrar su significado exacto, y quienes han estudiado, por ejemplo, la coloración constante en rojo, negro y blanco de las máscaras *kidumu* de los *teke tsaayi* concluyen que probablemente no exista un código de colores «eterno».⁷ Pero veamos más en detalle la asociación de cada uno de esos tres colores para entender mejor el código bakongo.

Ndombe o *kala* (negro)

Kala es una voz que persiste en Cuba, pero más bien en su acepción de «ser» —es decir, «existir en tanto que vivo». No obstante, ¿qué evocan estos colores en el universo bantú? Ya sabemos que en la cromatología occidental, el color negro se relaciona

con la muerte y el luto. Para el bantú, el color negro se identifica con la vida y el mundo natural, pero al propio tiempo, es el color del sufrimiento, el misterio, la fuerza y la magia; puede también identificarse con todo lo malo y temible, con las tinieblas, o ser signo de la muerte, en tanto complicación y, de ahí, poder, secreto, misticismo, lo desconocido, la ignorancia. En este sentido (y solo en ese), podía asociarse con Mpemba, la tierra de los muertos. Así, era de mal augurio soñar con algo de color negro, ver pasar cerca un ave negra, o que un niño pequeño se pusiera a comer carbón. Precisamente, la materia con que se expresa el negro es el carbón: al morir un familiar, el doliente se aplicaba carbón en el rostro para expresar tristeza. Para impedir que las vestimentas de un cadáver enterrado fuesen robadas, se pintaba de negro el lienzo del ataúd. Pintar de negro alrededor de los ojos limitaba la visión, por ello, al morir un hechicero temible, se le ponía carbón en los ojos, para evitar que su espíritu encontrase el camino de regreso.⁸

Mpemba, mpembe o luvemba (blanco)

Los practicantes de cultos de origen bantú en Cuba llaman *mpemba* o *mpembe* al blanco. Ya vimos que, para el bantú, ese color se relaciona con el mundo sobrenatural, los muertos, los antepasados, y también con la armonía, la paz. En particular, representa el orden moral entero, así como los frutos de la virtud, la salud, la fuerza, la fertilidad, el respeto por sus semejantes y la bendición de sus antepasados. Es, además, augurio de felicidad, luz, salvación, victoria y facilidad; pero, al propio tiempo, se le identifica como el color de la muerte —real o simbólica—, y por eso se recurre tanto a él en las iniciaciones, para representar la muerte ritual. Ventura observaba que «el color blanco significa, entre los congos [cubanos], la muerte».

El yeso representa el color blanco, y este es, en primera instancia y por excelencia, el color masculino. También se le asocia con el diablo, quizás por influencia de los misioneros cristianos, que creían «diabólico» el yeso porque siempre debía formar parte de la cesta de los antepasados (algo comparable, si bien no idéntico, con el «caldero» en Cuba). Otros indican que para los bakongo el blanco no es solo símbolo del mal, sino también de salvación del mal. Era, además, de uso frecuente en los juicios, la adivinación, el presagio, las iniciaciones, la instalación de los jefes y los casos de muerte. Por ejemplo, en determinadas fases de la iniciación (en las escuelas de Lemba, Kinkimba, Kimpasi y Bwela), los aspirantes se pintaban con yeso blanco alrededor de los ojos, como mecanismo para aumentar su clarividencia. También al final de un juicio se aplicaba yeso blanco al que se le

hubiese dado la razón o declarado inocente en el pleito. De modo similar, los miembros del clan de un difunto, tras aplicarse carbón (negro) en señal de luto, tenían que permitir al viudo o la viuda (que fue fiel al cónyuge hasta la muerte), aplicarles yeso (blanco), como signo de amor y victoria por haber conducido al cónyuge a su última morada y por ello ser merecedores de llevar yeso (*luvemba*) en un pañuelo blanco en torno a la cabeza (hoy no se pone *luvemba*, sino solo el pañuelo blanco). De manera general, quien fuese pintado de blanco por un anciano o por un jefe de clan podía hacerse reconocer públicamente como «exento de la cólera de los antepasados»; recibir *mpemba* o ser frotado con *mpemba* significaba ser purificado ante los ancestros.

Existe la hipótesis de que la asociación entre el yeso blanco y los antepasados se debe a que aquel emana de la arcilla blanca, y esta se extrae de los ríos, lugares liminares que en la mitología bakonga están poblados por espíritus. Ventura observa que, en Cuba, los practicantes de Mayombe «preparaban el yeso con arcilla traída de las lomas», y no utilizaban cascarilla (según Bush, artículo importado de Inglaterra a la vuelta del siglo XIX y usado sobre todo para «blanquear» los rostros), que sí se utiliza en la Regla Kimbisa por su herencia dual bantú-lucumí.⁹

Por otro lado, como los bakongo pensaban que los muertos se volvían blancos, creían que su héroe fundador —en su condición de antepasado glorioso— era de ese color, y trataban a los albinos (*mfumu zi ndundu*) con gran respeto, por considerar que eran la encarnación de los espíritus de los grandes antepasados. Muchos objetos blancos (especialmente alimentos o bebidas de ese color, como el vino de palma, lo único que los curanderos *lele* permiten ingerir al paciente en ciertas enfermedades) cobran una función similar, de proximidad o asociación con los antepasados. Las funciones pacificadoras, de restablecimiento de la armonía y la salud, características del yeso blanco, son de muy amplio reconocimiento entre los bantú. Por ejemplo, los *lele*, al asociar el blanco con los espíritus de los antepasados y utilizar el yeso para bendecir, asegurar la fertilidad y cumplir los ritos funerarios, consideran que, en sus curaciones, es fundamental la presencia de la arcilla blanca en manos del curandero como símbolo religioso curativo. También entre los *kuba* de la República Democrática del Congo, la arcilla blanca es considerada «el epítome de la sacralidad y la religión».¹⁰

Pero hay casos curiosos, como el de la rebelión de los *bapende* (1931) en el Congo Belga, relacionada con la secta de los *tupelepele*, cuyo iniciador, Matemu-a-Kelenge, decía que los antepasados le habían encargado revelar que «había que echar a todos los blancos», y matar a todo lo de color blanco (ganado,

aves, etc.) en la tierra; o sea, todo lo relacionado con el mundo de los antepasados. Pero también había que deshacerse de carnes de identidad, recibos de impuestos y fichas de trabajo, es decir, «todo lo que simbolizaba la autoridad [blanca] colonial», para empezar desde cero, y entonces «los antepasados volverían para liberar a las poblaciones de la dominación colonial» definitivamente.¹¹

Tukula o mbwaki (rojo)

La voz *mbwaki* (rojo) persiste en Cuba, pero de *tukula* queda *yukula* (caoba). Desde la óptica de la cromatología occidental, el punto medio entre los opuestos negro y blanco sería el gris; pero para el bantú, ese espacio intermedio está muy claramente cubierto por el rojo, que puede considerarse color de vida, poder soberano, guerra, potencia, autoridad, belleza y voluptuosidad, y también significar estupor, cólera, fuego, sangre, sacralidad (la temible), o resaltar dinamismo (heroísmo) y vigilancia; así como, alternativamente, pudor y madurez. Pero el rojo era igualmente «mediación» o «predicción» (duda o complicidad), y por eso representaba una especie de línea divisoria entre los vivos (negro) y los muertos (blanco). Era el color por excelencia de los «mediadores» entre esos dos mundos, es decir, tanto el de los animales (hienas, perros, lechuzas, etc.), cuya presencia o sonido se equipara con un «presagio» como el mundo de los adivinos: se decía que todo «conocedor de acontecimientos futuros» debía «representar el rojo».¹²

Por ello, para los bakongo y para muchas culturas bantú, ese color tenía que ver, además, con el terreno liminar, ambivalente, impreciso, indeterminado, ambiguo, desordenado, caótico, ubicado entre lo que se representa como ordenado, equilibrado y concreto, ya sea, por un lado, con el color blanco, o por el otro, con el negro. La explicación de esta caracterización del rojo podría radicar (de manera similar a la asociación que se hace del blanco con los antepasados porque el yeso se recoge del barro de los ríos) en el hecho de que el vertimiento de sangre (roja) marca el tránsito del mundo de los vivos al de los muertos. O también porque en las creencias de los bakongo, el sol cambia entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y, como se sabe, tanto el amanecer como el ocaso pintan de rojo el cielo en esa franja fronteriza entre noche y día.

Anita Jacobson-Widding considera que, en la mente de muchos africanos, el rojo podría asociarse con un cristal, un espejo o una superficie de agua; porque la función de «tránsito» de un mundo al otro, a través de la corriente de agua o del cristal se ejemplifica en el

espejo que cubre la *mpaka*, en el que se «ve» más allá. El más sobresaliente estudioso de las pinturas rupestres prebantú de África meridional, el sudafricano David Lewis-Williams, conceptualizó lo que calificó como «delgada línea roja», es decir, una zona que marcaba la separación de los mundos natural y sobrenatural en la mente de los *san* y, por consiguiente, se ubicaba en un punto tal de tensión, que la dotaba de una extraordinaria potencia. Para los pintores rupestres *san* la superficie de roca en que pintaban era como una lámina de agua, un espejo, o un velo (de hecho, Lewis-Williams tituló «A través del velo» un artículo sobre arte rupestre *san*), susceptible de ser descornado o franqueado para facilitar la comunicación entre los mundos. El zimbabwense Peter Garlake, por su parte, afirma que la roca donde se pintaban las imágenes era apenas «un velo que separaba al artista-*shamán* del mundo de los espíritus», el cual «se hacía transparente por medio del trance», y por eso «las pinturas eran una revelación directa del mundo de los espíritus detrás de la superficie de la roca». Lewis-Williams precisa que por ser la roca con imágenes una especie de «velo suspendido entre este mundo y el mundo de los espíritus», entonces «cualquier cosa que se pintase encima de ella se convertía en una declaración sobre el mundo yacente tras la roca, o en su complemento o extracción».¹³

Pero en la mentalidad bantú (a diferencia de la prebantú), el ser humano debía abstenerse de aproximarse a sitios dotados de gran «potencia», como serían el borde del bosque o la orilla del río (lugares «de tránsito» o «de contigüidad», cargados por ello de tensión y, consecuentemente, de potencia), al igual que, de manera más abstracta, los representaba también el color rojo. En ciertas partes del sur de África, la iniciación como curandero requiere que el iniciado se pinte de rojo el rostro y el pelo. La escuela de iniciación bakonga de los *kimpasi* tenía como «madre» o patrona a un *nkisi* (espíritu) femenino de horrible estampa, llamado Ngwa Ndundu («madre de albinos»), cuya función era «parir» a los iniciados en el culto *kimpasi* después de su muerte ritual. Además de los albinos, Ngwa Ndundu se relacionaba con hijos muertos, enanos y mellizos (hembras). Su memoria parece haber pervivido en Haití, en una *nkita* (*nkisi* en lengua kikongo) del culto *Petró* del vodú llamada Marimette, igualmente horrible, madre de albinos y *marassa* (mellizos). El símbolo de Marimette es el fuego, y su color —al igual que el de Ngwa Ndundu—, el rojo: ambas se cubren la cabeza con un pañuelo rojo.¹⁴ En este caso, la asociación con el color debe tener que ver con su función de tránsito entre los mundos y su vinculación con los albinos y

En las Reglas Briyumba y Kimbisa pueden coexistir dos códigos de colores: el bantú y el yoruba, resultado de cierto grado de sincretización con las deidades yoruba. Siete Rayos se sincretiza con Shangó y le corresponde el rojo; Madre de Agua, con Yemayá y el azul; Mama Chola, con Oshún y el amarillo, y Tiemblatierra con Obatalá y el blanco.

otros seres dotados de cualidades duales representativas de ambos reinos.

En resumen, el rojo podía ser tenido como algo liminar, impreciso, pero dotado de una potencia capaz de viabilizar el tránsito de un mundo al otro, de un estado al otro, de cualquier cosa a su contrario. Por eso, «el color rojo predomina de maneras simbólicas importantes en las ceremonias funerarias de los congos», y tanto el cadáver de un notable como la figura del *nkisi* Niombo, eran envueltos en tela roja. Para Jacobson-Widding, un aspecto central de todos los ritos mortuorios es «la reversión del comportamiento y de las acciones normales», de ahí que «el rojo, relacionado con el caos, sea el modo de expresarlo». Contempla así el rojo como «un dominio liminar de ambigüedad [...] entre el mundo de los vivos (negro) y el mundo de los muertos (blanco)», en el que se puede «acomodar lo irracional dentro de lo racional».¹⁵

El rojo —que tenía por signo el árbol *lukula*, de donde toma el nombre *tukula*— era, además, considerado el color femenino por excelencia, y se usaba sobre todo en los cuidados de belleza: las jóvenes se maquillaban de rojo para hacerse hermosas y, al propio tiempo, indicar su madurez. De otro lado, los hombres lo utilizaban para subrayar el heroísmo: los que iban a la lucha o a una cacería peligrosa se pintaban el cuerpo de rojo para mostrar fuerza y potencia, presteza para combatir y disposición para admitir cualquier desenlace, incluso la muerte. Quien se untase *tukula* en el cuerpo sería no solo un valeroso combatiente, sino también un protector, al convertirse en garante de la imparcialidad. También quien sufriese una enfermedad peligrosa, tenía que aplicarse *tukula* en todo el cuerpo, como advertencia para que los sanos no se le acercasen, y de ese modo evitar el contagio.¹⁶ Queda claro lo común entre maduración, combate, cacería y enfermedad; son todos ellos procesos que implican una lucha más o menos violenta entre opuestos.

En toda la diáspora conga de América, el rojo aparece y vuelve a aparecer en los «trabajos» o *nkangé*, probablemente por su función dinámica; precisamente, una de las acepciones de la palabra inglesa *hand* es «entre los negros [norte]americanos, un talismán o amuleto preparado, en especial el que se hace en una franela

roja». Incluso, en los Estados Unidos se llama *Congo red* a un pigmento específico para teñir de rojo el algodón y la lana. Una informante cubana centenaria nos contó de los bailes en un cabildo congo desaparecido en 1936, y al preguntarle de qué colores usaban la ropa en sus actividades, dijo: «de cualquier color... mientras que no sea rojo... yo me acuerdo que eran todos los demás». Finalmente, con los alimentos rojos se tiene mucho cuidado en la culinaria bantú. Muchos creyentes de diversos cultos de origen africano consideran al cangrejo un tabú alimentario («Quien come cangrejo, va pa' atrás»), y en Haití muchos aseguran que, en especial, comer cangrejo con frijoles colorados u otro alimento rojo es mortal. Tal vez esa noción radique en la idea de los bakongo referida a que los cangrejos son las barcas que transportan a los muertos a Mpemba, de ahí que añadiéndole un factor dinámico o «acelerador» como el rojo, puedan poner en marcha el proceso de muerte.¹⁷

El cuarto color: verde (*kiankunzu* o *kimbanzia*)

Los cubanos practicantes de reglas congas llaman *kimbanza* (*sic*) a la yerba «pata de gallina». Aunque para los bakongo (como para los demás bantú, y también, en Cuba, para los practicantes de Mayombe) la tríada negro-blanco-rojo es esencial, pues en torno a ella giraba la vida de todos los congolese, en realidad su código contempla no tres, sino cuatro colores principales, pues a los anteriores se le suma el verde. Se dice que «en estos cuatro colores principales se ocultaba el pensamiento profundo y secreto del alma de los antepasados», y por ello se consideraba que negro, blanco, rojo y verde «dominaban la vida» de los bakongo. Un mayombero cubano de 49 años de iniciado nos confirmó: «En nuestra religión jugamos con cuatro colores solamente».¹⁸

El verde tiene por signo la yerba *kimbanzia* y significa vida, salvación, juicio, opción, alianza o promesa y también la continuidad (del grupo). Este color es importante en tanto, en la vida cotidiana, se utiliza en la bendición o el perdón. El clan debía reunirse para mascar *kimbanzia* y escupirla —significando perdonar

y dar vida (benedicir)— en caso de enfermedad, o para averiguar la causa de una dolencia (sobre todo la esterilidad); así como cuando un miembro de la familia no conseguía los bienes que anhelaba, o para formular votos por la felicidad y el éxito. El verde era fundamental en caso de desentendimientos u otros problemas del clan, eventualidad en la que debía presentarse *kimbanzia* para reconciliar a los antagonistas. Pero en su función de «alianza» o «promesa», era también importante en todas las transacciones de mercado: por ejemplo, tras el regateo, al fijar el precio definitivo, se cortaba *kimbanzia* para significar que aquel no se modificaría más. Pero, hasta hace poco, en el Congo se negociaba usando la yerba como testigo o signo de respeto de los compromisos contraídos; por ello, quien antaño se atreviese a arrancar yerba *kimbanzia* de la zona del mercado recibía un castigo —que podía llegar hasta ser enterrado vivo—, pues con esa acción «promovía disensiones y el exterminio de la progenitura del clan».¹⁹

Eran innumerables los procedimientos cotidianos en los que se empleaba el verde, materializado en yerba *kimbanzia*. Podía servir como amuleto para contrarrestar un peligro: así, los jóvenes bakongo solían viajar con un bastón adornado con *kimbanzia* y, al encontrarse en una situación comprometida o, sobre todo, para viajar de noche —cosa que atemorizaba sobremanera a los bakongo— los viajeros se ponían una hoja verde en la boca. También se usaba para formular votos de prosperidad, protegerse de los malos espíritus, o influir sobre el clima; por ejemplo, para impedir la lluvia. Igualmente, era utilizada para comunicarse en el campo de batalla, donde alzar un mazo verde de *kimbanzia* indicaba rendición, al expresar «queremos vivir»; quien ignorase el pedido y siguiese combatiendo era sometido a una pena que, en este caso también, podía llegar a ser enterrado vivo.²⁰

En Cuba, en las prácticas de Palo Monte, el recurso frecuente a las yerbas no solo tiene que ver con el aroma u otras cualidades que se les atribuyen como fuentes de poder, sino simplemente por su color verde. Una Madre Nkisa-Mayombe nos relató: «Mis espíritus necesitan de todas las yerbas aromáticas y de algunas plantas que no son espirituales, para ceremoniar, para hacer cosas». Después precisó: «Pero los colores son no más que un símbolo también, para apoyarte en eso, como si fuera cualquiera otra cosa, un palo, una flor, una yerba, para romper una acción, o abrirle paso a una evolución».²¹

Las combinaciones de colores

Se sabe que, aunque en el Congo tradicional cada «mediador» (jefe de clan, sacerdote, etc.) se relacionaba con el rojo por el hecho de atribuirse a ese color

capacidades para predecir los acontecimientos futuros, al hacer sus predicciones no se limitaba al recurso del rojo, sino que recurría a los tres colores básicos.²² En general, se podían activar distintas cualidades en los colores mezclando dos o tres de ellos, pero esto requería conocimiento y control rigurosos para hallar el equilibrio adecuado según el propósito buscado.

Blanco y rojo

Entre los bakongo y otros pueblos de África central, el contraste blanco-rojo, representativo en primera instancia de la dualidad varón-hembra, reaparece «como principio fundamental de asociación en muchas recetas»; por ello es una combinación ceremonial «obstinadamente persistente». Entre los bantú —y más allá— barro blanco y ocre rojo fueron los materiales utilizados para colorear las decoraciones de la cerámica. Pero la mezcla de blanco y rojo simbolizaba también la autoridad y el poder. En el momento de la iniciación, o cuando un jefe era instalado o un sacerdote era consagrado, la unción con rojo y blanco era de rigor, pues la combinación indicaba la posesión de una fuerza determinada. Mezclando rojo y blanco debía incrementarse el poder y simbolizarse «luz, justicia y fuerza». La unión de blanco y rojo fue frecuente, por ejemplo, en la iniciación en la Escuela de Lemba, la más importante del Estado kongo. También se aplicaba en el cuerpo rojo y blanco (y no siempre solo rojo) al ir a la guerra, para tener el poder de detener la lluvia o hacer llover, fortalecerse, o para consolidar una decisión. Así, en algunas tallas representativas de los antepasados, pintaban la mitad izquierda del rostro y la pierna izquierda de blanco, mientras la parte derecha del rostro y la pierna derecha se pintaban de rojo. Los *loango* de Cabinda tenían un *nkisi* al que no podían acercarse las mujeres (sin duda por su enorme poder), ubicado en un bosque (zona liminar) y pintado de blanco y rojo bermellón (por lo general más temible que el rojo simple).²³

El rojo y el blanco reaparecen unidos en el Congo en todas las ceremonias que tienen que ver con los gemelos (*okiera*). Pero una actividad en la cual esa combinación persiste con enorme fuerza en ambas riberas del Atlántico es la de la adivinación. Por ejemplo, entre los *mbochi* de la cuenca del Congo el sacerdote se maquilla las sienes, la frente, los ojos y los antebrazos con los colores rojo (*mondo*) y blanco (*pfiue*) cuando «opera», de día o de noche. Un caso muy interesante que descubrimos en Cuba fue el de una Madre Nkisa, que empezó muy tempranamente su labor en el campo espiritual, y que recuerda: «yo, de niña, tenía que usar para trabajar, cuando consultaba,

un *short* con una pata blanca y una roja. Tenía que consultar con eso... cuando era chiquita».²⁴

Blanco y negro

Sobre el uso de la combinación blanco-negro en Cuba, nuestra informante Madre Nkisa dijo que «inclusive el negro y el blanco tienen su sentido». Reflejando el sincretismo entre lo yoruba y lo bantú, nos contó que «hay un camino de Zarabanda que es negro y blanco», tal como «en el Santo, Oggún también es negro y blanco», pero añadió que «Coballende tiene una acción que trabaja con ella, [en la] que se disfraz, [en la] que se usa el saco en negro». En tierras de los bakongo, la aparición del negro y el blanco unidos indican luz y tinieblas (fuerza y debilidad, justicia e injusticia) en una misma persona. Por lo tanto, la combinación simboliza dos caracteres o fuerzas opuestas: así, los mensajeros que anuncian la muerte, los *bandunga*, se pintan de blanco y tienen una máscara mitad blanca y mitad negra en representación del orden. Pero, en general, se dice que por todas partes en el Congo, el color negro iba acompañado del blanco. Esto se refería al hecho de que cada vez que se sometía un asunto a la justicia, los jueces tenían que tener a mano tanto *kala* (un trozo de carbón) como *mpemba* (yeso blanco), símbolos de oscuridad y claridad. A la parte victoriosa en un pleito, o declarada inocente en un juicio, se le aplicaba (sobre el cuerpo, o en trazos en el suelo) yeso blanco, y a su antagonista carbón, para indicar equivocación o condena. Pero el curandero también usaba tanto carbón como yeso en sus adivinaciones; por ejemplo, en caso de enfermedad, los clanes paterno y materno se reunían para saber de qué parte provenía la mala suerte; si era del lado de la madre, había que aplicarle carbón al jefe del clan materno o a la madre, y yeso al marido; en caso contrario, se procedía a la inversa. Aún hoy, algunos *bangunza* (profetas de religiones cristianas sincréticas de nuestros días en tierras de los bakongo) usan carbón y yeso para, según dicen, «separar la luz de las tinieblas».²⁵

Blanco, rojo y negro

Para Willis, en buena parte del universo bantú maquillarse con la tríada blanco-rojo-negro, o pintar tallas con esos tres colores, realza el papel del cuerpo como «metáfora del cosmos», y subraya que «la representación tripartita del cuerpo humano», tan frecuente en la escultura figurativa africana, «puede simultáneamente encarnar dualidades y polaridades, algo que la filosofía cartesiana no puede aprehender». A la combinación rojo-negro-blanco se le atribuye, todavía hoy, en el bajo Congo, una simbología

cosmológica a partir de la cual se estableció el sistema de predicción del *kingombo*, y que se relaciona con «la experiencia de un individuo que enfrenta problemas en apariencia contrarios al orden cosmológico racional», pues la tríada se asocia al poder adivinatorio del *nganga-ngombo*, que introduce tres cuentas (negra, blanca y roja) en su calabazo: si, al tirar, aparece la blanca, es buena señal (éxito, felicidad); si es la negra, significa desdicha o anuncia fracaso; si es la roja, augura peligro o duda. También es interesante que aunque los *bandunga* anunciadores de la muerte solo vestían de blanco y negro, «su comportamiento descontrolado era una reversión del orden que simbolizaba el caos y la antiestructura». Dicho de otro modo, su comportamiento *implicaba* el rojo.²⁶

Otros colores y sus combinaciones

Aunque los colores esenciales para los bakongo eran los cuatro mencionados, había otros más (por ejemplo, amarillo, verde claro y violeta) de muy precisos significados, usados en diversas combinaciones para obtener objetivos determinados; por ejemplo, la mezcla de yeso (blanco) con amarillo, verde claro, rojo y negro, se usaba para impedir que la lluvia cayera. Los bakongo asociaban el azul —a menudo intercambiable con el verde— con los *nkisi* de agua, los que a su vez tenían que ver con la procreación, de ahí que las figuras que representaban a esos *nkisi* se envolvieran en tela de color azul, y también que, en Cuba, los practicantes de Mayombe llamaran Madre de Agua a una deidad procreadora que luego la corriente Briyumba sincretizó con Yemayá. Como vemos, en Cuba persisten asociaciones de colores que parecen remitirnos a los códigos de los bakongo; sin embargo, la afirmación de Ventura, según la cual entre los congos cubanos «el amarillo es la vida», no la hemos podido confirmar hasta el momento, ni en el Congo ni en Cuba.²⁷

La multiplicidad de colores debía siempre realzar el potencial, y por ello los bantú solían temer a quien portase muchos colores: visitantes tempranos a la corte del rey del Kongo describieron la presencia de personas pintadas de los más variados tintes «para parecer más terribles».²⁸ Una informante cubana nos decía: «¿Tú no has visto las personas que usan sayas de nueve colores? Los colores tienen sentido de evolución grande, importante. O las siete potencias africanas. Hay cosas, símbolos de los muertos o de las acciones materiales, que llevan distintos colores».²⁹

Pero, al propio tiempo, ya vimos que para los *san* (prebantú), a mayor variedad de colores de carnes en un animal, mayor potencia; así también, para los bakongo, el arco iris (poseedor de todos los colores)

En todas las culturas africanas, los colores son importantes medios de expresión y comunicación de ideas, tanto dentro de la esfera social como en el intercambio cotidiano con el mundo sobrenatural, y también agentes reguladores y, en ocasiones, transformadores. En Cuba, en las Reglas de Palo Monte y en la Sociedad Secreta Abakuá subsiste la práctica de trazados con determinados colores que los iniciados pueden «leer».

sería el epítome de la protección para el hombre,³⁰ en su calidad de *nkisi-si* acuático. El propio nombre que se daba al arco iris en kikongo, *lubangala*, deriva de *bangala*, «proteger». Pero resulta curioso que, para los antiguos bakongo, los colores del arco iris fuesen «blanco, rojo, negro, amarillo y verdoso». Respecto al arco iris, un practicante de Mayombe nos argumentaba:

Porque si miramos bien [el arco iris] tiene siete colores. Si lo vamos a tirar a lo que es, siete colores [...] bueno, eso es metiéndolo ya en otro campo [...] con las siete potencias africanas u otro tipo de religión que sí juega con todos esos colores [...] Sí, juega con siete colores. Lo que es el Palo Monte, específicamente lo que es el fundamento de Siete Rayos son las siete banderas que se montan; son las siete fuerzas [...] como yo he aprendido, los siete colores son las siete banderas fundamentales de Siete Rayos.³¹

Algunas conclusiones

El tema de los códigos de colores en las religiones africanas y sus conexiones americanas merece más estudio. Muchos dan por sentado que, en virtud del predominio de las ideas yoruba en la llamada cultura afrocubana, el código de colores prevaleciente es el que asocia cada deidad del panteón yoruba —o de los panteones sincretizados con este— a un color determinado. Sin embargo, en la mitad sur del continente africano, los bantú adoptaron, en líneas generales —y siguieron desarrollando—, el código de colores prebantú de los *san*, que los precedieron.

En entrevistas con practicantes de las llamadas Reglas de Palo Monte o Reglas Congas, por ejemplo, se pone de manifiesto la vigorosa persistencia de ciertos aspectos de ese código. Para estas y para otras religiones cubanas de origen africano, los colores tienen, en sí mismos, energías y capacidades que pueden ser manejadas por un experto religioso. Por ello, muchos de los asuntos relacionados con el código de colores vigente, su utilización y sus combinaciones, caen en el terreno de lo secreto.

En todas las culturas africanas, los colores son importantes medios de expresión y comunicación de

ideas, tanto dentro de la esfera social como en el intercambio cotidiano con el mundo sobrenatural, y también agentes reguladores y, en ocasiones, transformadores. En Cuba, en las Reglas de Palo Monte y en la Sociedad Secreta Abakuá subsiste la práctica de trazados con determinados colores que los iniciados pueden «leer».

Si el código de colores yoruba —tal como permanece en Cuba— se estructura alrededor de una cuarteta que incluye los tres colores primarios, presididos por un cuarto color que representa «la unión de todos los colores», los bantú, por su parte, impulsaron la tríada negro-rojo-blanco, heredada de la primitiva cultura cazadora-recolectora que los precediera (basada en sus prácticas y tabúes alimentarios), y le adicionaron un cuarto color: el verde (a los efectos, intercambiable con el azul). Pueden aventurarse hipótesis sobre las razones por las cuales el blanco se asoció a los antepasados y el rojo al tránsito, a la «zona fronteriza», pero son más difíciles de desentrañar otras conexiones.

Lo que queda claro es que la tríada negro-rojo-blanco comporta dos polos estables (blanco y negro) y una mediación inestable e imprecisa (rojo), pero fundamental para la comunicación y el tránsito entre ambos; por eso, antaño todo adivino tenía que asociarse con el rojo —como también a todo lo sobrenatural o liminar, ya fuese el borde del bosque, del río o del mar. Pudiera aventurarse la hipótesis, entonces, de que cubrirse la cabeza con un pañuelo rojo acelera y aguza el paso de la sensoriedad del mundo natural (negro) al sobrenatural (blanco), así como que maquillarse con yeso blanco alrededor de los ojos aumenta la visibilidad porque la aproxima a la de los antepasados. Por el contrario, hacerlo con carbón la reduce. Víctor W. Turner explica que el blanco se asocia con «ese tipo de visibilidad», y «en ese contexto, se opone al negro, el color de la hechicería y de otras cosas ocultas que la gente hace al amparo de la noche». Por su parte, Rafael López dice que los mayomberos cubanos firman con tiza blanca si van a hacer «un trabajo del bien»; o con carbón negro,

si van a realizar un «trabajo judío». Pero tanto la observación de Turner como la de López parecen responder más bien al estereotipo occidental-cristiano que asocia el blanco con el bien, y el negro con el mal.³²

Lo importante del rojo, entonces, es tanto su fragilidad (capacidad de «ser atravesado») como su alto nivel de energía, a consecuencia —pudiéramos decir— de la «fricción» entre dos contrarios colindantes. El rojo estaba tan presente en la iniciación, la sabiduría y el poder, como el blanco en las curaciones; aunque ambos, en última instancia, tuvieran que ir de la mano en muchas ocasiones, especialmente en los casos de adivinos-curanderos. Igual ocurría al negro y al blanco —«luz y tinieblas» que, juntos, representaban el orden— en los tribunales. No obstante, si el sabio es capaz de servirse hábilmente del rojo, en busca de resultados deseados, para el hombre común el rojo es una advertencia de peligro, de no acercarse.

Las combinaciones de colores requerían todavía mayor grado de especialización y cuidado. De todas, probablemente la de blanco-rojo (masculino y femenino, autoridad y poder) era la más importante, al tener que ver con la instalación de jefes, la consagración de sacerdotes y la iniciación; por eso, en el Kongo y entre los practicantes de Palo Monte, esta combinación sigue aplicándose a la práctica de la adivinación. La combinación del negro y el rojo es infinitamente más compleja y riesgosa de manejar. Curiosamente, Bravo observa que en Cape Coast, Ghana (por lo tanto, zona sudanesa y no bantú), «en los funerales, las personas se visten de rojo y negro; pero cuando el muerto es un anciano muy mayor o un niño, se puede ir vestido con cualquier ropa».³³ Por cierto, hay mayomberos cubanos que se cubren la cabeza con tocado negro y rojo cuando trabajan, y también los practicantes de vodú recurren mucho a la combinación, y llegan, incluso, a cambiar los colores de la bandera nacional (rojo y azul) por rojo y negro.

Por último, si los colores esenciales del código bantú eran apenas cuatro, esto no quiere decir que los restantes —y sus combinaciones—, presentes en la naturaleza, no tuviesen un significado y una función para los especialistas más conocedores. En última instancia, los bantú tomaban al propio arco iris (*lubangala*) —el máximo acumulador de colores—, como la más potente protección para beneficio del pueblo contra el mal, en su calidad de paradigmático mediador entre el cielo y la tierra.

Notas

1. W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XIXème siècle*, Mouton & Co, Paris-La Haya, 1988, p. 88; José Redinha, *Etnias e culturas de Angola*, Instituto de Investigação

Científica de Angola, Actualidade Editora, Luanda, 1975, p. 326; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, *Le mukongo et le monde qui l'entourait: cosmogonie-kongo*, Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969, p. 118.

2. Véase, por ejemplo, el capítulo sobre el lenguaje del tambor en Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford University Press, Nairobi, 1978, pp. 481-99.

3. Théophile Obenga, *Les Bantu: langues, peuples, civilisations*, Présence Africaine, Paris-Dakar, 1985.

4. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 128; Entrevista n. 10, 10 de enero de 2002, archivo de los autores (inérita); Stéfano Ventura, *El Palo Monte y sus reglas rituales*, 1948, p. 11 (manuscrito inédito).

5. Recurrimos a la muy criticada denominación de *san* a falta de otra mejor, aun compartiendo el criterio de que es científicamente imprecisa y que encierra subgrupos muy distintos. Véase David González y Walterio Lord, «Modernización y cambio cultural en tiempos de globalización: el caso de los san del África meridional», *Estudios de Asia y África*, v. XXXVIII, n. 120, La Habana, enero-abril de 2003, pp. 83-104.

6. Peter Garlake, *The Hunter's Vision*, Zimbabwe Publishing House, Harare, 1995, pp. 116-7 y 42.

7. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 168 y Marie-Claude Dupré, «Colours in Kidumu Masks of the Teke Tsayyi», en Anita Jacobson-Widding, ed., *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*, Academiae Ubsaliensis, Uppsala, 1991, p. 217-35.

8. Germán de Granda, *De la matrice africaine de la «langue congó» de Cuba*, Université de Dakar, Dakar, 1973, p. 12; Théophile Obenga, ob. cit., p. 192; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 128-9.

9. Germán de Granda, ob. cit., p. 14. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 118, 129 y 130; Théophile Obenga, ob. cit., p. 192; Victor W. Turner, *Color Classification in Ndembo Ritual: The Forest of Symbols*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1967; Barbara Bush, *Through the Travellers' Eyes: Anglo-Saxon Representation of Afro-Cuban Identity from 1850-1950*, Staffordshire University, Lake-on-Trent, 1987, p. 156; Stéfano Ventura, ob. cit., p. 11.

10. Karel E. Laman, «The Congo», *Studia Ethnographica Upsalensia*, n. 12, v. 3, Estocolmo, 1962; Nicholas Ndolamb, «The Cultural Construction of Illness: The Case of Mukund Among the Lele of Zaire», *Africa. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, n. 7, Sao Paulo, 1984, pp. 126-7; Jan Vansina, *The Children of Woot*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1978, p. 197; W. G. L. Randles, ob. cit., p. 46.

11. Mulambu Mvuluya, «Resistencia de los campesinos ante la colonización en el Congo Belga, desde la penetración hasta 1945», *Estudios africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*, v. IV, n. 6, Madrid, enero-junio de 1989, p. 15.

12. Germán de Granda, ob. cit., pp. 14 y 17, Théophile Obenga, ob. cit., p. 192; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 130 y 168.

13. Véase Anita Jacobson-Widding, «Death Rituals as Inversions of Life Structures: A Comparison of Swedish & African Funerals», en S. Cederroth, C. Corlin y J. Lindström, eds., *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals & Eschatological Beliefs*, Acta Universitatis Upsalensis, Uppsala, 1988, pp. 141-5; David Lewis-Williams, «The Thin Red Line: Southern San Notions and Rock Paintings of Supernatural Potency», *South African Archaeological*

- Bulletin*, n. 36, Pretoria, 1981, pp. 133-40; «Image and Counter-Image: The Work of the Rock Art Research Unit, University of the Witwatersrand», *African Arts*, n. 4, v. XXIX, Chicago, otoño de 1996, p. 40; David Lewis-Williams y T. A. Dowson, «Through the Veil: San Rock Paintings and the Rock Face», *South African Archaeological Bulletin*, n. 45, 1990, p. 5-46; Peter Garlake, ob. cit., p. 42.
14. Véase John Mhlabane, «Community Mourns Death of White Sangoma», *African Eye News Service*, Nelspruit, 25 de enero de 2002; Luc de Heusch, «Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Syncretism», *Man*, v. 24, n. 2, Nueva York, 1989, pp. 294-8.
15. Anita Jacobson-Widding, ob. cit., pp. 141-5 y 177-216.
16. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 130; Karel E. Laman, ob. cit., p. 105.
17. *Webster's New International Dictionary*, segunda edición, Springfield, 1950, pp. 1132 y 562; Georges Anglade, «Des Crabes et des Hommes», *Blancs de Mémoire*, Boréal, Montréal, 1999, pp. 21-9; Entrevista n. 11, 20 de abril de 2002, archivo de los autores (inédita).
18. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 168 y 128; Entrevista n. 4, 10 de enero de 2002, archivo de los autores (inédita).
19. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 130-1 y 161.
20. *Ibidem*, p. 161.
21. Entrevista n. 10.
22. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 168.
23. Víctor W. Turner, ob. cit., pp. 59-92; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 132 y 130; Jan Vansina, ob. cit., p. 86.
24. Théophile Obenga, ob. cit., p. 190; Entrevista n. 10.
25. Entrevista n. 10, ob. cit.; Anita Jacobson-Widding, ob. cit., pp. 137-53; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 129.
26. Roy Willis, «The body as metaphor: synthetic observations on African artwork», en Anita Jacobson-Widding, ed., *Body and Space...*, ob. cit., pp. 271-2; Anita Jacobson-Widding, ob. cit., pp. 137-53 y 141-5; Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 132.
27. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., pp. 128 y 139; Stéfano Ventura, ob. cit., p. 11.
28. John K. Thornton, *The Kongolese Saint Anthony, Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge University Press, Londres, 1998, p. 35.
29. Entrevista n. 10.
30. Kia Bunseki-Lumanisa A. Fu-Kiau, ob. cit., p. 125.
31. Entrevista n. 4.
32. Víctor W. Turner, ob. cit., p. 187; Rafael López, *Componentes africano en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, p. 115.
33. Véase Orlando Bravo, «Cooperantes cubanos en Ghana: oficio de patólogo», *Granma*, a. 38, n. 206, La Habana, 28 de agosto de 2002, p. 8.

©  2003.

Controversia

¿Cómo se forma un ciudadano?

Rafael Hernández
Manuel Calviño
Julio Fernández Bulté
Miguel Limia

Rafael Hernández (moderador): Este panel de discusión de la revista *Temas* está dedicado a debatir qué es un ciudadano, cómo se forma, cuáles son los factores —de carácter social y cultural— que inciden en su formación.

Para esta discusión tenemos un selecto panel formado por un filósofo, un psicólogo y un jurista. Estos tres campos del conocimiento no agotan las posibilidades de discusión, pero sí algunas de las más importantes. Empecemos por el principio: ¿qué significa ser un ciudadano?

Miguel Limia: Desde Aristóteles se conoce que ciudadano es aquel que participa del gobierno, es decir, del ejercicio del poder público. Esta idea se fue reforzando en la antigüedad griega y romana. Nos llega, a través de Cicerón, la consideración del poder político como *res publica*, como *cosa pública*. ¿Quién es el ciudadano? El que tiene derecho a actuar en la *cosa pública*, en la administración pública. Entonces, si eso es así —y lo ha sido sistemáticamente en la historia del pensamiento y en la práctica jurídica—, la naturaleza del ciudadano nunca es abstracta, sino que siempre está referida a la sociedad concreta donde existe, a la esencia del poder político de que participa, con el que se relaciona. En otras palabras, no existe un ciudadano con independencia del tipo, el carácter, la naturaleza, las funciones, los principios del régimen político en que participa. Por lo tanto, pienso que para poder enfrentar el tema a que nos han convocado, sobre todo, cómo formar un ciudadano, habría que diferenciar, al menos, tres grandes cosas: la especificidad del poder público en la sociedad, por sus fundamentos sociales, normas esenciales, finalidades de funcionamiento, programa ideológico-cultural en que se inspira, valores fundamentales que promueve y defiende, contexto interno y externo en que se

desenvuelve; en segundo lugar, las características esenciales, históricamente configuradas, de la participación política de sus sujetos, por sus medios, por sus modos, por sus normas organizativas y de procedimiento, por sus finalidades, etc.; y en tercer lugar para poder entender cómo formar un ciudadano es importante diferenciar o analizar las cualidades concretas, históricamente estructuradas y condicionadas de los sujetos de la participación en política, es decir, sus dotes, sus capacidades o saberes, en cuanto a habilidades, hábitos, valores, conductas, etc., no solo en el plano político-cívico, sino en el ético, el estético, el laboral y el jurídico.

Julio Fernández Bulté: Podría decir que estoy de acuerdo con todo lo que ha dicho Limia, pero quisiera agregar algunos particulares.

Primero que todo, el vocablo *ciudadano* surge en Roma, los griegos no hablaron de ciudadano; sin embargo, hay nociones en Grecia que pueden ser asimiladas a lo que después se entiende como ciudadano —cuando digo Grecia, estoy diciendo, sobre todo, Atenas, donde florecieron formas más dinámicas de vida política—; por ejemplo, estaban los *eupátridas*, la aristocracia terrateniente-esclavista, que se arrogaba el derecho a participar en los órganos del poder público que tenían abolengo, *areté* y de hecho eran los que tenían posibilidad de dirigir la vida de aquellas *cívitats*, de aquellas *polis*-Estados.

Cuando el *demós* ateniense, es decir, la unión de *demiurgos*, artesanos, comerciantes y campesinos, toma el poder político e impone una nueva estructura social y política, surge ese vocablo que ha sido tan mal llevado y tan mal traído: *democracia*, que era muy claro para ellos, poder del *demós*, que excluía no solamente a los esclavos, también a las mujeres y a los *eupátridas*; es decir, era un término completamente excluyente. De modo que pudiéramos decir: para ellos, el concepto de participación en la vida de las *cívitats* era excluyente. Esto se cristaliza en Roma cuando los romanos levantan el modelo de la *res pública*. *República* no es solamente una forma de gobierno que se caracteriza por eventuales elecciones, etc., sino una noción de poder político, de poder público, que involucra a todos en la *cosa pública*, *res pública*, la *cosa de todos*. Entonces, aquí surge la pregunta: ¿quiénes son todos? Los ciudadanos. En Roma este concepto de ciudadano también fue excluyente; primero fueron solo los patricios, después se incluyeron los plebeyos, pero quedaban excluidos los latinos, que no eran los viejos latinos junianos y los viejos latinos *priscos*, y los llamados coloniales, se fueron incluyendo más gente hasta que Caracalla en el 212 d.n.e. le concede la ciudadanía a todos los que viven dentro del perímetro del imperio romano, y aquí se amplía, se consagra un sentido de cierta universalidad del ciudadano.

Lo que quiero poner de relieve es lo siguiente: tanto en la concepción excluyente —un grupo social determinado—, cuanto en la concepción más ampliada de Roma, *ciudadano* implica participar activamente —como decía Limia— en la *cosa pública*, y es un concepto completamente contrario al que levanta la burguesía liberal del XVIII. Alguien dijo que para la burguesía liberal del XVIII el ciudadano se definía al recibir la mayoría de edad, se definía con su individualidad frente al Estado, mientras que para Roma la toga de ciudadanía suponía el compromiso y la inmersión en todos los problemas públicos de la sociedad. Si somos herederos de todas esas culturas, tendríamos que reconocer que el concepto de ciudadano debe significar para nosotros la participación consciente y voluntaria en la vida política, la inmersión en esa vida política, y el compromiso con ella en un sentido lo más amplio posible, lo más incluyente posible. Como decía Limia, efectivamente, si uno va a Cicerón se encuentra que dejaba muy claro qué es un ciudadano: para él, hay dos elementos que caracterizan al ciudadano: el interés común —de orden político y de orden económico— y la subordinación común y consciente a un orden jurídico; es decir,

si usted se subordina conscientemente a un orden jurídico, a un orden de derecho, y usted participa en una comunidad de intereses políticos y económicos, usted es un ciudadano. Eso también era excluyente en aquellos momentos, porque no todo el mundo se subordinaba al ordenamiento jurídico romano, ni todo el mundo tenía los mismos intereses económicos y políticos. Cuando se logra ampliar el concepto —y hay que ver cuáles son las circunstancias económicas, sociales, políticas e históricas que permiten ampliarlo—, pudiéramos entonces decir: el ideal es un hombre inmerso en la vida de la *res publica*, de la cosa de todos, porque tiene intereses comunes a todo el grupo social, aspiraciones comunes, un ideario común, y sobre todo porque se subordina a un orden jurídico que todos acatan. Me podrán decir: está echando la sardina para su brasa, está defendiendo la significación del Derecho. Sí, creo que uno de los ingredientes más importantes en la formación de un ciudadano es el jurídico.

Rafael Hernández: O sea, inclusión, participación, pertenencia. Para la psicología, ¿qué significaría todo esto en términos, obviamente, no del orden jurídico, sino de la persona?

Manuel Calviño: Actitud. Porque, en definitiva, la participación es una alternativa personal, es la puesta en marcha de una actitud entendida como predisposición (intelectual y afectiva), seguida de una decisión de hacer. Actitud que es un modo de asumir la relación con el gobierno, con el poder, con el otro y consigo mismo. Entonces, el término ciudadano pasa básicamente, a mi juicio, por asumir una actitud. Es una actitud que adopta un sujeto con condiciones para asumirla, y por ahí avanzaríamos en el tema de cómo se forma esa actitud —que pudiéramos llamar ciudadana— y qué significa desde el punto de vista del despliegue del individuo hacia la sociedad y, obviamente, consigo mismo. Ahora bien, un individuo o sujeto reconocible social y legalmente, que no asume esa actitud y que no quiere participar —no estamos hablando de aquel que no está en condiciones de decidir, como el enfermo mental o el niño, sino en aquel que sí las tiene, y decide no estar—, ¿es o no es ciudadano? Yo lo pensaría así: la condición de ciudadano se instituye psicológicamente como una actitud que define el sujeto para sí, y que supone la conformación, dentro de su proyecto de vida, de patrones de comportamiento de interacción-participación en la vida sociopolítica de la sociedad, la participación en el proceso de generación de condiciones de vida más beneficiosas, más plenas y mejores para él y para los otros. Es la conformación de una identidad de sujeto social activo sobre la base de la participación en las cuestiones de la vida del país.

Rafael Hernández: Desde cierto punto de vista, la formación de un ciudadano debería tener que ver con la formación de valores dirigidos a estimular la participación de las personas, no necesariamente desde que acceden a los derechos políticos, sino desde la infancia, en relación con la inserción dentro de un determinado sistema que se expresa en instituciones, normas, pero que está impregnado de esos valores. Desde tu perspectiva como psicólogo, ¿qué procesos inciden en general en la formación de valores que pudieran ser relevantes para la condición de una conciencia cívica ciudadana?

Manuel Calviño: Bueno, ahí hay mucha tela por donde cortar. Cuando hablamos de procesos tales como la educación, lo hacemos sobre una concepción paradigmática; toda sociedad educa desde un paradigma, para lograr un tipo de persona, de sujeto, de personalidad, genéricamente hablando, no psicológicamente. No hablo de personalidad, rasgológica o comportamentalmente, sino como enfoque genérico de persona. Entonces, en la idea de formación de un ciudadano,

estrechamente vinculada con la noción de educación, se está definiendo que no es cualquier tipo de ciudadano, sino uno determinado.

Lo más interesante de los últimos años es que hay un cambio dentro de la misma concepción paradigmática de la formación y la educación; ya no se tiene como lo más importante formar valores, sino formar posibilidades de decidir: si quiero los valores o si no los quiero; si los entiendo o si no los entiendo; si los comparto o no los comparto. Por lo tanto, no se trata de decir «esta es la verdad, esto es lo bueno, ven hasta aquí»; sino enseñar a las gentes a pensar, a decidir, a sentir, a creer, y que tomen las decisiones por sí mismas. Mirado de cerca, seguimos dentro de un enfoque paradigmático, pero de uno totalmente distinto, no se establece un «modelo» de obligatorio cumplimiento, sino, por el contrario, puntos de referencia para la conformación de un individuo capaz de decidir y de asumir una actitud activa frente a esa propuesta que le hace la sociedad. No se trata de decir: estos son los valores, y ahora yo te los voy a enseñar; sino, vamos a construir la posibilidad de que tú llegues a tener la capacidad de decidir con qué valores te sientes verdaderamente identificado y comprometido, y qué significa ese compromiso de cara a tu despliegue social; pero depende de tu decisión, ahora tú eres de verdad el centro de la cuestión. No se rompe, insisto, con una estructura paradigmática, pero se trata de uno totalmente distinto, es probablemente el paradigma de la participación llevado al concepto de formación. Solo lo que se hace por decisión propia nos compromete realmente.

Rafael Hernández: O sea, que se trataría de un paradigma establecido, que forma parte del Estado con el cual el individuo se encuentra en el momento en que se incorpora a hacer vida social, y también de un paradigma alternativo, un paradigma que se transforma.

Manuel Calviño: Creo que es una alternativa paradigmática, algo que deja de ser un mero paradigma o modelo para la inclusión, parcial o parceladamente, en los ámbitos políticos, socioeconómicos, culturales y obviamente personales, y llega a convertirse o está propuesto como un principio de vida, un modo de vivir, o sea, de pensar, de construir, de orientar la vida. Se hablaba antes de democracia y yo digo: como psicólogo, la democracia no es para mí un enfoque político ni un modo de dirigir políticamente. Lo es, pero sobre todo se trata de un estilo de vida, un instituyente esencial de la vida de un individuo, de su modo de interactuar en sus grupos e instituciones. Entonces, a lo que me estoy refiriendo no es a un tipo de Estado, sino a que pensemos en un modo para que el hombre, el ser humano, sea.

Rafael Hernández: Paradigmas, condición ciudadana, participación, procesos que inciden en la formación de la conciencia cívica y política del ciudadano.

Miguel Limia: Educar para que se devenga ciudadano implica, ante todo, educar a la persona en el respeto a sí misma; es decir, como individuo autodeterminado que opta. Si no hay libertad de opción no hay moralidad; la libertad de opción implica la responsabilidad frente a lo que se decide, es una condición elemental en la formación del ciudadano, y creo que hay que educar al ciudadano en el espíritu de constituir una finalidad del poder político —estoy hablando de nuestro poder político, por sus rasgos constitutivos, por sus finalidades, por su vocación social. No es formar al ciudadano como receptor o como simple beneficiario de las políticas estatales, o institucionales, sino, en primer lugar, en la condición de valores absolutos de la sociedad; es decir, valores que no requieren definición, que son una definición en sí mismos, como fines sustantivos, frente a los cuales el poder público interviene como un medio, como un procedimiento, como un instrumento. Creo que es importante esa noción en la formación del ciudadano, la noción de que el poder público es un medio para la satisfacción de sus necesidades e intereses en el sentido

independentista nacional, emancipador social y dignificador humano, que es lo que tipifica la naturaleza del ciudadano en nuestro país. Si lo miro desde otro lado, es educar al ciudadano como participante activo del poder público en sus diferentes formas, instituciones, instancias, por las vías directas e indirectas de representación, de participación en la democracia.

Y creo que hay algo más, un elemento constitutivo de la formación del ciudadano es prepararlo para los cargos públicos, es decir, es prepararlo como la fuente de la generación de cuadros en el país, a fin de alcanzar la condición de liderazgo. Si hablamos de eso, significa que hay que educar en el espíritu del servicio a la comunidad a partir del mérito, dado por la capacidad de servir y de sacrificarse por los demás, además de la capacidad de la calificación en el ejercicio del liderazgo. Dicho de otra manera: materializar como finalidad pública la sistematización, la producción sistemática de cuadros de dirección, de dirigentes procedentes de las distintas clases y grupos sociales, porque el ciudadano que deviene portador de un cargo público, que forma, por tanto, el grupo de dirección en la sociedad, debe de tener determinada simetría cuantitativa y cualitativa con la estructura socio-clasista del pueblo, así como con lo que el pueblo quiere, con lo que el pueblo piensa, con lo que el pueblo necesita, debe tener simetría ideológica con los valores fundamentales del proyecto que portamos en el país.

Es importante que insistamos en el aspecto de la formación ética del ciudadano, porque la política tiene reguladores que son extrapolíticos, y la política institucional de nuestro país tiene como finalidad a la persona. En consecuencia, la formación ética es clave, una formación que genere las actitudes personales que tengan a los demás como fines y no simplemente como medio, como instrumentos de la actividad de uno. Es importante que en esa educación cívica se le preste atención al Amor —con mayúsculas—, es decir, no al amor entendido en el espíritu místico, sino entendido en el espíritu de conceptualizar, asumir al otro como un fin en sí mismo. Es básico en la formación cívica el respeto a la diferencia legítima, el respeto al otro y la capacidad de comunicarse con el otro. Este es un asunto clave en la formación cívica de nuestros ciudadanos.

Rafael Hernández: Julio, ¿qué tú piensas de todo eso?

Julio Fernández Bulté: Al ciudadano hay que educarlo, no se crea por generación espontánea. Los griegos educaban a sus ciudadanos muy cuidadosamente con aquellos esfuerzos que llamaban la *paideia*, y ¿a qué aspiraban con la *paideia*? A mantener la *areté*, es decir, aquel sentido de alcurnia, la nobleza, los valores que caracterizaban al *eupátrida*, al *aristoi*, todo eso se educaba. El romano educaba también. Todas las sociedades han ido educando a sus ciudadanos —o a los que ha querido que se comporten como sus ciudadanos.

La otra pregunta es: ¿en qué consiste la educación de ese ciudadano? Y otra pregunta colateral, ¿cómo se consigue? Aquí se ha dicho que consiste en la consecución de determinados valores, de determinadas conductas que hacen a ese hombre estar inmerso en la vida social, fundir su vida personal con la vida de la colectividad, a partir de la comunidad de valores. Ahora yo quiero volver a algo que dije antes: el ingrediente esencial es el Derecho; es decir, el ciudadano, tiene que ser educado jurídicamente. Cuando uno habla de estas cosas, la gente incurre inmediatamente en un error de lo más común, ¿qué cosa es un jurista?, ¿qué cosa es el Derecho? Un jurista suele entenderse como una persona que tiene una memoria brutal, se sabe todas las normas jurídicas, es un papagayo al que usted le echa una moneda por una ranura y le pregunta cómo se resuelve el caso tal, y entonces le recita cuatro artículos del código. Pero esa no es la noción que tenemos del Derecho. Yo sostengo la tesis de uno de los grandes juristas brasileños, Reales, quien considera

que el Derecho tiene —por lo menos— tres grandes esferas de existencia. La primera, incuestionada, muy clara de percibir, que es un sistema normativo. Eso lo entiende todo el mundo; lo que no todo el mundo entiende es que *debe* ser un sistema. La gente entiende más fácilmente que es una ringlera de normas, una suma de normas, y no un sistema. Pero debe ser un sistema normativo: normas, leyes, decretos, disposiciones, resoluciones, etc.; eso todo el mundo lo ve claro. Pero como dice Reales, esa es nada más que la primera expresión del Derecho. Este es un conjunto de normas que conceptualizan determinados valores, porque si no los conceptualizaran, serían normas inocuas. Tienen que conceptualizar valores, que la gente hace suyos, los asume. Este es el espacio axiológico del Derecho, su espacio valorativo, donde se despliegan todas las posibilidades de disciplinas como la Filosofía del Derecho. Finalmente, el Derecho actúa en la sociedad, de ahí que regule la vida social, la impulse, la organice. Eso explica los espacios de la Sociología jurídica. Si lo entendemos así, en toda su amplitud, cuando yo reclamo una educación jurídica del ciudadano no estoy reclamando que se haga abogado, ni normatólogo; sino que se haga poseedor y dueño de los valores esenciales que están conceptualizados en aquellas ramas que definen la conducta social fundamental. Estoy hablando de los valores esenciales que definen el orden público, el derecho constitucional, derechos y deberes de los hombres ante el resto de la sociedad, ante el poder público-político, en el seno de la familia; los derechos y los deberes económicos y sociales esenciales; los derechos humanos.

No podemos entender que pueda ser un ciudadano quien no sepa si el policía lo puede registrar en la calle o no, si tiene derecho a reclamar una decisión de un ministro o tiene que guardarse la lengua en el bolsillo, y no tiene nada que hacer porque es una decisión de un ministro. Hay mucha gente que pregunta eso, y le decimos: espérese, tiene que leer la Constitución y saber cuáles son los valores que se conceptualizan. A eso es a lo que yo me refiero cuando digo educar jurídicamente. En el año 1989, la Asamblea Nacional del Poder Popular le pidió a la Universidad de La Habana una investigación sobre los factores objetivos y subjetivos que influían en la falta de aplicación o de valoración de la ley. Se hizo una investigación muy seria, y una de las conclusiones a las que llegamos fue la ignorancia de la gente acerca de cuestiones esenciales. Por ejemplo, cinco de cada diez ciudadanos entrevistados no sabían cómo se elegía al presidente del Consejo de Estado. Se comprenderá que así no se hace un ciudadano. No sé cuántos —una proporción bien alta—, no sabía cómo se elegía la Asamblea Nacional del Poder Popular. Claro, estoy hablando del 89, creo que esta situación ha variado favorablemente, y los procesos electorales y políticos posteriores han mejorado esa situación; pero de esto es de lo que se trata.

Y no voy a decir ni media palabra —por lo menos por ahora— de los valores que el Derecho tutela. Estoy de acuerdo con Calviño en cuanto a que hay algo más que no pueden ser paradigmas que se impostan necesariamente en la conducta del hombre, sin capacidad de discernimiento. La democracia es, justamente, el derecho que tiene todo ciudadano de intervenir en la república para establecer los rumbos de futuro y, por tanto, establecer también cuáles son los valores que acepta o no. Uno oye decir por ahí: «qué buena medida, es una medida democrática», porque es buena. No, lo bueno no tiene que ser necesariamente democrático. Un rey —que no es nada democrático— puede adoptar medidas muy buenas, y un conglomerado humano puestos todos de acuerdo democráticamente, pueden adoptar una medida totalmente mala. Es decir, la democracia no es la bondad o maldad de una medida, sino el concurso de los que tienen que adoptarla; de modo que el primero de los valores es ese, la educación en la formación de la voluntad de concurso para unir voluntades y enfrentar el destino.

Permíteme abordar una cosa que Calviño puso arriba de la mesa como un problema: ¿y el que no quiere participar? Porque hay el que participa en oposición, pero está participando. Si es minoría, perdió democráticamente; pero hay quien no quiere jugar. Yo estoy de acuerdo con Juan Jacobo Rousseau, que decía en *El contrato social*, si defendemos la doctrina del contrato social, la voluntad de los miembros del contrato social para participar en el cuerpo social, también hay que reconocer el disentimiento del que no quiere. Que se vaya, tú no lo puedes forzar, tú no lo puedes obligar, pero tienes que darle la libertad de decidir. «Bueno, este no quiere estar, que se vaya». Por eso siempre he estado de acuerdo con que el que se quiere ir de este país que se vaya, porque no quiere formar parte de nuestro contrato social. Una cosa distinta es que él diga: «yo no estoy de acuerdo con tal o más cual medida y vamos a discutirla», y estamos discutiendo todo lo que él quiera, y podemos elegir lo que sea. Pero el que dice: «no me interesa seguir en el destino de este archipiélago que se llama Cuba, lo aborrezco, me quiero ir de aquí». Bueno, vete, viejo, si no quieres estar en el contrato social de ahora. O sea, la ciudadanía tiene que ser una decisión voluntaria y consciente.

Miguel Limia: Sí, claro, tiene que ser voluntaria y consciente, pero yo no entiendo exactamente igual a Rousseau. En rigor, Rousseau excluye a la minoría en el ejercicio de la democracia. Para él, quien disiente queda fuera del contrato. La práctica política muestra, sin embargo, que se puede disentir en cosas no atinentes a los fundamentos del contrato. Esto hace más complejo el ejercicio de la ciudadanía: fundamentar la unidad no solo a partir de la identidad, sino también de la diferencia.

Julio Fernández Bulté: Sí, es verdad.

Miguel Limia: Rousseau excluye totalmente a la minoría, y pienso que en nuestro proyecto no se excluye, en principio. La minoría antipopular, proimperialista y antidemocrática se autoexcluyó y ha intentado sistemáticamente destruir los fundamentos de la democracia verdadera en nuestro país, con el apoyo irrestricto del imperialismo norteamericano.

Julio Fernández Bulté: De acuerdo.

Miguel Limia: Por lo tanto, la ciudadanía contempla el saber ser minoritario y el saber ejercer el derecho cuando uno está en minoría, ¿verdad? Creo que es muy importante, que hay que educar al ciudadano en el respeto, en la tolerancia de la diferencia legítima, así como en la intransigencia frente a la ilegítima. Ese debe ser un objetivo fundamental del ejercicio de la crítica y la autocrítica, es decir, de la libertad de pensamiento para no solo perfeccionar los valores y seleccionarlos, sino también para perfeccionar nuestras instituciones, que es parte de la función que tiene la crítica y la autocrítica.

Rosa Luxemburgo, cuando estaba presa en Breslau, escribía a Lenin sobre la revolución bolchevique, y una de las cosas sobre las que llamaba la atención era esa: cómo la dictadura del proletariado en Rusia estaba en tan duras condiciones por la ocupación, por la amenaza, por la agresión, que podía ponerle cotas, límites, al ejercicio de la crítica, y la autocrítica. Dado el caso, eso podía poner en peligro todo el proceso. Un aspecto importante en la educación del ciudadano es ese carácter de la crítica y la autocrítica, de saber mantener el diálogo, buscar el consenso en la polémica.

Hay otro lado de este asunto que quisiera tocar —al cual se refería Fernández Bulté con mucho acierto—: educar al ciudadano como portador de derechos y de obligaciones, de derechos y deberes; no tanto como receptor de beneficios sociales, porque la condición real es la de portador de derechos, obligaciones y responsabilidades. Eso forma parte de la cultura jurídica, política y ética que ha de

tener el ciudadano. A veces, en nuestra práctica cotidiana, se deforma esa relación y se asume una visión del Estado de forma paternalista: el Estado que da, que proporciona. El Estado y su estructura crean un conjunto de posibilidades, que constituyen sus obligaciones por su propia naturaleza, en tanto el individuo y la colectividad es finalidad de él.

Rafael Hernández: La educación es un proceso que, naturalmente, no se circunscribe a las escuelas; un proceso de formación que no pasa necesaria y exclusivamente por la enseñanza, por la inculcación de valores o del aprendizaje formalizado a través de un sistema escolar. Tiene que ver con la familia, con la comunidad, con las organizaciones en las que las personas están involucradas desde que son niños. La socialización y la inculcación de valores que tienen que ver con la participación social y política, están impregnadas en el contexto social como el aire, pasan por esas relaciones familiares, comunitarias, que no están necesariamente encerradas dentro de las instituciones políticas y dentro de las organizaciones y las instituciones de los adultos, sino que empiezan desde abajo. En este proceso de formación de esos valores y de esa conciencia cívica que empieza desde muy temprano, ¿qué problemas se presentan en la realidad cubana?

Manuel Calviño: En primer lugar —incluso porque forma parte activa de mi trabajo actual— quiero llamar la atención sobre algo que posiblemente se relaciona con lo que decían mis dos compañeros, y especialmente con las referencias que hacía Fernández Bulté. Aquella investigación que yo tuve la oportunidad de conocer fue bien sonada en la Universidad de La Habana. Lo primero es que, a veces, nos es difícil establecer cuándo lo sucedido es una peculiaridad de Cuba y cuándo es una situación mucho más general, del mundo contemporáneo. A veces se dice: «porque aquí en Cuba...», y no es en Cuba, es en el mundo entero. Aunque sí es en el mundo entero, también es aquí en Cuba, así que estamos también hablando de nosotros.

El tema de la politización y la estatificación de la condición de ciudadano marca toda la historia reciente del país desde los niveles primarios de formación; incluso, antes de llegar a ningún sistema institucional. Si ahora hiciéramos un pequeño experimento aquí con las personas que nos acompañan, y les preguntáramos cuáles son sus asociaciones primarias cuando hablamos de ciudadano y de deberes y derechos ciudadanos, en las respuestas probablemente encontraríamos un vínculo muy fuerte con representaciones de índole política y, por lo tanto, asuntos tan importantes como los que estaba mencionando Limia. Respeto al otro, tolerancia, de pronto entran en una dimensión política antes de entrar en una dimensión interpersonal, que en realidad, en el desarrollo del individuo, la precede. El hombre deviene sujeto político en el proceso de socialización de su existencia, pero no hay socialización posible sin individuo, sin individualización. Antes de aprender a respetar una institución se aprende a respetar a los padres, a los hermanos, a los amigos. El respeto al otro antecede, como cualidad de sujeto, a la cualidad de sujeto político, al respeto a la diferencia de opinión política.

La representación de un sujeto holístico, único, coherente y unitario pertenece quién sabe si a la metafísica o a la futurología. En todo caso no a la realidad psicológica que se descubre en cada individuo. Puede, incluso, producirse una suerte de separación, de «divalencia» entre la estructura de valores esenciales en el discurso político y los expresados en el accionar cotidiano de las relaciones interpersonales. ¿No conocen a defensores de la igualdad de la mujer que como padres, con sus hijas, son señores medievales? Esa suerte de separación que, psicológicamente, observo muy marcada en diversos comportamientos humanos y muy «escondida», pero también presente, en otros, nos conduce de alguna manera a pensar que estas «cualidades», por llamarlas de algún modo, son cosas que se

han desdibujado en el discurso del ciudadano, no en su dimensión legal ni en su dimensión política, sino en ese tan elemental estrato de su organización social que es la relación concreta de su vida cotidiana interpersonal y su vida relacional en las instituciones. No me gusta hacer separaciones tan drásticas, pero es cierto que hay una suerte de dualidad en el mismo punto crítico de la vida, al menos en la cotidiana, la de «a pie».

Por otra parte, las instituciones de la sociedad se entrelazan en algunos de sus roles y necesitarían de la comunión o unidad de metas y la clara definición de funciones diferenciadas. Claro que la educación «empieza con la vida» y, obviamente, la familia, el grupo humano primario se establece como zona fundamental de influencia educativa y formativa del ciudadano, desde el principio. Pero junto a esto, es imprescindible significar que en términos de roles sociales derivados de las funciones del Estado para el bien público, el responsable fundamental de la educación en un sistema social como el nuestro se llama *escuela*. Hasta desde una aritmética del tiempo, nuestros hijos pasan la mayor cantidad de tiempo real en la escuela. Cuando decimos que debemos garantizar los *aprendizajes fundamentales* para devenir buen ciudadano, decimos *la escuela*. Entonces, no solo por el tiempo, sino porque la ponemos en un lugar privilegiado, la escuela está llamada y está obligada a ser un punto clave en esto. Si, además, suponemos que aún los niveles de desarrollo social de la población no son similares, el punto de equilibrio podría estar justamente en una institución que disminuya esas diferencias sociales. En cualquier escuela hay alumnos con familias que están en excelentes condiciones para una educación ética, moral, social, ciudadana, de su hijo; pero hay otras que dudo que puedan lograrlo. La escuela se convierte en una suerte de espacio para equilibrar esas diferencias sociales. Por eso yo le concedo muchísima importancia a la escuela.

Ahora bien, ¿qué puede suceder en la escuela? Que la misma maestra que es capaz de realzar los valores éticos, morales, históricos —el patriotismo, la solidaridad, el vínculo—, le grita al niño, lo reprime, no lo respeta. Aclaro que no hablo de una tendencia generalizada, ni de algo cuya frecuencia sea altísima, marco un ejemplo que no por particular deja de ser real y no por exiguo deja de ser importante. El niño se enfrenta a esa disociación divalente desde muy temprano, e igual le pasa en la casa. Yo me he sorprendido diciéndole a mi hijo: «tú no le pegues a nadie, pero al que te pegue, le partes la cabeza». Es muy complicado el asunto, y por eso digo que hay que hacer un llamado a la defensa y el reforzamiento y la reinstitucionalización del discurso primario de la relación interpersonal, como facilitador, no como causa. Como facilitador esencial del acceso de ese individuo a la posibilidad de ser un ciudadano. Considero que es más natural aprender, y aprehender, los patrones de comportamiento primarios, y después darles una connotación de compromiso y responsabilidad, de deber y derecho, que mal aprender de manera formal los deberes y los derechos, y asumir los compromisos para después llevarlos a la vida individual.

El individuo, el hombre que respeta a su esposa, que comparte con ella las tareas domésticas, etc., es mejor luchador contra el machismo que el que dice que la sociedad cubana no puede ser machista y hay que luchar contra el machismo, y es capaz de disparar un impresionante discurso de eso en la calle, pero cuando llega a su casa, nada que ver.

Probablemente, el principio de la doble vida, de la doble moral, se ejercita por esa suerte de diferenciación, que yo creo que ha respondido —honestamente lo digo—, por exigencias históricas, a la hipertrofia de «poner la carreta delante de los bueyes»; pero el proceso va modificándose, tiene que modificarse, y podemos empezar a poner los bueyes por delante. Creo que eso responde a una suerte de —probablemente, históricamente justificado— movimiento de prioridad de los

discursos políticos intencionales que dejaron ocultos, o en un segundo plano, momentos esenciales por los que tenemos ahora que desandar y ponerlos al mismo nivel y, en términos de educación, hasta delante, porque sentirse o creerse revolucionaria no hace necesariamente honrada a una persona. Digo más: un hombre honrado, honesto, sensible, va casi inevitablemente camino de ser revolucionario de manera natural. Pero el camino que desandamos no fue ese. Entonces, el tema de la formación pasa por un volver al origen, seguramente ahora un volver de la espiral dialéctica que decía Marx, a la relación de individuo a individuo, de persona a persona, de sujeto a sujeto. Hace poco yo preparaba un programa que llamaré «El perfeccionamiento empresarial que empiece por casa». Vamos a perfeccionar las empresas, que las estructuras de poder no sean centralistas y verticalistas, que todo el mundo tenga la misma importancia, que todos participen, que los beneficios se obtengan con arreglo a una fórmula de justicia socialista. Muy bien. Pero en una geografía concreta, real, específica, hay un hombre que dirige el perfeccionamiento empresarial de su empresa y en su casa no hace nada: su casa la dirige unipersonalmente, verticalmente, autoritariamente. No puede hacer un verdadero y profundo perfeccionamiento empresarial si lo pensamos solo como cambio de estructuras y funciones. Es más que todo, un cambio de mentalidad. Si la mentalidad no cambia, el perfeccionamiento no saldrá, será una mentira. Cuando ese hombre entienda la esencia de la actitud democrática que es el respeto al otro, la tolerancia, la participación de iguales; cuando su vida concreta primaria sea así, entonces podrá hacer un buen perfeccionamiento empresarial, un perfeccionamiento pleno, de raíz. El país está necesitado de hacer un perfeccionamiento empresarial, aunque este ideal no llegue todavía hasta allí, porque la urgencia de tiempo existe, pero yo siento que el origen está en la matización y la formación de las estructuras relacionales primarias, que luego se traducen en escuela, familia, etcétera.

Una vez, cuando empezaron a circular muchas bicicletas, me convocaron: «vamos a hacer una investigación por el problema de la irresponsabilidad de los ciclistas», y yo dije: «no le pidan peras al olmo, un individuo irresponsable nunca será un ciclista responsable; será un ciclista inhibido, cohibido por la policía y por las leyes, pero responsable no va a ser. Ahora bien, un individuo responsable difícilmente sea un ciclista irresponsable». Entonces, la estrategia es lograr el individuo responsable; la táctica es el ciclista responsable, porque no podemos perder a la mitad de la población montando bicicleta. Un buen cimiento es fundamental para una buena edificación.

Julio Fernández Bulté: Rafael hizo una pregunta tremenda, ¿cuáles son los escollos, las dificultades para de la formación del ciudadano entre nosotros? Yo podría decir que lo más difícil que hay es educar; cuando tú pestañas te puede salir un error, una desviación. En la educación de nuestros hijos, de nuestros alumnos, el desvelo tiene que ser cotidiano, constante y, además, sin límites: no hay edades, la educación es continua. Hay dirigentes que dicen que en la Universidad no tenemos que educar ya, porque nos llegan adultos, cosa discutible; pero, además, una gran tontería filosófica, porque yo tengo sesenta y cinco años y todavía me educo, diariamente me educo, aprendo cosas, modifico mi personalidad, trato de mejorar. Esta es la primera cuestión, educar es muy difícil y tiene muchísimos escollos y responsabilidades; es una ciencia que tiene que ver con todas las ramas de la vida humana.

Señalando algunas cuestiones muy sobresalientes, yo diría que tenemos problemas con las divergencias de los modelos conductuales. Hay un modelo conductual que tienen algunos profesores, en tanto otros tienen otros; la televisión tiene unos modelos en algunos programas, y en otros tiene otros, y por ahí nos encontramos una diversidad de modelos que me imagino que a un joven le es muy difícil orientarse. Cuando llega una persona —y pongo un ejemplo bien vulgar—, cuando llega una visita a mi casa y yo estoy sin camisa, ¿me debo poner la camisa, que es lo que mi abuelo y mi padre me

enseñaron? Pero hay un artista de la televisión que tiene un éxito tremendo y canta casi sin camisa con todos los pelos afuera. El maestro tal va de cuello y corbata, pero el otro va con todo el pecho abierto, ¿cuál es la verdad? A un joven le es difícil orientarse. La diversidad de modelos conductuales es una cosa seria.

Pero hay algo mucho más grave, mucho más serio. Nosotros somos el resultado de un proceso revolucionario enorme, profundo, conmocionador, que quebró las bases del pasado social de este país y sentó, sobre esos viejos derrumbes, una nueva sociedad; eso es una revolución, un viraje completo en el organismo social; y cuando esta revolución ha tenido el éxito que ha tenido la nuestra, se ha logrado sostener después de cuarenta y tantos años, desafía uno de los poderes más grandes del mundo, es inevitable que surja un criterio de que nosotros tenemos toda la verdad y que los demás tienen que hacer como hicimos nosotros. Y surja la majadería de muchos viejos que les dicen a los jóvenes: «ustedes no tienen nada que hacer, porque nosotros lo hicimos todo, y ustedes lo que tienen que hacer es aprovechar nuestra obra». Entonces, en ese discurso, el joven es un pobre infeliz que tiene que recibir un legado fabricado, construido y terminado y, por supuesto, así no se educa a un ciudadano. El ciudadano, como se ha dicho aquí, tiene que arrancar por la toma de su propia decisión y su protagonismo en la sociedad.

Pudiéramos decir, simplificando las cosas extraordinariamente, que en todo este proceso de formación del ciudadano tiene que haber continuidad y ruptura, continuidad con los valores esenciales que ha permitido la esencia de este proceso histórico, ruptura necesaria entre una generación y otra. ¿Cuál es el límite de esa ruptura? Ahí está la maestría, la sabiduría del pedagogo, del politólogo, del político, del maestro y de todo el que tiene que ver con la formación de la sociedad y del ciudadano.

Me voy a atrever a decir aquí algo que he dicho algunas veces, y no sé si Calviño pensará que es un error, un disparate. Lo dije francamente al responder al discurso de elogio cuando me hicieron Profesor de Mérito de la Universidad. Entonces dije que la primera conclusión pedagógica importante a la que creo que había llegado, fue viendo a Charles Chaplin, un domingo en mi casa, hacer reír y llorar a mi hijo mayor, a mi nieto, a mí mismo, y recordaba al viejo mío también llorando y riendo con Charles Chaplin; entonces me dije: «caramba, ¿cuál es el secreto de este hombre que hace reír y llorar, y que encuentra códigos, vías y conductos para entenderse con cuatro generaciones?». A veces nos incomunicamos con personas con una diferencia de apenas quince años; no somos capaces de entender a un joven con quince años menos que nosotros, o él no entendernos a nosotros. ¿Cuál es la sabiduría de Charles Chaplin? Entonces llegué a la conclusión de que él manejaba los *sentimientos esenciales del ser humano*, los más universales, los más profundos, los más permanentes, los absolutos: bondad, ternura, caridad, fraternidad, conmiseración, esas relaciones que Calviño llama interpersonales y que son anteriores a las relaciones políticas de los hombres. Entonces, yo me digo: la formación de esos valores, de los que tanto hablamos, no es el discurso que repite fórmulas consagradas que deben ser eternamente respetadas, sino la revitalización de los sentimientos más nobles, más puros, más universales del hombre, que se reeditan y se releen en cada generación, según nuevas circunstancias, nuevas vivencias, nuevos contextos, y entonces el pedagogo puede encontrar el camino de ser entendido, de ser respetado, de ser escuchado sin malacrianzas, sin majaderías, y por ese camino podemos estar contribuyendo seriamente a formar un ciudadano.

Una última cosa para que se entienda lo que yo les decía cuando hablaba de que el Derecho está en la base de la formación del ciudadano y lo consideraba depositario de los grandes valores. Recuerdo que hace algunos años estaba limpiando mi casa y una vecina me dijo: «Julio, ¿cumpliendo con el Código de Familia?», y dije: «Te equivocaste, porque yo no había pensado en el Código de

Familia y a mí nadie me hace limpiar la casa enarbolándome una ley. ¿Tú sabes por qué estoy limpiando? Porque soy una persona decente, porque no soy un mandante, porque sería muy descarado si estuviera sentado aquí, mi mujer limpiando y yo mirándola limpiar sentado aquí». Eso no puede estar dentro de mis conceptos éticos; pues me levanto y limpio. Yo no sé si el Código de Familia dice eso o no lo dice —bueno, sí lo sé—, pero no es eso lo que me mueve. Es decir, la conducta del ciudadano tiene que coincidir con una obra jurídica, pero no con el artículo tal y el artículo más cual, sino con los valores y los conceptos esenciales que están contenidos en el cuerpo medular del Derecho.

Miguel Limia. La ciudadanía no se ejerce igual en todas las épocas históricas, incluso en nuestra Revolución. Creo que eso se muestra en la experiencia histórica nuestra. En las etapas iniciales de la Revolución, el ejercicio de la ciudadanía tenía un contenido —a mi manera de ver— profundamente diferente al que debe de tener hoy y al que de hecho tiene hoy. El ejercicio de la ciudadanía en los inicios de la Revolución fue, ante todo, para resolver grandes tareas destructivas del régimen anterior, grandes tareas defensivas de las conquistas populares, y solamente el comienzo de las tareas constructivas. Pero, además, la ciudadanía se ejerció sobre la base de una coincidencia de los intereses personales y los sociales generales; por lo tanto, no había lugar a la diferencia sistémica. No había definición, incluso a nivel de códigos ideológicos, de qué constituía lo diferente legítimo; promover un interés particular era ilegítimo; desde el punto de vista ético era espúreo. La definición de lo diferente se construía desde su asunción como lo contrarrevolucionario, antipopular, antisistémico. Eso configuró un modo cultural-político de asumir los problemas de la sociedad, de asumir la ciudadanía. Entonces, si eso es así —y yo estoy convencido de que lo es— ya hacia la segunda mitad de la década de los 80 la realidad no era de esa naturaleza, ya se exigía darles espacio a otros intereses en la sociedad. Me refiero a espacios diferenciadores del interés en cuanto a generaciones, sectores sociales, clases, en cuanto al tipo de persona. El tipo de persona de la década de los 80, el tipo de cubana y de cubano no es el de los 60. Desde el punto de vista psicológico no lo es, tiene otro enriquecimiento espiritual, tiene otro valor de autoestima, tiene otra noción de su dignidad, porque se ha convertido, por muchos años, en finalidad de la sociedad.

Mirándolo así, creo que en los momentos actuales, los problemas en el ejercicio de la ciudadanía vienen dados porque los códigos culturales que seguimos empleando fundamentalmente no corresponden a las realidades contemporáneas; concretamente, la actitud de la persona frente al Estado, frente a la toma de decisiones políticas. Lo predominante —por lo menos lo que yo he notado en diferentes estudios que se han hecho de la sociedad cubana— es una actitud que prefiere o que prioriza la participación en las grandes tareas sociales de carácter movilizador, productivas y defensivas; prioriza la participación como receptor de los resultados del ejercicio del poder; prioriza la participación, digamos, trascendental, épica, pero la movilización en la vida cotidiana para ejercer el poder no se prioriza. Un problema grave del ejercicio de la ciudadanía hoy está en la incapacidad de saber emplear las cuotas de poder reales que están a nuestro alcance; me estoy refiriendo a las cuotas de poder en las relaciones de micropoder y las grandes cuotas de poder de la sociedad. Es muy importante que se eduque para tomar decisiones dondequiera que hay poder de carácter político. Que se eduque para participar en, por lo menos, los cinco o seis elementos claves que tiene toda toma de decisiones; en primer lugar, la definición de los problemas que son objeto de la política, su jerarquización, esa es la agenda política; en segundo lugar, la participación en la definición de las políticas sobre la base de los problemas

diferenciados; en tercer lugar, la participación en la implementación de las políticas, es decir, en la distribución de los recursos para ejecutar las políticas, para aplicarlas; en cuarto lugar, capacitarse para participar en la aplicación de las políticas; en quinto lugar —creo que este es el que menos se requiere—, capacitarse para ser beneficiario de las políticas. Eso último es lo que más sabemos hacer. Y además, capacitarse para controlar las políticas. Considero que este es un elemento clave en la educación de la ciudadanía, no es solo de saberes; es, además, de hábitos, de habilidades, de conductas entrenadas para hacer eso.

Considero que es algo también de virtud, de formación de las virtudes cívicas que nos hagan suficientemente responsables de las cuotas de poder que existen en la sociedad; no considerar que el poder es de nadie o es de otro, que es otro el que tiene que decidir; considerar que los actores somos nosotros y tenemos que decidir dónde está el poder y cómo usarlo. Eso es algo fundamental a educar en nuestra sociedad y que debe de penetrar todas nuestras relaciones. Este proceso de superar esas debilidades en el ejercicio de la soberanía pasa porque nosotros acabemos de complementar nuestra ética trascendental —esa que nos hace aptos para las grandes gestas heroicas y que supone la construcción de la unidad sobre la base de la identidad de intereses— con la ética del sacrificio cotidiano que sea capaz de consolidar, de construir la unidad sobre la base, también, de las diferencias legítimas. Si eso no lo acabamos de resolver en nuestro proceso educativo, no vamos a promover progresivamente la participación. En parte, estoy respondiendo la pregunta que había hecho Rafael al inicio; es decir, me refiero no solo a aquel que se niega a participar —que es una minoría que se excluye a sí misma de los fundamentos del poder político—, sino a aquellos que no se niegan, simplemente son apáticos y no participan.

Rafael Hernández. Se abstienen.

Miguel Limia. Se abstienen. Creo que, en este caso, el condicionamiento de esas posiciones también se explica por los asuntos que marcaba.

Rafael Hernández. Se han planteado una cantidad considerable de problemas y se ha atacado el asunto de la formación del ciudadano desde muchos ángulos, pero seguramente no de todos, de manera que entramos en el momento participativo de esta sesión. Les pedimos a los asistentes que hagan preguntas o comentarios en relación con lo tratado acá o con cuestiones que pueden no haberse tratado y que tengan que ver, naturalmente, con el tema del panel.

Violeta Ramos. El profesor Calviño se refería a algo de muchísimo interés para nosotros como ciudadanos de esta sociedad: la formación de los niños. Considero que los maestros deben tener una formación cívica. Mi mamá o mi abuela tenían una asignatura en las escuelas, Cívica, que enseñaba a comportarse en sociedad. Una de las cosas más importantes que se nota cuando uno sale a la calle es la pérdida de valores humanos, y asusta muchísimo porque se está viendo —a pesar de tanto que se hace—, un deterioro social bastante marcado en las generaciones que nos vienen siguiendo los pasos. Creo que eso se debe abordar en las escuelas. Los niños son las generaciones que van a formar la sociedad. Esa es una de las cosas, me parece a mí, que más afecta a todos y que más me preocupa a mí como madre. La formación de un ciudadano comienza en la infancia, y la escuela es la que tiene la mayor responsabilidad. Pienso que se debía tener esto muy en cuenta; el Ministerio de Educación debe darles una formación cívica a los profesores, no solo toda la preparación de las diferentes asignaturas, sino también que los profesores tuvieran esto en el programa de enseñanza primaria, secundaria, preuniversitaria.

Victor Vera: Todos estamos aquí de acuerdo, básicamente, en que la educación del ciudadano empieza con los niños, en la escuela, en el barrio, en la familia, pero la paradoja que yo veo es que estas inclusiones no me parecen paradigmas para valores ciudadanos. A ver si me puedo explicar. Para los niños, ni en la escuela ni en la familia hay democracia, aprenden a respetar, pero a veces de una manera muy cruda, les cuesta trabajo ser respetados, cuando más, logran hacerse respetar, pero no siendo racional ni siendo razonables, sino siendo contundentes en su medio. Entonces, los ciudadanos en ciernes, los niños, los adolescentes, están formándose como ciudadanos en condiciones anticiudadanas, antisociales, abrumadoras. Por ejemplo, los estudiantes, al salir de la Secundaria son anticiudadanos: se fajan, no respetan al prójimo, etc., es difícil imaginar que esas personas son los ciudadanos del futuro. Lo serán, ahí van a estar los profesores, los juristas, el ciclista responsable, los gobernantes. Tiene que pasar algo para que esos adolescentes, esos niños —que tienen esa aparente pérdida de valores— obtengan esos valores. Ese paso a la obtención de los valores es una ruptura muy cruda —según mi opinión. Diseñar las instituciones, o rediseñarlas, o tratar de ir modificando las que inciden en la educación de los niños como ciudadanos o como personas, haría que esa ruptura no fuera tan cruda, tan abrupta. Me llama la atención que la sociedad cubana ha cambiado. Esa nación que obtuvo la independencia, vivió una República, vive ahora una Revolución; ha cambiado mucho, pero las instituciones de base de la sociedad: la familia, la escuela, son básicamente las mismas que hace cientos de años en estructura de poder, de autoridad y de formación de valores. A esas instituciones no les ha pasado casi nada, mientras a la sociedad se le pide cada día que evolucione. Esa es mi reflexión, tratar de formar un ciudadano no al precio de instituciones anticiudadanas, sino con la colaboración de instituciones cada vez más formadoras de esos valores ciudadanos.

Hirán Hernández: Oímos muchas veces en las escuelas sobre la *formación de valores*, pero nunca oímos qué valores, y para quién son esos valores, para qué son. También se dice que el ciudadano debe ser educado, pero ¿quién educa a los educadores? Se dijo que una interpretación popular del ciudadano es aquel que actúa con deberes y derechos y no a partir de favores y lealtades. Esos deberes y derechos parece que también son dados en un contrato social supuestamente intersubjetivo, pero que no todos firmamos. Esa es una idea, o sea, ¿quiénes firman ese contrato social?, ¿quiénes fueron los firmantes de él?, ¿son las minorías las que están excluidas o son minorías las que lo hicieron?

Otra idea es que para actuar el hombre en sociedad, en política, tiene que hacerlo, sobre una base teórica o valores, juicios, creencias. ¿Esa base cómo se forma? A partir de tres ideas fundamentales, tres preguntas fundamentales que yo supongo que deba hacerse cada cual: ¿qué mundo existe?, ¿qué mundo es el mundo real?, ¿qué sería bueno o qué queremos y qué podemos hacer en concreto? Esas preguntas están en todo, y todos las reproducimos en cada discurso. Son preguntas con su respuesta, pero lo que pasa es que no todos elegimos las respuestas a esas tres interrogantes. ¿Podemos elegir qué mundo existe, saber qué mundo existe, qué queremos y qué hacer para lograrlo? ¿O hay una estructura? La pregunta es ¿dónde está el sujeto? Si yo puedo preguntarme dónde está el sujeto, puedo decir ¿dónde está el ciudadano? ¿Realmente existe tal, o está estructurado?

La filosofía en los últimos tiempos, a partir de filósofos de la sospecha, como Marx, como Nietzsche, como Freud, o del estructuralismo, está preguntándose por ese sujeto que supuestamente, como diría Levi-Strauss, es «el niño mimado de la filosofía», y también «el niño mimado de la ciencia política»: el ciudadano. Pero ¿existe tal ciudadano, existe tal Sujeto, con mayúscula? La estructura me está

construyendo a las alternativas políticas, quienes aceptan y quienes no aceptan el sistema, o ese contrato social. Al final, los ciudadanos, los que aceptan, los que están contentos y los que no lo están, se mueven en una estructura de posibilidades que se cierran a favor de la estructura y no a favor de ese supuesto sujeto. A partir de la ciencia política también vemos algo que no se ha dicho aquí, y me extraña, porque cada vez que estoy en un debate intelectual, filosófico, aparece la palabra crisis. Es como el signo de nuestra época. Estamos viviendo un momento de crisis del paradigma organizativo moderno, que es el partido político, y hay una emergencia de nuevos actores, grupos de interés, grupos de presión, o que todavía no están, no ha sido dimensionado su poder, pero nos estamos enfrentando a un momento en el que parece que está cambiando algo.

Carlos Alzugaray: Quiero poner sobre el tapete tres cosas que van a ser comentarios y preguntas. La primera es la idea con la que yo vine, pensando, meditando, cuando recibí la convocatoria, ¿qué es un ciudadano?, dice la pregunta, y no fui a ningún libro para desarrollar la siguiente hipótesis: un ciudadano es aquel cuya actuación pública y política logra balancear los intereses propios, individuales, con los de sus grupos primarios, como la familia, y los grupos secundarios a los que pertenecen, porque es profesor, obrero o campesino —no estoy hablando en términos de clases sociales—, y después los intereses más generales; es decir, es el que en su actuación pública y política se da cuenta de en qué tiene que enfatizar en un momento determinado, sin renunciar nunca a su realización personal. Yo creo que toda sociedad debe buscar que cada individuo obtenga su realización personal. Quería ponerlo sobre el tapete y ver la reacción de ustedes.

La segunda es que, no sé si Limia, Calviño o Bulté, habló de la enseñanza para el liderazgo y el papel del liderazgo. Creo que el ciudadano líder es aquel que es un maestro en la compaginación de estos cuatro intereses. Sin embargo, eso no lo logramos; a veces la concepción fundamental es el líder como dirigente, como el que impone las cosas sin mucha discusión. Inclusive, a veces el debate se hace difícil.

El tercer punto es el tema de la relación individuo-Estado. Esa relación se materializa generalmente en la cotidianidad, y en ella el ciudadano cubano se enfrenta, generalmente, con funcionarios de nivel bajo en el Estado que lo que quieren es imponer reglas, no tienen esa concepción de servir —que utilizó Limia—, es decir, un Estado que me sirve, no que me resuelve los problemas, sino que me sirve en el sentido de algo que yo, al mismo tiempo, controlo.

Y finalmente un tema que no se ha tocado, es el de la doble moral, la diferencia entre el decir y el actuar. Yo, en cierta ocasión, dije que había hasta tres morales: la que se piensa, la que se dice y la que se actúa a veces, en determinados momentos. Eso ha sido muy grave. ¿Lo hemos superado ya, al punto de no tener que hablar de eso cuando hablamos de ciudadanía?, es la pregunta que le hago al panel.

Emilio Cueto: Soy abogado y, obviamente, me interesó mucho la intervención del doctor Bulté. Porque, como abogado, me preocupa mucho la relación entre el ciudadano y la normativa jurídica del país. Yo vivo fuera de Cuba; vengo con mucha frecuencia —no tanto como quisiera, pero lo suficiente como para poder ver a mi alrededor muchas cosas—, y desde hace tiempo me preocupa que la relación entre el ciudadano y su normativa no es una de respeto. He conocido demasiada gente en Cuba que viola demasiadas leyes todos los días. Me preocupa mucho eso, desde comprar y vender, hasta toda una serie de actitudes, y creo que eso tiene una consecuencia terrible para el ciudadano, donde no se ve la ley como algo a seguir.

Otro tiene que ver con la palabra ciudadano. Obviamente, todos aquí usamos la palabra de una linda manera; sin embargo, ustedes se acordarán mejor que yo, que

durante mucho tiempo la palabra ciudadano tuvo una connotación terrible y se puso en contra la distinción de *compañero*. Yo no era compañero, yo era ciudadano. Digo esto porque en un panel como este, que está tratando de reivindicar una forma y un concepto, hay un uso que hay que esclarecer. Ciertamente creo que eso funciona menos ahora, pero durante muchos años cada vez que un emigrado en Miami hacía un crimen, era un *ciudadano* de origen cubano. Creo que el uso de esa palabra asociada a una conducta negativa no ayuda para nada.

Julio Fernández Bulté: Yo podría abordar algunas cuestiones muy concretas y dejo a mis colegas otras consideraciones más generales.

En aquella investigación a la que hice alusión —de la Facultad de Derecho— una de las cuestiones que se planteó era que había que revitalizar esa vieja asignatura que se llamaba —si mal no recuerdo—, Moral y Cívica, y así se hizo, hasta donde alcanzo a saber. Se incorporaron, en distintos subniveles de educación, nociones esenciales de cívica, no de moral. Pero ¿cómo se ha hecho? Ese es el problema. Se ha hecho normativistamente, les cargan a los muchachos artículos de la Constitución, preceptos del Código de Familia, galimatías que no están al alcance de los muchachos de diez, doce, catorce años, ni siquiera en el bachillerato. El mensaje principal que he querido traer aquí cuando hablaba del Derecho como educación —me refiero siempre a los contenidos conceptuales, los valores esenciales del Derecho—, no es lo que se está enseñando, y yo lo he constatado dramáticamente en la Universidad de La Habana. Me permito esta anécdota: primer año de la carrera de Derecho, enseñando Derecho romano, enseñando el «contrato de mandato», y le he dicho a los muchachos: *mandante* es el que ordena a otra persona; *mandatario* es el que recibe el mandato, recibe la orden, está obligado, tiene que rendir cuentas, y se me quedaron mirando atónitos. Entonces uno me dijo: «entonces, cuando se habla del primer mandatario de la nación, ¿no es el que más manda?». Le dije: «no, es al que todo el mundo manda, el que más manda es el pueblo, somos nosotros, el *soberano* somos nosotros». Entonces, yo me decía: ¿pero dónde se graduaron estos muchachos?, ¿qué les enseñaron de los valores esenciales del Derecho? Tú eres el dueño de tu destino, tú eres el soberano, el gobierno es tu mandatario, tú le ordenas al gobierno y es tu servidor, como decía Limia, como decía Alzugaray.

Voy a saltar de otras consideraciones que se han hecho aquí para referirme a dos o tres de las que dijo Alzugaray. Primero que todo, es así: el ciudadano debe ser la conjugación armónica de los intereses individuales con los intereses de los distintos círculos de su desenvolvimiento social hasta el Estado. Así lo concebían los romanos, así lo concebían los antiguos, esa era la libertad de los antiguos que los liberales burgueses no entendieron; decía Fustel de Coulanges que los antiguos nunca fueron libres y —como decía alguien—, el inglés se siente libre en tanto se desvincula del Estado, toma distancia, se independiza del Estado, y su único vínculo como ciudadano es el eventual sufragio, cada período de tiempo, de lo cual también se burlaba Rousseau. Mientras que en la concepción verdaderamente democrática, el ciudadano es aquel que sumerge su vida individual en la vida colectiva. Yo creo que ese es el pensamiento de José Martí. El pensamiento que está en la raíz de nuestro compromiso político más elevado y más libertario no es el del liberal burgués; es el compromiso político de la ciudadanía como participación consciente en la vida pública.

No hablamos de la doble moral, que puede ser la tercera moral —quizás porque sea demasiado doloroso, Alzugaray, quizás porque sea demasiado desgarrador, pero es así—, eso está evidenciando que hay fisuras y hay quebrantamientos importantes en la realización de los deberes ciudadanos. Eso está demostrando que no somos honrados, como decía Martí en «Tres héroes». No es nada muy complejo; en «Tres

héroes», *hombre honrado es aquel que dice su verdad*. ¿Cuántas veces no podemos decir nuestra verdad? El ciudadano ha aprendido a «cuidarse», a «nadar y guardar la ropa», amén de otras distorsiones de la vida económica. Creo que a eso hay que irle arriba con toda fuerza, y hay que rescatar la beligerancia y la independencia del hombre en la sociedad y como ciudadano. Esto está íntimamente vinculado con lo que Alzugaray decía: no solamente no se educa el liderazgo, no se educa el desempeño político dentro de la sociedad. Un hijo mío, que en este momento tiene veintisiete años y es profesor de la Facultad de Derecho, tuvo un problema en el preuniversitario. En una investigación que estaban haciendo preguntaron ¿qué quiere ser usted cuando sea grande?, entonces uno dijo que quería ser piloto, otro dijo que quería ser cosmonauta, otro, que quería ser bombero, y cuando le preguntaron a él, dijo: «yo quiero ser presidente de la República». Imaginense. Armaron un lío tremendo y me mandaron a buscar, ¿qué es lo que quiere este muchacho? Él, les dije yo, quiere hacer lo que hace Fidel, ser presidente de la República, hacer lo que debe ser el sueño de la gente que quiere el bien de su país, tener la posibilidad de participar desde una posición en que pueda hacer el bien, ¿qué tiene que ver? Ah, pero ¿qué nos estaba diciendo eso? Que hacer política es dejar que otros digan y tú moverte según lo dicho por otro; no aspirar a ser capaz de protagonismos políticos, de decisiones políticas y de querer ser presidente de la República y desempeñar los sueños que corresponden a ese diseño. ¿Para qué? Para ser un ciudadano. Estas cosas hay que ir las rectificando, estamos en un momento muy difícil, yo pienso que todos tenemos que aprender muchas cosas, estos no son problemas puramente pedagógicos, conceptuales; son problemas que están en la base de las relaciones políticas más profundas, de la revalorización de esas relaciones y todo esto tendrá que ser objeto de preocupaciones serias.

En cuanto a lo de ciudadano como palabra peyorativa, es verdad. Cuando los revolucionarios franceses liberaron al mundo de la feudalidad y acabaron con los príncipes, los condes y los marqueses, levantaron la noble condición de ciudadano. Decir ciudadano era timbre de orgullo, manifestación de grandeza, *ciudadano Fulano*, pero después vino la revolución proletaria y levantó el concepto de *camarada*. Eso explica que en Cuba se haya usado *ciudadano* como para decirte, «tú no eres mi compañero». Eso demuestra que en un momento determinado no teníamos una clara idea de lo que era la ciudadanía. El hecho de que la revista *Temas* nos convoque ahora a pensar en la ciudadanía revela que ya tenemos otras ideas acerca de eso; que la legislación cubana está siendo muy violada. Ese fue un problema que llamó la atención y preocupó, y condujo en 1989 a esa investigación sobre los factores objetivos y subjetivos que tienen que ver con el irrespeto a la ley. Se plantearon algunas medidas; algunas cosas mejoraron, creo que hubo un momento de respiro; pero llegó el año 91, llegó el hundimiento del campo socialista, llegó la crisis, llegó el 93, el de nosotros, tan terrible como el 1793 de los franceses. Ahí también se quebraron valores, principios, y todavía no nos hemos recuperado del todo, mucho más cuanto se remodela la sociedad sobre otros pivotes económicos, sociales. Aparecen otros protagonistas sociales, todos lo sabemos, no voy a enunciarlos, y todo esto complica las cosas extraordinariamente. Eso se expresa, incluso, en el lenguaje cotidiano. El otro día uno de mis hijos me decía: «ahora la gente no te dice *voy a robar*, sino *estoy luchando*, ¿qué busca hay aquí?», este es un trabajito bueno, pero ¿qué busca es la que tiene?». *Qué busca* significa qué me puedo llevar. Han cambiado los términos para enmascarar inmoralidades.

Sin embargo, no podemos perder de vista lo esencial: estamos viviendo el momento más peligroso de la historia de la humanidad, de eso estoy convencido; el momento más complicado de su historia, 1938 no es nada al lado de este minuto, el drama de la humanidad en este minuto es político, económico y ético, de los más

graves por los que ha atravesado la sociedad humana en su milenario decursar. Y si esto es así, ¿cómo nosotros no vamos a estar también inmersos en ese volcán? Tenemos potencialidad para poder salir victoriosos, pero no va a ser sin fatigas, sin luchas —como alguien decía— sin batalla; en toda batalla hay bajas, tendremos bajas, tendremos cosas que lamentar, tendremos muchas cosas que rehacer, pero de eso se trata.

Miguel Limia: Claro que de la sabiduría, la prudencia y la sapiencia nuestra, dependerá el que podamos o no enfrentar la incertidumbre internacional. La suerte del socialismo en Cuba no está pre-escrita, depende de nosotros, de nuestra voluntad, nuestra preparación, y creo que esto que estamos haciendo es parte de ese proceso.

Quiero referirme a algunas de las preguntas; la noción de ciudadano que estamos rescatando y defendiendo no rompe con la persona, está en unidad con la dimensión del hombre, con la dimensión humana, es diferente a la connotación que tuvo la noción de ciudadano en el pensamiento de la burguesía. Hemos hablado de ciudadano y de proyecto de vida, de sentido de la vida, de felicidad. Es muy importante que le prestemos atención a la necesidad de educar al ciudadano para portar un proyecto de vida autodeterminado, prepararlo para eso, no llenarlo de conocimientos a veces inútiles, prepararlo para que pueda decidir cómo va a vivir y cuál es el sentido que él le va a dar a su vida. En términos de producción de sentidos de vida, nosotros tenemos que ganar mucho y superar esquemas que hemos mantenido durante muchos años, aunque yo no tengo tiempo ahora de referirme en detalle a ese asunto. Quiero hacer énfasis en la felicidad no entendida como contemplación beatífica de la propia espiritualidad, sino como potenciación de la creatividad personal vinculada a la transformación de la sociedad, a la solución de los problemas personales y sociales. Es muy importante que hagamos énfasis en la *felicidad*, que si la analizamos a fondo, se contrapone hoy a otras propuestas que tenemos en nuestra sociedad: la que viene por el hedonismo y la que nos llega por la beatitud, por el teque, para decirlo en un término criollo.

Quiero referirme, además, a la pregunta sobre los valores. Efectivamente, no se inculcan, los valores crecen o no crecen; se forman si realmente la actividad humana se organiza a tenor de ellos, porque los valores, en primer lugar, son relaciones objetivas que se configuran y sirven de base, además, a la propia actividad personal y social. Entonces, la labor no es simplemente discursiva, es transformativa, práctica, organizativa, en la escuela, en la sociedad. Porque se roba, sí, pero se roba porque hay condiciones para que se robe. Si hay más transparencia, si la propiedad tiene más personalizados sus sujetos, se hace más difícil robar. Es un asunto de relación de propiedad, donde los sujetos sociológicos concretos, portadores de ella, no están suficientemente definidos, además de la precariedad.

En cuanto al problema tan interesante que se planteaba aquí: la fuente de los derechos nuestros, ¿cuál es? No creo que sea la ley natural, lo digo con toda franqueza, tampoco creo que es el contrato. La fuente del derecho nuestro es pre-estatal, es la voluntad y la actividad de las masas que condujeron a una Revolución y que lograron conquistar el poder político, y por tanto, hacer realidad aspiraciones que veníamos defendiendo desde el siglo XIX, y son constituyentes del Estado. Son —en ese sentido— preliminares, y por eso están en el preámbulo de la Constitución marcando la finalidad del Estado, siendo fundamentos de él. Sí creo que el Estado está condicionado por esos valores, y en cierta medida tienen precedencia, porque son fundantes, pero es el Estado quien los garantiza, quien los configura, quien da las relaciones para que esos derechos se puedan sustentar y ejercer en la sociedad. Es muy importante que defendamos este patrimonio, porque si nosotros no defendemos

esas relaciones estructurales que tienen una historia, sencillamente podemos enterrar todo el proyecto social.

Se hablaba de la libertad. Efectivamente, el hombre es un ser situado, no puede escoger su sociedad; la libertad no consiste en hacer lo que nos da la gana, en cumplir los propios deseos, en abstenerse del medio. La libertad es *involucrarse* con *sabiduría* —recupero la palabra *sabiduría*; no dije *prudencia*, dije *sabiduría*—, involucrarse con habilidad, con pericia, con entrenamiento, para resolver los problemas, para enfrentarlos, para utilizar las instituciones normativas de procedimientos organizacionales. Esa es la libertad real y, por tanto, tiene premisas espirituales, cognitivas, psicológicas, emocionales; pero la libertad es un rasgo de la actividad práctica, no es un rasgo solo de conciencia. Es un rasgo integral de la actividad, se ejerce o no se ejerce, y cuando se ejerce se es sujeto de moralidad, porque uno es responsable de lo que hace. Por esa razón es tan importante hacer conciencia de a dónde empuja uno la sociedad cuando hace propuestas para ella. A la libertad se arriba, no se nace con ella, se arriba históricamente. Este pueblo arribó a la libertad históricamente en esos derechos fundantes que conquistó cuando les arrebató el poder a las clases dominantes anteriores y construyó uno nuevo con esa estructura; pero además, a la libertad se arriba ontogenéticamente. El hombre deviene libre en la medida en que va creciendo y va siendo educado en la libertad. A usted lo pueden educar en la sumisión y nunca se convertirá en ciudadano independiente, en una persona independiente. Para devenir libre hay que educarse como libre, por eso es tan importante la familia, la escuela, la forma real en que se organicen las relaciones socializadas.

Se hizo la pregunta de la relación dirigentes / dirigidos. Es una pregunta clave, en la práctica histórica y la historia del pensamiento, y en la tradición cubana desde el siglo XIX. Yo no los quiero cansar, pero es muy importante definir qué se entiende por dirigente en esta cultura revolucionaria: en primer lugar, un servidor, un representante del pueblo; el dirigente no lo es por rol adscrito, lo es por el mérito, por la capacidad demostrada en la solución de los problemas, por el ejemplo personal, por la coherencia de la virtud de su proceder, por la unidad entre la palabra y los hechos. Ahí está la condición de dirigente, la fuente de su autoridad en esta cultura. No es el rol adscrito ni la imposición por la fuerza; la fuente de la autoridad en esta cultura política —la cubana revolucionaria, formada desde el siglo XIX— se entiende sobre la base del consenso, el prestigio, el respeto. Por lo tanto, en este paradigma no tienen cabida otros tipos de fenómenos que sí aparecen en la realidad, pero que tienen que ser discutidos. En este paradigma revolucionario se ha desfondado la prepotencia y la ostentación del poder, desde el siglo XIX; y también la actitud autoritaria en el ejercicio de la relación de poder. Además, la obediencia —en política— en esta cultura, ¿sobre qué base se entiende? No sobre la base de la sumisión; por eso no estuve de acuerdo cuando oí lo que aquí se dijo. Es sobre la base del consenso, del respeto a la *autoridad legítima*, y que en Cuba no solo es autoridad organizada jurídicamente, se basa en el ejemplo personal, en la capacidad de servir, en la capacidad de sacrificarse, en la pericia en la solución de los problemas.

Quiero también referirme a otro elemento, el de la doble moral. No hay doble moral, hay hipocresía, hay evasión del control; pero la moral es una sola. Efectivamente, hay que luchar por la decencia, por la honradez; creo que es una tarea de orden, y está planteada desde la década de los 80. Es clave, forma parte de lo que dije antes sobre la necesidad de hacer la ética de la diferencia, del sacrificio cotidiano. Pasar del heroísmo trascendental episódico al heroísmo de la cotidianidad, del trabajo, del respeto a la propiedad, a lo bien establecido. Eso exige que nos eduquemos más en términos tales como la justicia, la equidad, la igualdad legítima; porque hay igualdades ilegítimas. Por tanto, hay que rescatar el término de equidad

como un criterio más fino de establecer la justicia, de correlacionar lo legítimo y lo ilegítimo en la sociedad; eso hay que trabajarlo, a eso tenemos que darle más cabida en nuestro proceso socializador.

Y por último, el problema de la actitud del ciudadano ante la ley. Estoy de acuerdo con el profesor Fernández Bulté en cuanto al irrespeto a la ley. No hemos ganado una actitud de respetar la ley por ella misma, de convertirla en una norma autónoma y no heterónoma. Aquí ha intervenido mucho la ley como una norma heterónoma, ajena, que no nos importa, y es una de las cuestiones también fundamentales en este proceso de ejercicio de la ciudadanía.

Manuel Calviño: El problema de la economía mundial para el ser humano cotidiano es cuánto tiene en el bolsillo y para qué le sirve, y yo creo que debemos aspirar a que no se quede allí, que pueda trascender el bolsillo. Pero su realidad existencial, su realidad, su vida, es lo que ocurre exactamente desde que él se despierta y empieza a interactuar con los objetos y las personas de su entorno inmediato hasta que se duerme, y si le sumamos a Freud, entonces hasta el sueño, y entonces vive veinticuatro horas. Aquí hay un problema muy serio, que la psicología ha tratado mucho, y es que a la hora de una persona decidir entre lo que vivencia y lo que piensa, la decisión es la vivencia. Feliz o infelizmente, las grandes aspiraciones de vida en los hombres comunes —me atrevo a decir que somos 90% de la población—, se traducen en vivir. Y uno de los grandes problemas que hemos tenido en este país en los últimos años es que hemos confundido *pueblo* con *vanguardia*, y hemos confundido *gente* con *excepcionales*. La gente puede ser buena, todo el mundo puede ser bueno, pero excepcionales son unos pocos. Los excepcionales alumbran hacia el futuro aun viviendo en el presente; pero los *comunes* vivimos en el presente y miramos a un futuro más o menos cercano y admiramos a los excepcionales. Esa es la vida real y concreta, el tiempo que ocupa nuestro accionar cotidiano. Lo que nos pasa es que nuestra «verdad personal» no es necesariamente una construcción justa y científica ajustada a las tendencias de la realidad, sino a nuestras vivencias (el propio Marx decía que la gente no vive como piensa, sino que piensa como vive). Lo que yo reconozco, profesionalmente, es que la visión del Estado que tiene una persona en concreto se forma casi unilateralmente por el encuentro con un «sujeto intrascendente» que malfunciona en un lugar, más que por decenas de experiencias que nos cuentan otros. Un hecho vivenciado es más fuerte que decenas de sucesos contados. Observen que las grandes creencias, incluidas las más esotéricas y elucubrantes, descansan sobre algo que le pasa a alguien. Nuttin, un destacado psicólogo europeo, hablaba del dilema *placer del momento-realización del futuro*. La verdad, para el sujeto, no es la información del Noticiero de Televisión acerca de las toneladas de papas que se recogieron, sino la cantidad que hay en su mercado, y si él puede comprarlas o no. Muchas veces el discurso sociopolítico general es hasta generador de contradicciones. Escuchamos una cosa, pero al otro día, nos encontramos con el puñetero burócrata que nos afecta la vida concreta. Cuando menos, muchos sienten contradicción, ambigüedad. Otros, ni eso, directamente desacreditan el discurso. El problema es muy serio. El problema es la capacidad que tengamos o que tengan las personas que han alcanzado una cierta visión más clara del asunto, de ayudar a los otros a interpretar la ambigüedad, y ayudar a encauzarla. Aun cuando en este país, la inmensa mayoría, somos defensores de la democracia, el modelo epistemológico de funcionamiento es verticalista y notoriamente autoritario desde el Estado hasta la casa, desde la escuela hasta la universidad, desde la guagua hasta todo. Es un modelo que trasciende a Cuba, que conste, el modelo de funcionamiento típico —del siglo xx, por lo menos—, es verticalista y autoritario: el papá es el que sabe, el maestro es el que sabe, el director

sabe más que el maestro, el ministro sabe más que el director, y su palabra deviene ley. La pregunta es: ¿cómo se puede transformar? Solo hay una posibilidad: hay que vivirlo, meterse dentro de él y abrir espacios, no hay otra. Y hay que conjugar algo que un importante psicólogo argentino, psicoanalista, fallecido ya, decía: «¿Cuál es el temor de la adaptación?». Solo tenemos la adaptación cuando sea pasiva. Tenemos que luchar por una adaptación activa, porque hay que adaptarse, hay que vivir en esas condiciones, no en otras; y hay que cambiarlas. Entonces, tenemos que vivir allí y cambiarlas, para bien. Hablo de una adaptación crítica. La acción crítica es una necesidad del ciudadano y del Estado de esos ciudadanos.

Me toca especialmente decirles a Violeta y a Víctor, que hablaron al principio sobre la escuela, que no crean demasiado en esa historia de la inevitabilidad de la producción de subjetividad directamente desde la institución —cualquiera que esta sea: familia, padre. La práctica la contradice. Tengo compañeros de mi barrio natal, Cayo Hueso, trece hermanos —doce de ellos asesinos, ladrones, padre jefe de la mafia—, y el hermano número trece —que, además, no debía haber sido, por ser el trece—, es incapaz de matar una mosca. Y ¡mira que le dieron clases! ¡Mira que le dieron modelos! Por vocación profesional, digo que no olvidemos nunca que el ser humano es *ser humano*, y obviamente —aunque parezca una cosa muy teológica, todos tenemos algo de cura—, nosotros tenemos una misión que es la bondad y el bienestar, aunque luego malsanos vericuetos la modifiquen, pero es un problema sensorial. Miremos las cosas más terribles, como puede ser la guerra. En cuanto la opinión pública empieza a ver gente sin cabeza y muerta, la guerra empieza a perder adeptos, empieza un problema. Nuestro cuerpo no está preparado para la malsanidad. Tenemos que vivir momentos históricos, nadie vive más de una vida y todos tenemos una urgencia de que los grandes problemas de la existencia humana se resuelvan ahora en la mía, no sé en la de otro.

Los excelentes, los atípicos, los únicos, los excepcionales, son los que pueden trascender y decir: hasta allá. La máxima trascendencia que uno logra —los que sean un poco mayores y tengan esa experiencia—, es la de padre, la de abuelo. Es cuando uno logra pensar: «bueno, que mis hijos...». Es una trascendencia muy primaria, pero por lo menos, pensamos que ellos no sufran lo que nosotros, que no vivan las dificultades..., que no tengan que pasar... Yo hago mucho para que eso no suceda, pero es una experiencia primaria y personal.

Creo que este es un problema estructural del sistema social en que vivimos. Ninguna sociedad es una isla ni aun siendo geográficamente una isla. Estamos sujetos a las contingencias del mundo. Pero algunos siguen creyendo que la palabra es la realidad y somos amantes de la palabra; pero la palabra no es la realidad, y lo que menos impacta a una persona es lo que oye, lo que le dicen. Yo le puedo decir a mi mujer doscientas veces diarias que la amo, que si una vez al día no se lo demuestro, no me lo cree. Lo real es lo que toco, lo que percibo. El empiriocriticismo no es una casualidad histórica, es una realidad, no en el sentido filosófico-teórico, sino existencial del ser humano. Lo real es eso que para mí es sensorial, es vivido, forma parte de mí. Y lo que nosotros vivimos son justamente muchas contradicciones, porque vivimos en un mundo muy contradictorio y en una sociedad muy contradictoria. Lo que sí no tiene sentido es que no tengamos un punto de destino y una visión sobre ese punto de destino. Está claro que sabemos a dónde queremos llegar, y que tenemos vías concretas de por dónde pudiéramos avanzar, y que esas vías son contradictorias, incluso, con la sociedad. Mañana mismo yo no sé qué interpretación van a darle algunos a lo que se ha dicho aquí. Habrá quien haga una interpretación, y diga: «¡Eh, pero esta gente de la revista *Temas* en qué anda, qué barbaridad!». Cosas que suceden. Yo hago un programa en la televisión totalmente inocuo sobre la familia y al otro día salgo a la calle y se me acerca un

tipo y me dice: «Ahora sí que tiró durísimo, entendí clarito todo lo que dijo». Vio una intención política en lo que dije. Lo único que, en última acción psicoterapéutica, considero inevitable, imprescindible, necesario, útil, es que polemiquemos, que discutamos, que llevemos las cosas hasta lo último, pero no hiperdramaticemos, porque, a pesar de todos los pesares, estoy de acuerdo contigo. Yo tengo hijos en el sistema de educación completo, y salen adelante. Y digo honestamente que a la vuelta del camino —ojalá no hubiera sido así—, no creo en la imprescindibilidad del sacrificio, creo en la utilidad del sacrificio, pero no en su obligación. Son dos cosas distintas, pero esa es la realidad en la que vive todo ser humano, nadie es feliz ni infeliz por su vida. Cuando miras la vida de un infeliz y de un feliz, se parecen, son igualitas, solo que uno es feliz y el otro no; uno se siente feliz y dice «qué suerte he tenido», y el otro dice «qué desgracia». Pero nosotros tenemos que generar una adhesión a la felicidad.

Me gustó mucho lo que decía Limia: tenemos que generar primariamente una adhesión a un proyecto de felicidad, a un proyecto de bienestar, y no hay un proyecto de felicidad y de bienestar sin respeto, sin cultura del diálogo, sin cultura de la comprensión. No lo hay. No es un problema del socialismo ni del capitalismo, es un problema de la esencia humana. No hay un proyecto de felicidad sin una movilización ciudadana, sin un concepto social, político, legal y personal-psicológico de lo que es un ser humano. Tenemos que ver la realidad, pararnos encima de ella y salir adelante. Lo otro es acostarnos a dormir, achantarnos, dejar que la historia nos pase por arriba, porque, hagámoslo o no, alguien lo va a hacer, si no lo hacemos nosotros. Empecemos a hacerlo, propiciémoslo y acortemos un poco el camino, y cuando lleguemos, vamos a estar disconformes, no nos va a gustar. Ya aquí se citó a Martí, vuelvo a una cita de él que me gusta mucho, que yo interpreto más dialéctica que metafísicamente. Dice Martí: «andar es el único modo de llegar». La interpretación dialéctica que yo hago es: nunca se llega, siempre se está andando.

Rafael Hernández: Muchas gracias, ciudadanos y ciudadanas presentes, y ciudadanos panelistas. Decimos siempre que este es un espacio de debate, y un espacio para enfrentar y considerar problemas, para colocar problemas, más que para resolverlos. Este panel ha sido una excelente muestra de participación, de diversidad de opiniones, de riqueza y de colocación de problemas. La cantidad de consideraciones que se han hecho sirven mucho más de lo que pudiéramos creer, para poder seguir pensando en este tema. Ese ha sido el propósito de este panel, y por eso les doy las gracias a los participantes que tan brillantemente han tratado estos temas, y a todos ustedes por haber estado aquí y acompañarnos activamente.

Participantes

Rafael Hernández. Director de *Temas*.

Manuel Calviño. Psicólogo. Profesor de la Universidad de La Habana.

Julio Fernández Bulté. Jurista. Profesor de la Universidad de La Habana.

Miguel Limia. Filósofo. Instituto de Filosofía.

Encuentro con Noam Chomsky

Alfredo Prieto González

Ensayista y editor. Revista Temas.

Conocí a Noam Chomsky, en el verano de 1993 en Cape Code, una playa de Massachusetts, mediante un amigo común, el profesor y también activista político, Eqbal Ahmad. Me llevó a verlo una entrañable colega que enseña en una universidad de ese estado, y cuando me presenté ante él lo llamé «profesor», a lo que me respondió con una rápida sonrisa cómplice: «No me digas profesor. Eso solo lo hacen mis enemigos. Simplemente, Noam». Y con esa manera de romper el hielo, tuve acceso desde el principio a su modestia, que en él no es una pose, sino un rasgo de carácter. Estuvo hablando conmigo mucho rato, con su tono de voz más bien pausado y bajo, como quien sugiere y no dictamina, aunque de hecho sus respuestas tuvieran el mismo valor que un libro sólido y bien pensado o una clase magistral. Siempre he aprendido algo nuevo hablando con él, y no solo sobre los Estados Unidos.

A fines de los años 60, desde su cátedra en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), Noam Chomsky ya había revolucionado la lingüística. Se ha dicho que es «el más importante intelectual vivo», y que —se esté acuerdo con él o no— siempre se pierde al no escucharlo. Un rápido recorrido por su vasta obra politológica, que he estado leyendo desde los años 80, denotaría las obsesiones de este hombre: el poder, el control social, el papel de los intelectuales orgánicos del capitalismo (los «nuevos mandarines»,

les llama), las raíces de la política exterior norteamericana, las corporaciones transnacionales, el poder de los medios de difusión en la «manufactura del consenso», la democracia, el neoliberalismo, el terrorismo. He vuelto sobre estos hilos recurrentes en su obra para tejer esta entrevista habanera —al cabo de una visita largamente esperada— durante un descanso en el último Congreso del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y poco antes de su conferencia sobre la nueva estrategia de seguridad de los Estados Unidos, uno de los análisis más profundos y abarcadores que he escuchado sobre el tema y una de las motivaciones de su último libro, *Hegemony or Survival. America's Quest for Global Dominance*, que acaba de ser publicado este año por una editorial neoyorkina.

Temas pone a disposición de sus lectores este encuentro con la palabra viva de Noam Chomsky, uno de los pensamientos críticos más estructurados y completos de nuestra época.

Alfredo Prieto: ¿Cómo se empieza creando la gramática generativa y transformacional, y se llega a generar una manera nueva y transformadora de estudiar el poder y la ideología dominante? ¿En qué medida una cosa lo condujo a la otra?

Noam Chomsky: En realidad existe muy poca relación. Pero en lo que respecta al orden cronológico, la

lingüística fue posterior. En mi juventud, durante los años finales de la Gran Depresión, fui un activista político, y también posteriormente, durante la Segunda guerra mundial. En esa época estaba involucrado en diversos grupos de activismo. De hecho, escribí mi primer artículo en 1939; recuerdo la fecha con exactitud porque fue inmediatamente después de la caída de Barcelona; su tema era el avance del fascismo en Europa. Esos eran mis intereses cuando todavía ni siquiera había oído hablar de lingüística.

Después me interesé en la lingüística, y a partir de ese momento he vivido una suerte de vidas paralelas. Existen algunas conexiones, en un nivel muy abstracto, que tienen connotaciones históricas interesantes —de hecho, he escrito sobre ellas— en el terreno de la historia intelectual, no en el terreno aplicado. Si se mira hacia la Ilustración —ese período problemático, de cuya herencia surgió el propio Marx—, veremos que entonces se estableció una conexión entre la observación de que el lenguaje humano tenía un aspecto creativo que lo hacía singular —que no existía en otra dimensión de la naturaleza— y la concepción clásica liberal de que la libertad era un instinto humano fundamental, de modo que cualquier sistema social que restringiera o limitara dicha libertad era ilegítimo. Eso está en Rousseau, en el segundo *Discurso sobre la desigualdad*, y en Hobbes, que son los verdaderos fundadores del liberalismo clásico, y que establecen esas conexiones de manera bastante explícita, aunque se trata de una relación más espiritual que lógica. Ellos encuentran esa analogía en la capacidad de la mente humana a partir de la imaginación creadora, la libertad, la remoción de los límites, la legitimidad vinculada con la ausencia de restricciones externas. Y durante cientos de años se consideró que el lenguaje era la demostración más fehaciente de lo que podríamos llamar acción creativa, la más obvia —aunque no la única— demostración de la normal creatividad de los seres humanos.

Lo cierto es que si se examina la antropología y la historia de la evolución, se encuentran indicios bastante claros de que todos los seres humanos provenimos de un grupo inicial reducido que existió hace solamente cincuenta o sesenta mil años, que es un período brevísimo en términos de la evolución, de modo que todos somos más o menos primos. Aproximadamente en ese momento, hace unos sesenta mil años, empiezan a aparecer súbitamente en el registro arqueológico elementos de creatividad (algunos ejemplos son las pinturas de Lascaux, las prácticas de enterramiento, la fabricación de herramientas). Todas estas actividades habían sido sumamente repetitivas durante mucho tiempo, y de repente se hicieron muy imaginativas, muy creativas. Todo indica que algo sucedió. Y ese fue, probablemente, el momento en que surgió el lenguaje.

Por consiguiente, parece formar parte de este súbito avivamiento de la capacidad creativa. Desde el punto de vista de la evolución, estamos hablando de un período muy corto. Pero esa es la única relación que existe entre ambas cosas, y es bastante remota. No podemos hablar de consecuencias directas.

A.P.: *Usted escribió un ensayo muy conocido sobre la lingüística cartesiana, donde analiza los aportes y las limitaciones del racionalismo occidental temprano. ¿En qué medida ese análisis lo ayudó a ejercer una crítica de la cultura occidental, y de su sistema de signos y valores, es decir, a una crítica de las formas modernas de la hegemonía cultural burguesa?*

N.C.: Como te mencioné antes, en términos cronológicos fue más bien lo contrario. Yo había llegado a ideas más o menos similares sobre la libertad humana, los asuntos económicos y sociales, la naturaleza de la dominación y el control, las sociedades pasadas y presentes, mucho antes de comenzar a estudiar textos de los siglos XVII y XVIII. Es posible que mi historia anterior de activista le haya dado profundidad histórica a esa lectura. Pero mucho antes, ya había leído a pensadores anarquistas y sus planteamientos sobre la necesidad de ofrecerle todas las opciones posibles a lo que llamaban «el instinto de la libertad», que consideraban la médula de la naturaleza humana. Hay pasajes semejantes en Marx, aunque él no estaba tan interesado en ese tema.

A.P.: *Esta pregunta es el título de un famoso libro: ¿Quién gobierna hoy a los Estados Unidos?*

N.C.: Los Estados Unidos han sido desde hace al menos doscientos años, y siguen siendo en la actualidad, en lo fundamental, una sociedad gobernada por intereses de negocios. James Madison, que ayudó a conformar la Constitución, tenía una suerte de pensamiento más o menos precapitalista. Pensaba que el país debía ser dirigido por lo que llamaba «estadistas ilustrados» y «filósofos benévolos», caballeros precapitalistas, cuyos intereses primordiales serían los de la nación, al tiempo que el pueblo se mantendría marginado, no intervendría en las deliberaciones. Pero llegó a darse cuenta muy pronto de que eso no funcionaría. Ya en 1792 le preocupaba que los crecientes intereses de negocios, lo que él llamaba *stock jabsers*, y que nosotros llamaríamos capital financiero o corporaciones centrales del capitalismo, o algo así, se convirtieran en lo que calificaba de herramientas y tiranos del gobierno, es decir, que controlaran el gobierno y al mismo tiempo fueran sus instrumentos, y que eso a su vez causara que un número creciente de personas desposeídas ansiara una parte del botín y participara en la sociedad, lo cual representaría un peligró.

A todo lo largo del siglo XIX —es una historia compleja, pero hablando en términos generales—, el poder tendió a concentrarse. A fines de siglo, el carácter de las corporaciones sufrió un cambio radical por decisión judicial, no por ley. Hasta ese momento, se podía formar una corporación para construir un puente que atravesara un río, y se obtenía una licencia para realizar esa acción específica; tres o más personas podían formar una corporación para llevar a cabo una actividad, y ahí terminaba todo. Pero a lo largo del siglo XIX, los tribunales fueron cambiando lentamente, y a inicios del XX hicieron una transformación radical: crearon entidades corporativas a las que les concedieron los derechos de las personas; de modo que se convirtieron en «personas», pero personas abstractas. Esta idea de entidades corporativas que tienen derechos de individuos está también en el fascismo. El corporativismo es una de las formas del totalitarismo: un totalitarismo concedido por los tribunales.

Estas entidades corporativas, que ya eran enormes, crecieron hasta hacerse monstruosas, y actualmente disfrutan de muchos más derechos que los seres humanos, de modo que, por ejemplo, General Motors en México exige «tratamiento nacional», esto es, que se le considere una corporación mexicana, pero un mexicano de carne y hueso no puede ir a Nueva York y pedir que se le trate como un ciudadano estadounidense. Eso quiere decir que las corporaciones tienen hoy muchos más derechos que los individuos —y además, son creadas y mantenidas por el Estado—, pero son diseñadas como personas patológicas, de modo que si un ser humano real tuviera las propiedades de una corporación, lo enviaríamos a un psiquiatra.

La ley les exige a las corporaciones interesarse únicamente en la maximización de las ganancias de los accionistas. El director de una corporación, que bien puede ser una persona agradable, tiene la obligación legal de ser un monstruo, de hacer todo lo necesario para aumentar las ganancias y los mercados de su corporación, y si hace otra cosa, puede quedar sujeto a un proceso penal. Y si una corporación emprende una acción de beneficencia, solo lo hace con el propósito de incrementar las ventas, mejorar su imagen, o algo por el estilo. En resumen, los tribunales y el Estado han creado un monstruo que es, por su naturaleza institucional, patológico.

Además, tienen que abarcar cada vez más: son como una enfermedad contagiosa que se expande. En la actualidad existe una especie de mercado sumamente limitado en el cual esas corporaciones mantienen relaciones de competencia, pero también de cooperación. Establecen lo que denominan «alianzas estratégicas», mediante las cuales operan conjuntamente; de modo que si se compra un auto de la General

Motors, algunas de sus piezas habrán sido hechas quizás por una corporación japonesa.

Existe, entonces, esa red de corporaciones extraordinariamente poderosas y ricas vinculadas a un Estado muy poderoso, y eso incrementa mucho el grado en que el poder privado gobierna a los países. A partir de los últimos treinta o cuarenta años, su carácter es multinacional. Por tanto, esto constituye una parte sustancial —no diré que el ciento por ciento— de la esencia de la manera en que se gobierna: Estados poderosos vinculados con tiranías privadas, a las que alimentan, y cuyo carácter patológico garantizan, y a las que tratan de ayudar en su intento de abarcar cada vez más espacios previamente públicos, de modo que la arena pública se contrae cada vez más.

Esta tendencia se ha tornado extrema en las condiciones del neoliberalismo, que es, básicamente, una doctrina cuyo objetivo es la destrucción de la democracia mediante la eliminación del espacio público, al poner las decisiones gubernamentales, en lo fundamental, en manos de los mercados financieros, porque estos realizan, esencialmente, lo que algunos economistas denominan «referendos sobre las políticas gubernamentales», referendos constantes. Por ejemplo, ese es el caso de las políticas monetarias, el caso de Brasil en la actualidad, un país que quiere llevar adelante reformas y no lo puede hacer porque el gobierno no es quien gobierna, sino los centros financieros internacionales. A eso es a lo que algunos economistas denominan el «parlamento virtual», el que verdaderamente toma las decisiones para controlar el movimiento de los capitales y otros asuntos similares.

Y lo mismo ocurre dentro de los Estados poderosos. Los Estados Unidos, por ejemplo, no son tan susceptibles a los mercados internacionales como, digamos, Brasil. El FMI puede darle órdenes a Brasil, pero no a los Estados Unidos, porque el FMI no es más que un apéndice del Departamento del Tesoro. Pero, aun así, en lo interno la situación es muy parecida.

Tomemos, por ejemplo, las elecciones. Básicamente, son una competencia entre grupos de inversionistas empeñados en asumir el control del Estado. Y la población lo sabe, de manera que está muy descreída en lo que se refiere al sistema electoral. Esa es la razón por la cual a la mitad de la población no le interesa participar en las elecciones. Y la mitad que sí participa no lo hace en defensa de sus intereses, hasta el punto en que existe cierta limitada diferencia entre los candidatos que se presentan en la arena política. Y esa diferencia es muy limitada porque, en realidad, no se puede entrar en ese terreno sin disponer de enormes riquezas. Existen ciertas diferencias, pero son realmente marginales entre los candidatos.

Durante las últimas elecciones, los científicos políticos realizaron múltiples investigaciones sobre la

Los presidentes son, básicamente, actores. Se les entrena cuidadosamente para proyectar una cierta imagen. Bush, por ejemplo, fue entrenado para tener una imagen severa, con la vista clavada a lo lejos. Prácticamente todos los artículos que se escriben sobre Bush, hacen referencia a su «visión». Es una convención periodística: la «visión de esto», «la visión de aquello», la «lucha en pro de esto».

actitud de las personas, sobre lo que piensan acerca de las elecciones, etc., y lo que salió como resultado fue que el llamado «conocimiento de los temas» —es decir, el conocimiento de las posiciones de los candidatos acerca de cada uno de los temas—, había llegado a un récord mínimo histórico. La mayoría no tenía la menor idea de esas posiciones. Y la población sabe también, y lo expresa, que eso se hace intencionalmente. Los departamentos de relaciones públicas entrenan a los candidatos para que no adopten posiciones claras sobre los temas, y se supone que todo se centre en las llamadas «cualidades», es decir, en que el candidato se muestre como una persona agradable, a la que se desearía conocer personalmente, que aparezca como un líder fuerte, sin que haya que concordar con sus programas.

En general, la población no concuerda con ninguno de los dos candidatos y con todo un conjunto de programas. Por ejemplo, en lo que concierne a los temas de la economía internacional, la llamada globalización, hay una fuerte oposición en el seno de la población a la mayoría de sus medidas. Las élites, por supuesto, están muy a favor de ellas. El resultado, entonces, es que esos temas no salen en las elecciones. Las elecciones del año 2000, de nuevo, nos brindan un ejemplo muy ilustrativo. El principal tema que estaba surgiendo justo en ese momento era el del ALCA. Tres meses después se iba a celebrar una reunión hemisférica en Quebec para discutirlo. La población tiene opiniones fuertes sobre estos temas, opiniones que, en lo fundamental, son contrarias a los planteamientos de ambos partidos. Por tanto, la cuestión no apareció en las elecciones. De hecho, nadie se enteró de la celebración de la reunión de Quebec hasta que, una vez que comenzó, no quedó más remedio que informar acerca de las manifestaciones de oposición que tuvieron lugar en su momento, pero eso fue todo lo que supo la población: nadie estaba enterado de los temas en debate. Y lo mismo ocurrió cuando se aprobó el Tratado de Libre Comercio. No se permitió su discusión, porque la población estaba opuesta al Tratado.

Lo mismo pasa con otras cuestiones. Tomemos el caso de los seguros de salud. En los Estados Unidos,

cuarenta y cinco millones de personas no tienen seguro de salud, y los costos de la salud ya están fuera de todo control, al tiempo que son transferidos cada vez más de las manos de las empresas a las manos de los individuos. Esa es la preocupación fundamental de la población norteamericana. Y en muy contadas ocasiones se incluyen preguntas sobre este tema en las encuestas, porque no se quiere que la población sepa más sobre el asunto. Cuando se pregunta sobre él, lo que sale es un apoyo muy fuerte a la idea de un seguro de salud nacional. Nadie sabe exactamente qué significa eso, porque nunca se ha discutido un modelo posible, pero se asume que consiste en que el Estado se encargue de que todas las personas cuenten con atención de salud. En la última encuesta, realizada hace unas dos semanas, alrededor de 80% de la población se mostró a favor de aumentar los impuestos a cambio de garantizar que todo el mundo tenga un seguro de salud. Y eso es bastante usual, pero si se llega a mencionar el tema, se le añade la coletilla de «políticamente imposible». Y eso significa que alrededor de 80% de la población está a favor, pero el mundo de los negocios está en contra, y por tanto, es «políticamente imposible». Y hay que resignarse a tener un sistema de atención de salud sumamente ineficiente, con mucha burocracia, con compañías de seguros que monitorean lo que hacen los médicos, y en el que los médicos gastan, probablemente, 40% de su tiempo llenando planillas, mientras que los pacientes se ven sometidos a largas esperas. Es extremadamente ineficiente. Los costos de salud per cápita en los Estados Unidos son, con mucho, los mayores del mundo, y sus resultados no son en particular sobresalientes, probablemente estén al mismo nivel que los de Cuba —un país cuya economía es, obviamente, mucho menor— y muy por debajo de los de otros países industrializados. Pero la cuestión se tilda de «políticamente imposible», sin importar qué porcentaje de la población se manifiesta a favor. Y, además, la gente que está a favor no sabe que forma parte de una mayoría: estas encuestas prácticamente no son reproducidas. Solo si uno se dedica a estudiar estos asuntos se entera de cuáles son las actitudes de la

población, de modo que si una persona contesta en una encuesta que piensa que debe existir un seguro nacional de salud, suele creer que es la única persona en el mundo que lo piensa, y eso tiende a reducir el apoyo. Nadie intenta promover la organización en torno al asunto.

Todo ello indica quién gobierna el país. Y lo mismo sucede en relación con otros temas. De hecho, existe una especie de ilusión creada por el sistema propagandístico en el sentido de que Ronald Reagan era muy popular, muy amado, un presidente extraordinario; pero en la década de los 90 la población estaba muy opuesta a sus políticas, y terminó por ser el ex presidente vivo menos popular. Pero su imagen es diferente; y en cierto sentido es correcta; porque si se pregunta si es una buena persona, la respuesta más probable es «sí, me recuerda a mi tío». Esa fue la imagen creada por la industria de las relaciones públicas. Los presidentes son, básicamente, actores. Se les entrena cuidadosamente para proyectar una cierta imagen. Bush, por ejemplo, fue entrenado para tener una imagen severa, con la vista clavada a lo lejos. Prácticamente todos los artículos que se escriben sobre Bush, hacen referencia a su «visión». Es una convención periodística: la «visión de esto», «la visión de aquello», la «lucha en pro de esto». En lo referido a sus relaciones con otros líderes mundiales, se enfatiza lo «instintivo», cómo «mira fijamente a sus ojos y escudriña sus almas». Eso ocurrió en el caso del Medio Oriente. Se habló mucho de su «visión». No se hace ningún comentario acerca del contenido de esa visión. Nadie sabe de qué se trata, pero se espera que todo el mundo lo admire por sus cualidades de «visionario», de líder fuerte. Se puede odiar sus políticas, pero los temas no salen a la palestra. Se trata de un reflejo de la estructura institucional de la sociedad. El sistema político de los Estados Unidos es muy concentrado y dirige a la sociedad de manera muy sofisticada. Se invierte mucha energía en el control y en la modificación de las actitudes y creencias de la población.

Por tanto, los norteamericanos se sentirían conmocionados —y de hecho así se sienten— si se les dice, como hago yo en mis conferencias, que los Estados Unidos deberían tratar de aprender sobre la democracia de un país como Brasil, que sí tiene una democracia. Eso les resulta conmocionante. Pero es cierto. En Brasil resulta posible que un movimiento popular de masas adquiera la fuerza suficiente para vencer la concentración del capital. En los Estados Unidos eso resulta impensable, inimaginable, lo que implica que cuando la gente reflexiona sobre el asunto, se percata de que incluso las bases para una democracia que funcione no son el mantra que se les ha enseñado a repetir: que se trata de la sociedad más democrática del mundo. El

hecho de que los Estados Unidos no toleren sociedades democráticas no sometidas a su control es ampliamente desconocido, a no ser en círculos de académicos o de activistas.

A.P.: *La hipótesis de que el móvil de las guerras de Afganistán y de Iraq es el petróleo —muy manejada en sectores del pensamiento crítico y en las manifestaciones contra la guerra en todo el mundo—, ¿le resulta convincente o reduccionista?*

N.C.: Es parcialmente cierto, pero no hay que exagerar. Una de las razones fundamentales de la invasión norteamericana a Iraq —en realidad, habría muchas razones—, es que ese país está justo en el centro de la principal región productora de energía del mundo. Es muy posible que los Estados Unidos terminen teniendo bases militares en un Estado cliente para controlar la segunda reserva mundial de petróleo. Fueran cuales fuesen las otras razones para invadir Iraq, no habrían sido suficientes de no existir esta. Sin embargo, una razón fundamental para la invasión fue simplemente ilustrar que el gobierno de Bush tomaba con mucha seriedad la estrategia de seguridad nacional que había anunciado, en la que se declara el derecho de los Estados Unidos a atacar cualquier blanco que consideren un peligro potencial para su dominación mundial. Cuando se anuncia una estrategia como esa, es necesario hacer algo para que la gente la tome en serio, hay que atacar a alguien, e Iraq era un candidato obvio, en comparación, por ejemplo, con el Congo, porque es una posesión valiosa, mientras que el Congo no lo es. De modo que sí, ese es un factor fundamental, al igual que de todo lo que sucede en esa región, pero no es necesariamente el determinante. El control del petróleo es una preocupación permanente. Pero hay otros factores.

A.P.: *La guerra en Iraq no ha sido lo que se anunció a la población norteamericana. Según la propaganda oficial, se esperaba que los soldados norteamericanos iban a ser recibidos como héroes y los iraquíes les tirarían flores por haberlos liberado del yugo de Saddam Hussein. Hoy la resistencia iraquí —a pesar de todo lo dispersa que se quiera— está causando bajas cotidianamente. Algunos sugieren un escenario de callejón sin salida como el de Vietnam. ¿Qué cree usted?*

N.C.: No creo que la comparación con Vietnam sea muy buena, aunque se hace constantemente. Las situaciones son por completo diferentes. Francamente, me resulta muy sorprendente el poco éxito de la ocupación. Parecería un ejemplo casi perfecto de lo que debía ser una ocupación exitosa. Por lo general, las ocupaciones militares son muy exitosas, incluso en las circunstancias más difíciles. Por ejemplo, pensemos en los nazis en Europa: no tuvieron demasiados problemas para administrar la Europa ocupada. Los países eran dirigidos por colaboradores, los gobiernos

eran de los propios nacionales, las fuerzas de seguridad y de la policía eran locales. Los alemanes permanecían en el trasfondo, pero no tenían que ocuparse de las cuestiones cotidianas. La policía francesa se ocupaba de esos asuntos. Y lo mismo ocurría con los soviéticos en Europa Oriental. Los soviéticos no gobernaban directamente en Europa Oriental; era gobernada en el día a día por fuerzas políticas y militares locales. E igual sucede en lo que respecta al control norteamericano de Centroamérica: el gobierno de El Salvador no se ejerce mediante fuerzas norteamericanas, sino locales. Solo si la situación se descontrola, las tropas norteamericanas intervienen.

Iraq era un caso mucho más fácil. Sufrió diez años de sanciones que devastaron la sociedad. Por más terrible que haya sido Saddam Husein, había usado los recursos provenientes del petróleo para el beneficio social y económico de grupos de la población, e Iraq tenía tasas aceptables en términos de salud, mortalidad infantil, educación; pero todo eso fue destruido. En el lapso de una década, las tasas de mortalidad infantil se incrementaron hasta ser comparables con las de Cambodia. El país se vio sometido a un acoso militar constante. Los Estados Unidos procedieron a bombardearlo y a someterlo a una vigilancia permanente. La resistencia que podía seguir existiendo en Iraq no contó con ningún apoyo externo. No fue como el caso de los guerrilleros en Europa durante la ocupación nazi, que recibieron apoyo del exterior por parte de los soviéticos, los británicos y los norteamericanos.

Por eso es muy sorprendente el resultado. Es una extraña combinación de arrogancia e incompetencia lo que ha logrado despertar una resistencia. Y nadie puede predecir qué sucederá. Sean cuales fueren las visiones que tenían de Iraq, el país no estaba vinculado al terrorismo. Cualquier agencia de inteligencia del mundo puede confirmar este hecho. Sin embargo, los servicios de inteligencia también nos permiten saber que el número de miembros de las organizaciones tipo Al Qaeda ha aumentado después del ataque norteamericano. Si se amenaza a un país, sus habitantes tratarán de crear algún tipo de contención contra ese ataque, ya que nadie se acerca a los Estados Unidos en términos de poderío militar. Por tanto, se apelará a las armas que están al alcance de los débiles: las armas de destrucción masiva. Antes de la guerra, se predijo que la estrategia de seguridad nacional —lo predijeron varios expertos y las agencias de inteligencia— y la invasión, darían por resultado una proliferación de las armas de destrucción masiva. Y eso es probablemente lo que está ocurriendo. Resulta extremadamente difícil predecir lo que va a suceder en zonas que han permanecido bajo un control

dictatorial, sin participación popular, por largo tiempo. Es muy difícil predecirlo. No es como Viet Nam.

En Viet Nam, los Estados Unidos invadieron para tratar de destruir un movimiento nacionalista popular, y en parte lo lograron, ya que devastaron el país, aunque no pudieron aplastar el movimiento. La situación en Iraq es totalmente distinta. No hay un movimiento nacional. Los iraquíes tienen sus propios intereses y preocupaciones, pero los Estados Unidos no están tratando de derrotar un poderoso movimiento nacionalista profundamente enraizado en la población. Además, el ataque a Viet Nam fue infame, pero los Estados Unidos estaban frenados por las implicaciones internacionales del asunto. Así, por ejemplo, el principal blanco de los ataques en el caso de la guerra de Viet Nam fue Viet Nam del Sur, porque no planteaba complicaciones internacionales. Por tanto, podían hacer más o menos lo que querían en Viet Nam del Sur: bombardeos de saturación, destrucción del país. En el caso de Viet Nam del Norte había ciertos límites. Los Estados Unidos no podían bombardear indiscriminadamente Hanoi y Haiphong, porque eso habría implicado bombardear buques soviéticos, la embajada sueca, etc. Pero en Iraq eso no ocurre.

A.P.: *Hay una teoría muy difundida que sostiene la idea de que el 11 de septiembre fue un autogolpe de la clase política norteamericana —o un sector de esta— para poder tener una justificación y operar del modo en que lo está haciendo alrededor del mundo. ¿Qué piensa sobre esta interpretación?*

N.C.: Conozco el argumento. Se ha comentado mucho en libros, Internet, etc., y creo que es extremadamente poco convincente. En primer lugar, es cierto que el gobierno de los Estados Unidos aprovechó la oportunidad, pero lo mismo hicieron todos los demás gobiernos del mundo. Siguiendo esa misma lógica se podría afirmar que los rusos fueron los responsables del 11 de septiembre, porque lo usaron de inmediato como excusa para incrementar el nivel de sus atrocidades terroristas en Chechenia. Se podría decir que lo hizo Israel, que aumentó sus atrocidades en la margen izquierda. La realidad es que casi todos los gobiernos del mundo percibieron que constituía una oportunidad para disciplinar a su propia población y llevar a cabo acciones represivas. Fue casi general. La mayoría de los países crearon alguna legislación de protección contra el terrorismo, que por lo general no tiene nada que ver con el terrorismo, sino con el disciplinamiento de la población propia.

Por tanto, es cierto que fue aprovechada, pero no por eso se puede afirmar que la perpetraron. Hay muchas cosas que no han sido explicadas: ¿por qué pasó?, ¿por qué no se desvió a los aviones a tiempo? Pero se trata de evidencias poco convincentes. Si se

toma cualquier acontecimiento histórico, se encuentran multitud de cosas que permanecen inexplicadas. Incluso en los experimentos científicos controlados se producen muchos fenómenos que carecen de explicación. Si se lee la columna de correspondencia de los lectores de una publicación científica o técnica —de química, por ejemplo—, se verá que aparecen allí las cartas de científicos que escriben sobre los artículos técnicos, y a menudo dicen «esto no está explicado», «aquello no está explicado». Y esos son experimentos controlados, no acontecimientos históricos. En los acontecimientos históricos, la mayor parte de las cosas permanece inexplicada, no se sabe lo que está ocurriendo. Al mirar hacia atrás es posible percatarse de lo que era importante, pero en el momento en que tiene lugar resulta imposible saberlo. Si la Casa Blanca fuera bombardeada mañana, después las agencias de inteligencia podrían descubrir indicios de lo que iba a suceder, pero eso no significa que pudieran descubrirlos antes. Los indicios estaban en su poder, pero sepultados bajo un alud de información irrelevante.

Además, para la administración habría sido un acto de absoluta demencia intentar algo semejante. Las posibilidades de que se produjeran filtraciones de esos planes son muy altas. Y nada permanece en secreto cuando hay demasiadas personas involucradas. El costo de una filtración de los planes habría sido enorme. Todos habrían sido enviados a la cámara de gas y, por supuesto, sus planes habrían sido destruidos, así como su poder político, obviamente. Y no hay nada parecido en la historia, así que habría sido una idea demencial: no hay antecedentes históricos, la evidencia es muy limitada. Y debo añadir que esto sirve para distraer la atención del público, y creo que ha desempeñado un papel muy negativo. Si alguien quiere jugar con teorías sobre conspiraciones, he aquí una teoría sobre una conspiración en la que no creo. Si a alguien le gusta... Y esta teoría de que el gobierno de los Estados Unidos se habría propinado un autogolpe puede haber sido creada por las agencias de inteligencia para distraer a las personas de empeñarse en acciones políticas serias y lanzarlas por canales irrelevantes en los cuales dedican sus energías a juntar retazos de información, para que no hagan lo que hay que hacer: enfrentarse al poder. Esa es la consecuencia.

A.P.: *¿Es posible llegar a una definición aceptable de terrorismo? Es claro que la definición en el sentido de que es «el arma de los pobres», vulgarizada después del 11 de septiembre, es literal y políticamente insostenible, como usted ha declarado en una conocida entrevista radial, toda vez que obvia el terrorismo de Estado ejercido por el gobierno de los Estados Unidos como una práctica sistemática y universal, previa al 11 de septiembre.*

Los ejemplos de Arbenz y Allende en América Latina, así como la Operación Mangosta y los intentos de asesinar a Fidel Castro, ilustran esto.

N.C.: Los Estados Unidos tienen una clase intelectual muy disciplinada, y un sistema propagandístico muy efectivo. Después de todo, se trata de un país muy poderoso; por tanto, sus percepciones e interpretaciones del mundo tienden a generalizarse, incluso las de personas que se consideran críticas. Lo cierto es que el actual gobierno estadounidense no declaró la guerra contra el terrorismo el 11 de septiembre, sino veinte años antes. Es, en buena medida, el mismo gobierno que estaba en el poder en 1981: la administración Reagan llegó al poder anunciando que lo que llamaban la guerra contra el terrorismo sería un aspecto central de la política exterior de los Estados Unidos, en primer lugar en Centroamérica, donde iban a defender el país del terrorismo. Y, por supuesto, se convirtió en una terrible guerra terrorista, como era de esperar.

Desde esa época, 1981, desde que lo anunciaron, yo mismo y otras personas —entre ellas Edward Herman—, hemos venido escribiendo sobre la guerra de los Estados Unidos contra el terrorismo. Y lo que usamos como referencia es la definición oficial del gobierno norteamericano, que describe el terrorismo más o menos como el empleo o la amenaza de empleo deliberados de la violencia para intimidar o controlar, sobre todo a la población civil, con el fin de alcanzar objetivos políticos, ideológicos, económicos u otros. La formulación es más o menos esa. Es una definición bastante razonable, y la del gobierno británico es similar. Y es buena. Pero nunca la usan, y hay buenas razones para ello. Si se usa, se puede llegar a varias conclusiones: por ejemplo, que los Estados Unidos son un Estado terrorista, ya que emplean esos medios todo el tiempo, como en los ejemplos que mencionaste. Además, están oficialmente comprometidos con el terrorismo: la llamada «doctrina de contrainsurgencia» cabe casi perfectamente en esa definición. Cuando se leen los manuales de contrainsurgencia, se aprecia que describen cómo emplear de modo deliberado la violencia para intimidar y controlar a poblaciones civiles con fines políticos y sociales. En otras palabras, se trata de terrorismo. Ahora bien, no se puede llegar a la conclusión de que los Estados Unidos están oficialmente comprometidos con el terrorismo y de que son un connotado Estado terrorista; de ahí que no se pueda usar la definición. Y por esa razón, se arguye con frecuencia que el terrorismo resulta muy difícil de definir. Es cierto que es difícil, si se anda en busca de una definición que incluya el terrorismo «de ellos contra nosotros», pero no «el nuestro contra ellos». Esa es una tarea muy difícil. Por eso hay que celebrar reuniones de

especialistas y académicos, y conferencias internacionales para tratar de encontrar la definición. Y es imposible.

Las definiciones oficiales han sido retiradas, pero no sustituidas por ninguna formulación sensata. No obstante, el terrorismo debería definirse exactamente como estaba definido oficialmente cuando se llevó a cabo la primera guerra contra el terrorismo. Y entonces se vería que, como la mayoría de las armas, el terrorismo es, ante todo, un arma de los fuertes. Los ejemplos que mencionaste lo dejan perfectamente en claro. No hay ejemplo más evidente que el de la Operación Mangosta contra Cuba, y cómo continuó ese terrorismo hasta fines de los años 90, al menos. Hay un documental titulado *Terrorismo* que muestra bajo todos los aspectos posibles la preocupación fundamental de la administración Reagan: la guerra contra Nicaragua. Esa fue una guerra terrorista, sea cual fuere la definición que se conciba. De hecho, los Estados Unidos fueron condenados por el Tribunal Internacional de La Haya por «uso ilegal de la fuerza», que no es más que terrorismo. Habrían sido condenados por el Consejo de Seguridad, de no ser porque los Estados Unidos vetaron la resolución.

No hay discusión posible, y se prolongó hasta los años 90. Tomemos, por ejemplo, el caso de América Latina. El país con el peor historial de derechos humanos en el hemisferio es, con mucho, Colombia, donde las fuerzas militares y paramilitares han estado estrechamente vinculadas a los Estados Unidos. Llevan a cabo continuamente horribles actos de terrorismo, y son el principal receptor de ayuda militar estadounidense. En 1999, Colombia superó a Turquía, para convertirse en el primer receptor mundial de ayuda, con la excepción de Israel y Egipto. En Turquía, por cierto, se lleva a cabo un terrible terrorismo de Estado contra los kurdos, y el Estado turco dependía casi completamente de los Estados Unidos en términos de apoyo militar y diplomático, apoyo que aumentó con el incremento de las atrocidades terroristas. Ese es un caso de apoyo al terrorismo. Turquía logró aplastar a la población kurda. Colombia aún no ha podido aplastar la insurgencia interna, de modo que reemplazó a Turquía como principal receptor de ayuda militar de los Estados Unidos.

¿Qué nos dice esto acerca del terrorismo auspiciado por el Estado? Que la administración Clinton estaba a la cabeza de su puesta en práctica. Y podríamos ver muchos ejemplos. No se trata de que otros Estados sean muy diferentes, sino de que los Estados Unidos disponen de mucho más poder y más medios de dominación; de modo que, naturalmente, acumulan más crímenes, incluido el de terrorismo de Estado.

Pero el concepto no es difícil de definir. Lo que es imposible es encontrar una definición que se ajuste a

los parámetros que se buscan. Y debo añadir que no es solo el caso de los Estados Unidos: sospecho que se trata de un universal histórico. Todavía no he encontrado un ejemplo que me lo desmienta. Todo el mundo define el terrorismo como «lo que ellos nos hacen a nosotros», y no como «lo que les hacemos a ellos». Y, obviamente, no hay ninguna posible definición que satisfaga esas condiciones.

Los nazis en la Europa ocupada, por ejemplo, describían a los guerrilleros como terroristas. Es cierto que realizaban actos terroristas. Y durante la revolución norteamericana, el gobierno y el ejército británicos consideraban terroristas a los revolucionarios norteamericanos. Lo cual era cierto: llevaban a cabo acciones que, desde el punto de vista de los británicos, eran terroristas. De hecho, lo consideraban terrorismo con apoyo foráneo, porque sabían perfectamente bien que sin el respaldo de la marina francesa los revolucionarios norteamericanos no habrían podido ganar. Se estaba desarrollando una gran guerra entre Francia e Inglaterra, y Francia tenía a algunos terroristas locales de su parte en las colonias de Norteamérica. Ese era el estado de la cuestión desde el punto de vista británico.

Y el caso se repite a lo largo de la historia, hay muchos ejemplos. La conclusión, entonces, es que los poderosos tienden a estar más involucrados en atrocidades terroristas. Los Estados Unidos han ordenado oficialmente el empleo del terrorismo. Tomemos de nuevo el caso de Colombia. La historia colombiana es de mucha violencia, pero dio un giro en 1962, durante la administración Kennedy, que pertenecía al extremo opuesto del espectro político. La Operación Mangosta no fue la única operación terrorista en que se encontraban involucrados. La administración Kennedy envió una misión militar a Colombia en 1962, encabezada por un general de las fuerzas especiales, quien le aconsejó al ejército colombiano emprender lo que calificó de «terrorismo paramilitar» contra elementos reputados de comunistas. En el contexto latinoamericano, la expresión «elementos reputados de comunistas» equivale a dirigentes sindicales, activistas de derechos humanos, sacerdotes, campesinos organizados, cualquiera que trate de defender algo. Y esa recomendación cambió el clima de manera drástica: aumentó el terrorismo de Estado. Ese fue el consejo que provino directamente de la administración Kennedy.

Y lo mismo es cierto en toda América Latina, no solo en el caso de Cuba. En 1962, la administración Kennedy reorganizó la ayuda militar para encaminarla —el pretexto de la ayuda militar había sido la defensa hemisférica— a la seguridad interna, ya no a la defensa hemisférica. Todos los latinoamericanos saben qué significa seguridad interna. Y esa decisión, adoptada en

El sistema político de los Estados Unidos es muy concentrado y dirige a la sociedad de manera muy sofisticada. Se invierte mucha energía en el control y en la modificación de las actitudes y creencias de la población.

1962, se expandió por todo el continente. Estuvo detrás del golpe militar en Brasil, que fue organizado durante la administración Kennedy, y después recorrió la América del Sur —el golpe de Estado contra Allende— y fue el tema central en la década de 1980 en América Central. Y, por supuesto, Cuba ha estado sometida a constantes ataques desde 1959.

A.P.: En los Estados Unidos se constata un sensible constreñimiento de las libertades individuales y civiles post-11 de septiembre. Un gran aparato de seguridad, con poderes inusuales en la historia norteamericana más reciente: programas de vigilancia electrónica, apelaciones a denunciar posibles terroristas, controles en bibliotecas, entre otras medidas. Eso, más los avisos de eventuales amenazas terroristas, ha determinado que mucha gente tenga miedo..

N.C.: Las leyes que se aprobaron son muy malas. No hay duda alguna: la Ley Patriótica es una ley muy peligrosa, y le concede al ejecutivo derechos de los que nunca disfrutó formalmente. Eso no quiere decir que no los haya ejercido, pero nunca se le habían concedido. La Ley Patriótica le concede al ejecutivo, a la Casa Blanca, el derecho a mantener personas en prisión sin juicio previo, sin acceso a sus familiares y abogados, y por tiempo indefinido, sin ser instruidas de cargos. Y ello incluye a los ciudadanos norteamericanos. Y en cierto sentido limitado, ello ha sido ratificado por los tribunales. Se trata de una medida extrema; nada parecido existe en una sociedad formalmente democrática.

Pero, por otro lado, la capacidad de aplicarla se ve muy restringida, de modo que la aplican a sectores vulnerables, a inmigrantes, a sectores pobres. No hay manera de que puedan aplicar esas leyes contra las personas que gozan de ciertos privilegios. Y en un país rico como los Estados Unidos, estos constituyen una buena parte de la población. Y no pueden hacerlo, porque estos les oponen resistencia. Y hay resistencia.

Por ejemplo, entre las estipulaciones de la Ley Patriótica se encuentra la de que las bibliotecas públicas deben entregar al FBI, a pedido de este, listas de personas que hayan consultado libros. Y las bibliotecas en todo el país se han negado a prestar ese servicio: destruyen sus registros de lectores. Hace un par de días sostuve un conversatorio en el centro de la Florida —en una zona de fuerte influencia de los cubano-

americanos— al que asistieron miles de personas. Y allí me enteré de que las bibliotecas de ese lugar se negaron a recibir fondos federales, porque ello suponía que incurrieran en la obligación de dejar revisar las computadoras de las bibliotecas. Hasta ahora es el único lugar en el que las bibliotecas han tomado esa decisión, pero, de manera muy generalizada, las bibliotecas se están negando a participar.

De hecho, era obvio que la administración Bush tenía la intención de adoptar medidas mucho más duras. Ya estaba estudiando lo que llamaban «Ley Patriótica II», que le habría concedido al gobierno el derecho a rescindir la ciudadanía, sin especificar sobre qué base, sino solo a partir de que el Fiscal General entendiera que un individuo constituía una amenaza para la seguridad interna. Nunca ha existido nada parecido. Pero en vez de proceder a adoptar leyes más severas, se han visto obligados a dar un paso atrás y defender la que ya ha sido aprobada. De modo que el fiscal general, John Ashcroft, recorre el país intentando defender la Ley Patriótica, en vez de demandar medidas más severas. Y eso es un reflejo de la oposición generalizada que se está levantando.

Es peligroso, pero no hay que exagerar. Esta administración no llega ni de lejos a lo que hizo la de Woodrow Wilson: el «temor rojo» durante la administración Wilson fue mucho peor que la situación actual. En esa época expulsaron a miles de personas del país, el movimiento obrero fue aplastado, el principal líder obrero de la historia del país, Eugene Debs, fue encarcelado. El candidato presidencial obtuvo una cantidad sustancial de votos al enviarlo a prisión por haber hecho críticas acerca de la Primera guerra mundial. Y permaneció en prisión. Cosas como esa son imposibles en la actualidad.

Ha habido episodios previos de fuerte represión, y la situación actual no se acerca a ellos. Además, cuando se compara con lo sucedido en el resto del mundo, la represión en los Estados Unidos es bastante moderada. Así que cuando la gente se queja de ella, le sugiero que mire a alguna de las dependencias norteamericanas y observe lo que sucede allí.

En resumen, sí, es una preocupación, pero hay mucha oposición, y no creo que se pueda llegar muy lejos.

A.P.: Recientemente he estado relejendo La manufactura del consenso. El libro sigue siendo, a mi juicio, un análisis clásico

para entender los mecanismos y mediaciones que intervienen en el funcionamiento de los medios de difusión norteamericanos, cuya imagen de sí mismos queda implacablemente desdibujada cuando uno cierra el libro. Sin embargo, con frecuencia he escuchado críticas, no necesariamente originadas en el mainstream, que sostienen que su enfoque participa de alguna manera de la teoría conspirativa. A la luz del comportamiento de la prensa norteamericana durante las guerras en Afganistán e Iraq, ¿validaría hoy las conclusiones a las que usted y Edward Herman llegaron a fines de los 80?

N.C.: Son más válidas hoy que en aquella época. Y es curioso que se le llame teoría de la conspiración, porque, como señalamos, es básicamente una teoría del libre mercado. Es lo que se podría esperar en un mercado libre organizado en torno a grandes instituciones corporativas que producen algo, como cualquier corporación, y lo venden a un mercado. Los propietarios y el mercado, los vendedores y compradores tienen, sin dudas, un punto de vista, el compromiso con ciertas estructuras institucionales, con un poder estatal que es su instrumento y su tirano, como dijera Madison. Y sería un milagro que los medios de comunicación no reflejaran esos intereses. Ese es el modelo.

Los casos que mencionaste son ejemplos perfectos. Tomemos, por ejemplo, la guerra en Afganistán. La pregunta obvia es: ¿por qué bombardear Afganistán? Y la pregunta no se planteó. Se dio por sentado que teníamos todo el derecho de bombardear Afganistán. También se asumió que todo el mundo estaba de acuerdo con nuestro punto de vista. La organización Gallup —muy famosa, se cita todo el tiempo— realizó una encuesta internacional unas dos semanas después del 11 de septiembre, cuando ya se habían anunciado los bombardeos, pero aún no habían comenzado, y la pregunta que se les planteó a las personas en diversas partes del mundo fue: Suponga que quienes perpetraron el atentado del 11 de septiembre han sido identificados. ¿Estaría usted a favor de emprender acciones militares o diplomáticas? El mundo se mostró abrumadoramente a favor de las acciones diplomáticas. En América Latina fue donde se encontró menor apoyo a las acciones militares. América Latina tiene experiencia sobre las acciones militares de los Estados Unidos. El apoyo a una acción militar en la América Latina iba de 2% en México a, creo recordar, 11% en Colombia y Venezuela. Incluso en Panamá, donde la influencia norteamericana es muy fuerte, la oposición a una acción militar guardaba una proporción aproximada de 5 a 1. Y en Europa, el apoyo a una acción militar era de alrededor de 20%.

Las respuestas tenían como base la premisa de que quienes habían perpetrado el atentado habían sido identificados, pero lo cierto es que no lo habían sido, y aún no lo habían sido ocho meses después. Meses después del bombardeo, el jefe del FBI declaró ante el

Senado que los cuerpos de inteligencia norteamericanos no habían podido identificar la fuente de los atentados del 11 de septiembre. Lo que dijo fue: «Creemos que el complot puede haberse originado en Afganistán, pero que fue organizado en sus aspectos prácticos en Europa y en Arabia Saudita». Eso quiere decir que si la pregunta de la encuesta Gallup hubiera estado planteada en esos términos, nadie habría apoyado el bombardeo. Porque incluso asumiendo que quienes lo perpetraron habían sido identificados, el apoyo era prácticamente inexistente. Y no habían sido identificados ocho meses después. ¿Tú crees que algo de esto apareció en los periódicos? No se publicaron los resultados de la encuesta Gallup. La declaración del FBI sí se publicó, pero de manera tal que nadie entendía qué significaba. De hecho, lo que estaba diciendo el FBI era que el bombardeo de Afganistán era un crimen de guerra sin que mediara una provocación previa. Si se puede bombardear a un país porque «se cree» que en él se originó un complot, medio mundo debería estar bombardeando a los Estados Unidos. Sin dudas, Cuba y Nicaragua deberían hacerlo. Y Chile, y toda otra serie de países. Y no se trata de que «crean» que el complot que dio por resultado acciones terroristas se originó en los Estados Unidos, sino de que lo saben.

Pero para los medios de comunicación, o para la comunidad intelectual, estas preguntas ni siquiera pueden plantearse. Y cuando se plantean, son presas de convulsiones. Yo las planteo una y otra vez, y pierden todo control. No me refiero a la gente común: cuando hablo del asunto en el centro de la Florida, la gente entiende. Pero los intelectuales se enfurecen. De hecho, creo que nada ha enfurecido más a la comunidad intelectual de los Estados Unidos que estos comentarios después del 11 de septiembre. Cuando me pidieron que hablara del asunto, dije que, en términos de escala, no era tan inusual. Dije que una de las aventuras menores de Clinton había sido el bombardeo a una fábrica farmacéutica en Sudán, que probablemente había producido más o menos el mismo número de víctimas. Esa declaración produjo accesos de furia. Y en realidad yo estaba equivocado, porque el bombardeo probablemente produjo diez veces más muertos, aunque no hay pruebas, porque nadie investiga los crímenes que comete. Y en un país pobre de África nadie investiga nada. Pero los únicos estimados con los que contamos, de fuentes bastante confiables, nos indican que la cifra de muertos fue de decenas de miles, lo cual no es sorprendente cuando se bombardea la principal fábrica farmacéutica de un país pobre. Pero incluso mencionar ese dato se considera indignante, porque si los Estados Unidos quieren destruir una fábrica farmacéutica en un país africano pobre, incluso

sin ningún pretexto —y no había ningún pretexto—, no importa.

Supongamos que Sudán hubiera destruido la mitad de los suministros farmacéuticos de Israel, por ejemplo, o de los Estados Unidos, o de cualquiera de los otros países que sí importan. ¿Se describiría eso como una acción terrorista? Pero cuando los Estados Unidos se lo hacen a otro, nadie lo menciona. Y lo mismo sucede en el caso de Cuba, de Nicaragua, etcétera.

En Internet hay un interesante debate —se televisó y se puso en Internet— acerca de la Operación Mangosta. Pronuncié una conferencia en la Escuela de Gobierno de Harvard. Era una especie de «conferencia de lujo», un lugar adonde llevan a Kofi Anan y gente así. Por esa razón, los profesores tenían que asistir, aunque yo no soy su ser humano preferido. Así que los profesores asistieron, con aire de disgusto, junto a otras mil personas aproximadamente. La charla era sobre Iraq, y mencioné el terrorismo de los Estados Unidos contra Cuba, la participación de Kennedy, la Operación Mangosta, etc. Cité un par de documentos, y una de las citas era de Arthur Schlesinger, pero no mencioné al autor. Durante el debate posterior, el moderador me preguntó si me importaría que Ted Sorensen, que estaba en el público y quería hacer un comentario, lo hiciera. Le dije que estaba bien, así que se levantó e hizo un comentario muy interesante, en el que negó que tal cosa fuera cierta. Dijo que esa operación no había existido, que quizás la CIA había hecho algo de lo que el gobierno no tuvo noticia, que la Casa Blanca nunca supo nada sobre la cuestión... ¡y estaba hablando de algo dirigido por Robert Kennedy! ¡Y lo negó rotundamente!

No recuerdo sus palabras exactas, pero dijo que las declaraciones que yo citaba no existían. Yo no quería resultar insultante, pero me limité a responderle que había multitud de documentos sobre el asunto, y que había citado de documentos desclasificados, y que la declaración era de Arthur Schlesinger. Pero lo interesante es que no creo que los profesores consideraran que Sorensen decía algo inaceptable. Creo que la mayoría ignoraba el asunto. Y, por supuesto, los estudiantes lo ignoran. Toda la cuestión ha sido tan bien ocultada que Sorensen puede pararse en la Kennedy School, frente a distinguidos científicos políticos y especialistas en relaciones internacionales, y afirmar que la Casa Blanca nunca estuvo enterada de que existiera una operación de ese tipo, y que probablemente nunca existió, sin que nadie lo contradiga. Cierto que yo sí lo hice, pero queda como un asunto de su palabra contra la mía. La gente no lo sabe, y esto, nuevamente, tiene que ver con las maneras de controlar a las personas. En este caso no se trata solo de los medios de comunicación, sino también de la comunidad intelectual.

Y sucede a diario. El día antes de mi salida hacia Cuba, el *New York Times* publicó un artículo sobre un asunto que me interesa mucho personalmente: la represión estatal en Turquía. He estado en Turquía varias veces, en las zonas kurdas, sostengo relaciones con activistas turcos de derechos humanos, y otras personas que protestan contra el estado de cosas existente. En realidad, en su primer artículo, el periódico reconocía que en la década de los 90 había existido terrorismo en Turquía, pero después afirmaba que en el país no se había hablado del asunto por temor a las ejecuciones y a la represión. Es un comentario interesante, porque en realidad en Turquía no ha habido silencio: los intelectuales turcos son muy diferentes a los occidentales, son muy valientes, realizan incesantes protestas, llevan a cabo constantes acciones de desobediencia civil en algunas de las cuales he participado; y los envían a prisión, los castigan, pero ellos no suspenden sus protestas. Así que, en primer lugar, no ha habido silencio. Más interesante aún es el hecho de que sí ha habido silencio en los Estados Unidos, en el *New York Times*, y su artículo continuaba ese silenciamiento. La realidad es que todo esto se llevó a cabo porque primero la administración Reagan y después la de Carter enviaron enormes cantidades de armamentos a Turquía —suministraron 80% del armamento para llevar a cabo esas atrocidades— y le brindaron al gobierno turco apoyo diplomático. De otra forma, no se podría haber realizado. Acerca de ese hecho hay silencio. Y no por miedo a la muerte, sino por subordinación al poder. Y en el artículo se mantiene el silencio, ya que se critica falsamente a los turcos por su supuesto silencio. La realidad es que los turcos enfrentan verdaderas amenazas y no han sido silenciados. En los Estados Unidos, los medios de comunicación y los intelectuales no se enfrentan a ninguna amenaza real y, sin embargo, guardan silencio. Porque en los Estados Unidos hay que subordinarse al poder. Este no es un ejemplo de lo peor que sucede en el mundo, pero ilustra muy bien la subordinación voluntaria al poder, que sigue funcionando.

Hans Morgenthau, que es el fundador de las relaciones internacionales modernas y una personalidad muy respetada, en cierta ocasión condenó a los intelectuales norteamericanos, a los intelectuales occidentales, por lo que calificó de su «sometimiento conformista a quienes detentan el poder». Y tenía mucha razón: su voluntario sometimiento conformista. Y en el caso de los medios de comunicación, eso es patéticamente cierto. No se trata de una conspiración, de que alguien les ordene que lo hagan. Simplemente existe un conjunto de arreglos institucionales, de beneficios, marginación, presiones, que producen esos resultados, porque esa es la manera en que está

constituida la sociedad. Volvemos a tu pregunta de hace unos momentos: así es cómo se gobierna el país.

A.P.: *Algunos lo han identificado a usted —y quizás usted mismo lo ha hecho— con el ideal anarquista, que se parece al marxista en cuanto a luchar por una sociedad sin clases, en que el Estado llegue a extinguirse. ¿En qué sentido consideraría que ese ideal —marxista, anarquista— sigue significando una meta para la humanidad actual?*

N.C.: Eso es cierto hablando de marxistas como, por ejemplo, Lenin, en textos como *El Estado y la revolución*, y como objetivo a muy largo plazo. Por otra parte, cuando los bolcheviques asumieron el poder, fortalecieron el Estado, disolvieron las organizaciones campesinas y concentraron el poder en pocas manos. Es posible dar montones de argumentos de por qué tenían o no tenían que haberlo hecho, pero que ocurrió es indiscutible. La Unión Soviética terminó siendo una sociedad de clases con un Estado muy poderoso, y ello no se debió a los ataques externos.

Ahora bien, ¿se trata de un objetivo legítimo? Creo que es un objetivo muy legítimo, de la misma forma que poner fin a la esclavitud era un objetivo legítimo. Quién sabe cuánto tiempo tomará. Pasaron varios siglos antes de que se lograra poner fin a la esclavitud; en Occidente fueron necesarios siglos antes de que se reivindicaran los derechos de las mujeres, y en buena parte del mundo eso no sucede todavía. Cosas como esas requieren tiempo y esfuerzo, y no se avanza en ellas de manera lineal, sino que, en ocasiones, se retrocede para después volver a avanzar.

Yo creo que en un largo período de cientos de años podemos advertir un progreso hacia objetivos como esos, aunque hay fuerzas muy poderosas que derrotar antes de alcanzarlos. Pero, ¿se trata de un objetivo humano factible? No lo sabemos. Nadie sabe lo suficiente acerca de los seres humanos, de la naturaleza humana, para trazar un cuadro detallado de la sociedad que satisfaría adecuadamente las necesidades y preocupaciones humanas. De nuevo, esto tiene que ver con las capacidades humanas: los humanos se diferencian mucho de otros organismos que los antecedieron, pero los aspectos específicos de esa diferencia aún no se conocen muy bien; en realidad se conocen muy poco. Conocemos muy poco, incluso sobre la célula. Y es ese tipo de cuestiones las que se plantean cuando se pregunta cómo debería organizarse una sociedad. Hay que hacerlo experimentalmente, y se aprende del experimento. Pero tratar de trazar un cuadro detallado de cómo debe funcionar es, en mi opinión, prematuro. Muchos amigos no concuerdan conmigo, pero eso es lo que creo.

Transcripción y traducción: Esther Pérez.

© TEMAS, 2003.

América Latina: la nación desde la regionalidad

Ivette García González

Profesora. Instituto Superior de Relaciones Internacionales Raúl Roa García (ISRI).

Generalmente, tanto la nación como la identidad son procesos y resultantes, que en América Latina suelen presentarse como concluidos, caóticos u homogéneos, a partir de estereotipos emanados de una perspectiva capitalina, la que invariablemente excluye el peso y el diferente nivel de conflictividad que a ambos le imprimen la regionalidad, la identidad regional y el regionalismo, como precedentes históricos en la formación de la nación, y de una trascendencia que perdura, hasta volverlos particularmente complicados en la actualidad.¹

Sin embargo, como expresa Alejandro Serrano, la única forma de participar, sin destruir todo signo de identidad, en el proceso de globalización y transnacionalización —que se vive de manera acelerada a escala planetaria, desde la década de los 80 del siglo xx— «es reafirmando la nación como realidad histórica y como conciencia colectiva».² Desde este presupuesto, la regionalidad, el regionalismo y la identidad de ámbito subnacional, representan desafíos para las naciones latinoamericanas, pues constituyen problemáticas no resueltas por los proyectos y Estados nacionales, en la mayoría de los países.

La solución al referido conflicto secular debe llevar implícita la convicción de que la democracia, el respeto a la pluralidad, la solución equilibrada y jerarquizada de las diferencias regionales y el fomento de la solidaridad entre las sociedades regionales respectivas, deben ir acompañados de la aceptación de esa diversidad intranacional, como potencialidades de un proyecto nacional y latinoamericano alternativo al vigente.

La complejidad del mundo actual y el desarrollo de las ciencias sociales reclaman esa nueva visión. Por ello, partiendo de la trascendencia que hoy tienen los fenómenos y procesos globales, así como de su expresión en el escenario latinoamericano, se aboga por un replanteamiento de los estudios regionales y de la cuestión nacional en América Latina y el Caribe, como paso preliminar ineludible para optar por variables de participación «no subordinada» en el proceso de globalización.

De manera general, al proceso transnacionalizador corresponden cualidades como el intenso comercio intraindustrial, la pérdida del referente nacional de los espacios económicos y la creación de redes que unifican mercados, sectores, empresas y regiones. Ello provoca

una especie de fragmentación funcional de las economías nacionales y de sus regiones. Consecuencias inevitables son las contradicciones entre la operación global de los mercados y las condiciones productivas de las regiones internas a escala nacional, toda vez que las fuerzas de integración entre países y las que provocan una mayor integración interna de las regiones subnacionales no son necesariamente las mismas.

En la mayoría de los casos, la regionalidad dentro de las naciones no ha sido suficientemente atendida por los Estados nacionales desde su formación, a pesar de la fórmula federal de organización estatal, por ejemplo, que pretendía articularla armónicamente en determinados países. Hoy este problema resulta más agudo e impone una crisis, posiblemente en mayor medida, a quienes optaron por el federalismo.³ En la actualidad los pueblos y Estados nacionales latinoamericanos son aún más vulnerables a las implicaciones que trae la actual tendencia globalizadora.

Los liderazgos nacionales, de corte neoliberal, son cada vez más incapaces de enfrentar dicha problemática, y tampoco este es un asunto que preocupa a los agentes occidentales de la transnacionalización, sino más bien les resulta conveniente. Coincidiendo con Manuel Castells, se puede afirmar que los Estados nacionales se encuentran actualmente en una especie de permanente tensión interna, por la contradicción presente entre su participación en el proceso globalizador y la legitimación que requieren a escala de las respectivas sociedades nacionales.⁴

Las interrelaciones que hoy se denominan de integración, tratan de unificar países que internamente no están suficientemente integrados y que, por lo mismo, desde ese punto de vista son naciones débiles, fáciles de fragmentar por la lógica del capital transnacional. En este orden de cosas, la regionalización que impulsara la CEPAL desde los años 90, se manifiesta entre los países, pero también dentro de ellos, lo cual genera, potencialmente, conflictos que incentivan los problemas de frontera que ya acumula América Latina a través de su historia.⁵

La tendencia a la globalización de la vida económica y política y, con ello, de las relaciones internacionales que hasta hace poco eran esencialmente interestatales, ha generado un recurrente cuestionamiento con respecto a la virtual pérdida de poder del Estado-nación. Este ha sido, hasta ahora, uno de los tipos de organización social y uno de los componentes más importantes del sistema mundial, pero ya se han planteado hipótesis sobre su reforma y eventual superación. Dentro de las hipótesis, se manejan las del Estado (macro) región, de Zaki Laidi; el mega-Estado, de Peter Druker; el Estado-red, de Manuel Castells; el Estado neo-medieval, de Hedley Bull; el Estado

posmoderno, de Robert Cooper, y el Estado (micro) región.⁶

El problema de la regionalidad se relaciona con la propuesta del Estado (micro) región; de ahí la problemática que presenta para la nación en América Latina y para los Estados nacionales de hoy. En este caso, se refiere a las regiones internas de las actuales naciones. Se trata de regiones cuya capacidad productiva constituye el «motor» o la «locomotora» de la economía del país, las que verdaderamente generan el desarrollo y el crecimiento, mientras el resto es arrastrado por ellas.

Con este tipo de Estado, las regiones se interconectarían entre sí, independientemente de las políticas de su gobierno central, que solo lo entorpecería con su burocracia. Sobre las condiciones que podrían favorecerlo, en el caso de América Latina, se señalan como ejemplos el NOA (noroeste de Argentina), que se conecta con Chile, Bolivia y Perú, buscando salida al Pacífico y al mundo asiático; el NEA (nordeste de Argentina), conectado con Paraguay, Brasil y Uruguay dentro del marco de MERCOSUR; y la región patagónica sur, la que, a través de Chile, conecta, el Atlántico y el Pacífico, por ruta.

También en Chile, la zona franca de Iquique (ZOFRI), conecta a MERCOSUR con el mundo asiático y del Pacífico e igualmente en Brasil, la Zona Franca Industrial, que vende al mundo.⁷ De tal suerte, si en otras de las hipótesis el despojo de los atributos del Estado-nación es por arriba, como en el Estado (macro) región, o en forma piramidal, como en el mega-Estado, aquí el mencionado despojo es por «abajo» y por los «costados».⁸

Pero lo cierto y constatable es que en nuestros días los Estados nacionales primermundistas conservan sus papeles hegemónicos con respecto al resto del mundo. Como estrategia, la globalización la diseña el capitalismo avanzado, y este aspira a hacer desaparecer los Estados nacionales y las naciones del Sur, en beneficio de aquellos. Los del Sur, en particular los latinoamericanos, resultan ya sustituidos, en parte, pero en cuestiones centrales, por las transnacionales, el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Ello explica por qué hoy casi nadie duda de que, en buena parte de América Latina, el ámbito de acción de los Estados es algo bien difícil de precisar.

De manera que no son solo las condiciones latinoamericanas de ayer, sino las contemporáneas, las que demandan la necesidad de reflexionar sobre la experiencia y la situación actual, las que exigen partir de una integración de dentro hacia afuera, contrarias a lo que pretende la globalización neoliberal que propone Occidente, cuya variante es globalizar de afuera hacia

dentro. Lo segundo significa otorgarle un peso importante a la integración nacional, esto es, a la solidificación de las estructuras y regionalidades subnacionales. En todo caso, se trataría de simultanear esa integración interior, con el proceso integrativo, en incesante crecimiento entre las diferentes naciones latinoamericanas, lo cual sería un camino propio. De ahí nuestro llamado a asumir como objeto de reflexión, debate y base de estructuración de un correlato auténticamente latinoamericano, el problema de la regionalidad, el regionalismo, la identidad y la nación, centrando la atención en la necesidad de entender esta última desde la regionalidad y sus especificidades latinoamericanas. Pero, región y nación, ¿desde cuál perspectiva científica?

Entender y legitimar la regionalidad y la nación en América Latina

En el ámbito intelectual, el problema de la regionalidad y de la nación en América Latina no es nuevo, ni un correlato de la complejidad del momento actual. En ambos casos, existe ya una tradición de pensamiento en esta parte del mundo, aunque con diferencias y puntos de vista polémicos. Por tanto, habría que considerar ese precedente y plantearse la problemática a tono con los tiempos que corren, no solo por ser un imperativo de nuestra época, sino también de la propia ciencia.

Para examinar y replantearse ambas instancias, la noción del espacio es básica.⁹ Si las relaciones sociales se generan por los vínculos inagotables que establece el hombre, con la tierra de por medio, son ellas las que a la postre justifican la aparición de un criterio de semejanza que, como dice Alisa Delgado, «proyecta una imagen en el ámbito social que refleja que esos hombres asumen y comparten un mismo mundo significativo».¹⁰ En orden de aparición, las resultantes de esos fenómenos de interacción hombre-medio y hombres-hombres, se producen de los espacios menores (regiones y localidades) a los mayores (nación, espacio latinoamericano, por ejemplo). De tal suerte, el estudio, la divulgación y la comprensión del resorte identitario permiten reconocer las riquezas y potencialidades que pueden aportar los regionalismos históricos y las aristas que pueden favorecer el incremento de la intervencionalidad a escala de los pueblos.

Una de las expresiones particulares de América Latina se encuentra en esos planos de la regionalidad y el regionalismo de tipo histórico, así como en la conformación de la nación. En ella existe un tipo de regionalidad —que desde esa perspectiva remite a la cualidad de ser de una región histórica—, sea por debajo

o por encima de las naciones actuales, que constituye la base de un regionalismo de igual signo; es decir, no el que se asume en sentido peyorativo cuando se refiere a las limitaciones en los respectivos procesos de formación nacional; tampoco el que se arguye cuando se trata de los proyectos de integración económica, sino aquel que se manifiesta como sentido de pertenencia y de identificación cultural y consciente, que grandes grupos de personas desarrollan con los espacios en los cuales se desenvuelven sus vidas.

En el llamado Nuevo mundo, ambas cualidades, regionalidad y regionalismo, preceden a la conquista. La total autonomía de los sistemas locales, el aislamiento de las comunidades indígenas y la existencia de una red urbana en los imperios más evolucionados —a lo cual también contribuían las diferencias del medio en una vasta extensión físico-geográfica— deciden, en principio, las particularidades espaciales. Dichos espacios, conformados desde el punto de vista económico, social, político y cultural, con centros jerarquizadores delimitados (Tenochtitlán, en México; el Cuzco, en la cultura incaica; Ichcaanzihó como centro maya; Ixinché, Teusaquijo, Quito; y otros), se aprovechan e incorporan por la fuerza al proceso de conquista y colonización de estas tierras,¹¹ provocando un poblamiento por superposición y una reconfiguración de territorios. Esto último porque a esa base regional, con reflejos identitarios a escala de mentalidades, se le incorpora la que traen los conquistadores como emisores de un imperio profundamente segmentado en el orden espacial, y que, en realidad, se erige en nación, con bastantes anomalías, luego de la colonización de América.

Esa regionalidad y ese regionalismo, dramáticamente interrelacionados con la dependencia, han tenido mucho que ver con la evolución posterior del espacio latinoamericano, en particular los territorios nacionales: sociedades coloniales en las cuales se instauró, a través de un proceso ciertamente traumático, un capitalismo de tipo periférico, atrofiado y con una dependencia acentuada del mercado mundial capitalista, en el que también la secuencia histórica de los procesos de formación nacionales difieren de los modelos clásicos, no solo por su evolución económica, sino también por su aspecto cultural, idiosincrásico y étnico.

De esa base parten rasgos de larga duración que tipifican este escenario y se expresan en los fenómenos de identidad en su manifestación de escala: identidades locales y regionales a nivel subnacional actual, identidad nacional, y lo que puede considerarse como «identidades internacionales», a la manera de decir de Antonio Gaztambide,¹² aunque desde nuestro punto de vista para nada ambiguas, al menos en el caso de América Latina.

Se trata de hacer una historia regional más contributiva que vaya a la búsqueda de la solución de los problemas estructurales de las regiones históricas y las naciones actuales, que contribuya, sobre todo, a la unidad nacional que tanto se requiere para construir proyectos alternativos para nuestras sociedades.

En la mayoría de los países latinoamericanos, el Estado Nacional de carácter oligárquico se antepuso a la conformación y maduración de las naciones.¹³ Esta es una peculiaridad que ha complejizado el debate sobre la nación en los medios académicos latinoamericanos y en los europeos, estos últimos por su interés en América Latina desde los años 60 del pasado siglo. Sumamente recurrente ha sido el esfuerzo por encasillar la historia nacional latinoamericana en los modelos clásicos del viejo continente: a) aquel que sigue una tradición iniciada en el siglo XIX por Ernest Renan, que privilegia los elementos subjetivos en la formación de la nación y que, con variaciones dirigidas a explicar, más que todo, el nacionalismo, el papel del poder, la educación y otros elementos, ha ofrecido nuevas, sugerentes e importantes reflexiones al respecto. Esta línea la continúan otros en lo sucesivo, hasta sus expresiones más modernas en Bourque, Anderson, Wallerstein, Hobsbawm y Gellner,¹⁴ y b) aquel que sigue una tradición iniciada igualmente en el siglo XIX y principios del XX por el marxismo, pero que extrayendo solo una parte de los aportes de Marx, Engels, Lenin y Stalin,¹⁵ le da continuidad enfatizando únicamente en los elementos de tipo objetivo y, en cierta medida, estrictamente económicos, considerando que, en especial, el primero y Lenin, se concentraron más en dichos elementos. También, en la mayoría de los casos, trasplanta modelos de análisis marxistas sobre Europa a la realidad latinoamericana, como hicieron algunos estudiosos del otrora campo socialista, particularmente los soviéticos, a partir de los años 60 y, en cierta medida, otros especialistas más contemporáneos como Suren Kaljatchian.¹⁶

En la actualidad, y como parte de la crisis mundial de las ciencias sociales y de los paradigmas científicos, situación en la que el marxismo es el más fuertemente incriminado, las vías de análisis predominantes son las de la subjetividad, en detrimento de la necesidad de asumir una visión holística del fenómeno.

La influencia de los referidos esquemas de análisis ha traído como resultado la insuficiencia de un examen verdaderamente objetivo y dialéctico del proceso de formación nacional en América Latina, la absolutización de elementos aislados en los respectivos enfoques y, por supuesto, la insuficiencia de fundamentos científicos.

Se han manifestado algunos extremos en una visión abstracta de la nación, en tanto no son pocos los que han llegado a la conclusión de que esta no existe en América Latina, o no se ha terminado de conformar. Ese presupuesto resulta de nefastas consecuencias para los pueblos y la intelectualidad. Con razón, el profesor Patricio Cardoso ha escrito: «si la conciencia nacional no se logra desarrollar plenamente en América Latina, es por la hegemonía de un pensamiento que presenta a la nación como abstracción, o como proyecto débil e inacabado».¹⁷

Otro extremo se manifiesta en la absolutización de determinados fenómenos o procesos, que en la mayoría de los casos constituyen cualidades adquiridas por la nación, como el Estado nacional y su papel, la regionalidad, la identidad regional y el regionalismo, cuyos funcionamientos o existencias respectivas se utilizan muchas veces como argumentos para negar la nación. Todo ello también aparece vinculado a las confusiones terminológicas entre nación, nacionalismo, Estado nacional, nacionalidad y otras.

El hecho de que el Estado nacional haya precedido a la maduración de la nación en buena parte del mundo latinoamericano, no significa que ella no haya existido, ni que los proyectos nacionales, en pugna durante el período de formación del Estado, se hayan propuesto la integración de territorios que hasta ese momento nada tenían que ver entre sí. En definitiva, en cualquier escenario el Estado nacional, como instrumento jurídico y político de organización de una sociedad, constituye un elemento muy importante en la cohesión del espacio nacional y, obviamente por los mismos intereses de clases que legitiman a través de su proyecto, son impulsores de la nación, con todas las debilidades, contradicciones e insuficiencias que pueden surgir o consolidarse.

Ciertamente, su formación está ligada a los problemas del desarrollo de las nacionalidades y de las naciones; pero constituye un momento, un alto, en un proceso cuyos componentes interactúan dialécticamente en el devenir histórico. Ello no niega que la otra cara de la cuestión nacional, como ha escrito Omar Díaz de Arce, está dada por las relaciones de dominación y de clase en sus vertientes interna y externa, que gravitan

sobre la sociedad y que comprenden, por ejemplo, la lucha por la independencia y el establecimiento del Estado nacional. Pero la existencia de este último no es precedente imprescindible para la integración de la nación, sino un paso decisivo en dicho sentido.¹⁸

Aunque algunos intelectuales han referido la insuficiencia del proceso histórico latinoamericano durante el siglo XIX, en vistas de que no se logró la nación latinoamericana luego de la independencia, lo cierto es que el propio devenir histórico determina la emergencia de varias naciones, débiles en gran parte, y no de una integrada. Los gérmenes de las naciones latinoamericanas, con sus afinidades a escala continental, surgen desde etapas tempranas de la sociedad colonial y comienzan a madurar justo poco antes de la independencia. Entre otros factores, ello se produce por las diferencias regionales, los efectos de las diversas estructuras político-administrativas, las luchas contra las tradiciones indígenas o su asimilación, el mestizaje o el grado de homogeneización étnica y su contrapartida, los efectos de la estratificación en castas y las cuestiones ideológicas y culturales.

La idea de que el Estado es más nacional mientras más se identifica con la nación, es válida también para América Latina; pero ya esto alude a la gradualidad de la coherencia entre nación y Estado, de acuerdo con la otra cara de la cuestión nacional antes referida, no con su existencia en sí misma, porque en la nación moderna

los elementos materiales y las características culturales, en general, de un pueblo [...] aparecen desarrollándose hasta dar como resultado un tipo completamente diferente de comunidad: la comunidad nacional. Comunidad que aparece asociada a nuevas formas de dominación política, de vida económica y de experiencia cultural, pero la mayor de sus características es su forma original, dados los supuestos elementos comunes básicos.¹⁹

La existencia de la regionalidad, el regionalismo y la identidad regional no pone en entredicho la nación —aun en países como México, Argentina o Venezuela, donde esos fenómenos tienen una connotación relevante—, aunque sí pueden resultar, como lo han sido, anomalías, insuficiencias o disfuncionalidades de la nación en sí. Por lo general, esas diferencias regionales no han sido resueltas por los proyectos nacionales en curso, y no se han percibido con un sentido integrador, como potencialidades de la nación misma. Han actuado, en consecuencia, más como disensiones que como complementos.

No pocas veces ello ha derivado en que los procesos con base regional subnacional se conviertan en bandera de las sociedades regionales, en contra de la explotación o centralización del poder, en beneficio de las élites capitalinas respectivas y en perjuicio de las regiones periféricas, las élites regionales y las mayorías. Sin

embargo, sigue resultando muy atinada en ese sentido, la reflexión de Kaljatchian cuando critica la absolutización de la regionalidad y del regionalismo, que lleva a algunos historiadores a negar, por ejemplo, a la nación mexicana, en tanto ven en la nación solo mentalidad, obviando los vínculos económicos entretejidos a lo largo del tiempo. Por ello, insiste en que «la nación no es un conglomerado de partes, sino la unidad de su esencia y existencia».²⁰

Lamentablemente, esta última concepción ha sido menos difundida, a pesar de tener una claridad meridiana. No obstante, se ha ido fomentando como una nueva tradición en el pensamiento latinoamericano, relacionada con una vertiente renovadora del marxismo y la cuestión nacional. Parte de una posición crítica con respecto a los presupuestos que la preceden en cuanto al tema.

La nueva vertiente —a la que corresponde la postura de Patricio Cardoso, la de los cubanos Enrique López Mesa,²¹ Jorge Ibarra,²² la de la autora de este texto, y otros—, insiste en la necesidad de percibir la nación sin absolutizar aspectos de una u otra área (objetiva o subjetiva), sino en una constante y real interrelación. También enfatiza el papel de las clases, las contradicciones internas y el Estado nacional, entendiendo que la nación es la forma de integración superior de una sociedad, en términos económicos, políticos, ideológicos y culturales, aun con sus diferenciaciones regionales y sus contradicciones internas, y en la cual el Estado nacional constituye el instrumento político y jurídico que garantiza y regula las relaciones intra e internacionales.

Si el grado de cohesión interna identifica y determina a la nación moderna, las diferenciaciones y problemáticas regionales no resueltas constituyen una anomalía dentro del proyecto nacional en curso. Hay que entender la nación desde su regionalidad, aunque no únicamente desde ella. Sucede también que la historia nacional que se ha enseñado en la mayoría de los países latinoamericanos generalmente ha tenido un enfoque capitalino, lo que obvia el peso de sus regiones. ¿A qué se debe esto y qué trascendencia tiene para los pueblos?

La tradición de ese tipo de historia en América Latina se inicia desde el siglo XIX, en dos vertientes principales: de un lado, el liberalismo económico de esa centuria, unido a las posturas políticas de refrendar y gobernar en nombre de supuestas naciones homogéneas, a partir de los centros de poder ubicados en las capitales; lo cual, por supuesto, se refleja en la producción historiográfica de la época. Además, el esfuerzo de la izquierda latinoamericana por demostrar la viabilidad de la integración y la existencia de una llamada «Nación latinoamericana» como sueño no

realizado, pero posible, también ha contribuido, en cierta medida y sin proponérselo, a dicha visión limitada. Su postura, en principio, es legítima en cierta parte de sus fundamentos generales y en cuanto a su finalidad, pero ha llevado a no pocos intelectuales a afirmar tres cosas igualmente falsas: una, que en América Latina las verdaderas unidades históricas o naciones, corresponden al periodo colonial; otra, que es una unidad cultural y lingüística —por tanto, las actuales naciones no lo son en realidad—; y, por último, que el imperialismo es el causante de que las verdaderas naciones, las de la colonia, se hayan dividido luego de la ruptura del «pacto colonial».

Con esa proyección se han escrito obras importantes, sobre todo desde los años 50 del pasado siglo, entre las cuales se encuentran las de Jorge Abelardo Ramos²³ y Juan José Hernández Arregui,²⁴ por nombrar dos casos. Para Arregui, por ejemplo, Centroamérica —una especie de corredor geográfico que engarza el norte latinoamericano (México) con el sur—, nunca ha dejado de ser nación. Sobre esa base, considerando a esta gran región como una llave, propugna su integración con México y las Antillas, en tanto las tres son una sola entidad geopolítica y, además, porque en ninguna parte de América Latina ha permanecido tan latente la tendencia a la unidad como en esta «nación». El referido autor argumenta que

uno de los motivos [...] del olvido deliberado del período virreinal, por parte de la historiografía de las oligarquías, ha respondido al plan oculto de hacerles perder a estos países el recuerdo de la primitiva unidad, bajo el dictado de los intereses extranjeros, suplantados por nacionalismos enfermos sin fundamentos geográficos reales.²⁵

A mi modo de ver, la construcción de estos discursos se basa en una percepción idílica de la unidad latinoamericana. La solución integracionista latinoamericana, proyecto que todos los que estamos en la izquierda compartimos, no debe basarse en la negación de las naciones actuales y menos en la pretendida homogeneidad —de ahora ni de entonces— de América Latina. Como nunca antes, hoy la nación —en una América Latina subdesarrollada, tercermundista y amenazada por la avalancha de una globalización neoliberal, no solo en el ámbito económico sino también cultural— constituye una trinchera. Los estudios regionales y generales no deben pasar por alto esa realidad de nuestro tiempo.

Resulta importante lograr una cierta convergencia en cuanto a la unidad en la diversidad y el conocimiento de nuestras realidades regionales, subnacionales y supranacionales. Realidades que se remontan al periodo precolombino, como se ha dicho, y que adquieren nuevas cualidades luego de la conquista, cuyos resultados

influyen sobre aquel proceso que no pocos llaman «desarrollo protonacional». El impacto de este último explica la creciente diferenciación durante el transcurso de la independencia. Los tan llevados y traídos «intereses regionales», y la política de los imperialismos, vistos como fomentadores de la supuesta «balcanización de América», «fraccionamiento de América» o «separatismo de América» —en particular, cuando no se dice América, sino Centroamérica, por ejemplo—, tienen una base objetiva que no ha sido investigada suficientemente, cuestión que va siendo, en alguna medida, superada con los estudios regionales de las últimas décadas.

Entre los componentes que pueden tomarse en consideración para argumentar la objetividad de esas diferencias regionales, se pueden contar los siguientes: aislamiento mutuo de las regiones, diferente desarrollo y orientación económica de las principales, estructura social dependiente de las condiciones encontradas y de lo específico de la economía colonial, diferentes condiciones étnicas en las regiones, influidas tanto por la diversidad de población indígena y el grado de la inmigración, como por el volumen de la mano de obra esclava importada. También el impacto formativo y normativo de las entidades político-administrativas, sobre todo el papel de las Audiencias como fuente de futuros territorios «nacionales», y los rasgos de una diferenciación cultural o mental hasta el nivel lingüístico.²⁶

Vale la pena llamar la atención hacia el significado del debate sobre la nación y su relación con la historia regional latinoamericana, toda vez que en una específica regionalidad descansa la nación de que se trate. Si los problemas regionales no se han resuelto en el continente, ello se debe, entre otras razones, a que, ni en la práctica ni en la historiografía que ha predominado durante mucho tiempo, se han reconocido y tratado esas diferencias.

Al realizar un bosquejo sobre la identificación entre regiones y naciones a lo largo de la historia de América Latina, se percibe que, durante el lapso desde la crisis de la divisoria de los años 20 y 30, hasta los 50 del siglo xx, por primera vez en este lado del mundo se observa una mirada hacia el interior de los territorios nacionales, desde el poder. La nación determina el centro del quehacer del Estado y se intenta integrar a las mayorías dentro del proyecto nacional. Ello se produce en un contexto en el cual, debido a la complejidad de la crisis mundial capitalista y la Segunda guerra mundial, se verifica un relativo distanciamiento de las metrópolis y la creación de las burguesías y proletariados industriales se acompaña con esfuerzos por legitimar la creación de un «Estado de bienestar».

Es la época de una amplia vitalidad de los nacionalismos revolucionarios y los populismos de Getulio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina y Lázaro Cárdenas en México; los esfuerzos por sustituir importaciones e inducir un desarrollo industrial desde dentro; intentos estatizantes en sectores de la economía; de ampliación de la red de transportes; política de descentralización regional; ampliación del mercado interno; de conciencia acerca de la problemática regional, y fomento de polos de crecimiento, con serios intentos de romper el esquema histórico de estructuración espacial. Pero como en América Latina este problema se acompaña invariablemente de la dependencia estructural y de la formación atrofiada del capitalismo, el problema regional en el interior de las naciones resulta algo sumamente complejo e imposible de resolver en una coyuntura. Requiere de una atención permanente y una profunda vocación democrática en los impulsores.

No es casual entonces que los estudios regionales hayan encontrado un terreno fértil en este escenario, sobre todo desde los años 60, a partir de los estudios del mexicano Luis González y González, y también de especialistas en geografía económica, economía regional y antropología, algunos vinculados a los proyectos cepalianos de entonces, centrando la atención en regiones y localidades a nivel subnacional. Entonces se proponía una regionalización que atendiera el asunto a esa escala, en función de lo cual no pocos gobiernos comenzaron a darles impulso a determinados proyectos de ese tipo.²⁷

Los análisis regionales, desde cada especialidad, respondían a las demandas de las regiones y también las contradicciones con los proyectos nacionales vigentes. Asimismo, con sus resultados, los «regionalistas» imponían un replanteamiento de las respectivas historias nacionales que, casi sin excepción, habían desconocido o subvalorado esa cuestión y continuaban presentando un enfoque capitalino de consecuencias negativas en el orden formativo y también práctico, en tanto posibles bases de un desarrollo en función de la nación. De entonces a la fecha, las vías de acceso a lo regional han respondido generalmente a tres tipos de intereses académicos: los estudios de la región por interés y en función de la región misma, es decir, la región como totalidad, sea en enfoques integrales o sectoriales; los que, desde el estudio nacional, se acercan a la región para confirmar, ampliando, o para refutar cualquier tesis de la historiografía nacional; y los que deciden estudiar aquellos elementos clasificados dentro de la «intrahistoria» en un espacio regional subnacional.²⁸

Pero no pocos trabajos, desde una u otra vertiente, han pretendido exaltar todo lo regional rechazando de plano cualquier pertenencia a su conjunto mayor, la

nación. Cuando más, sin pretenderlo propiamente, ciertas debilidades han provocado que muchas veces se perciba como infértil —dados los tantos particularismos— el estudio de cualquier problemática desde la óptica nacional. En esto último tienen responsabilidad tanto la avalancha de estudios regionales que se mencionan, como prácticas de estudio de lo nacional que continúan reproduciendo los modelos de enfoque de la historiografía tradicional. De hecho, ya hoy en muchos de nuestros países es más amplio el grupo de los estudiosos de lo regional que el de los interesados en lo nacional.

El estudio regional —cualquiera que sea la óptica del estudioso— brinda una serie de ventajas incuestionables: resulta un marco ideal para realizar historias comparadas, permite abarcar con más facilidad y mayores posibilidades interpretativas la evolución de una microsociedad, por lo general tiene mayores posibilidades desde el punto de vista de las fuentes documentales, propicia la solución de algunas dificultades de la historiografía tradicional, contribuye a fomentar sentidos de pertenencia, etc. Sin embargo, resulta importante reconocer, haciendo un balance de los resultados alcanzados, que generalmente adolecen de limitaciones comunes, de amplia trascendencia científica y política, sobre todo en las circunstancias de hoy.

Entre las principales limitaciones se encuentra el descuido de las relaciones jerárquicas entre lo singular y lo general. Muchas veces se asume el estudio de una región con una dimensión que no corresponde a su verdadera esencia y finalidad, y se exageran las posibilidades de la regionalística, lo cual conduce generalmente a un excesivo provincialismo. Esto último se ha criticado en no pocos eventos internacionales; sin embargo, continúa siendo una práctica común. También lo limitan el abordaje de asuntos o de períodos demasiado estrechos; el desconocimiento entre los límites de lo regional y lo nacional; la subvaloración de la necesidad de vincular la problemática regional con sus conjuntos de pertenencia mayores: las macrorregiones y la nación; y con el problema del subdesarrollo y de la existencia de regiones internacionales marginadas, entre otras.²⁹

Es cierto que dedicarse al estudio de una región puede ser similar al de una nación determinada, en el sentido de la multiplicidad de aristas que se deben considerar para entenderlas. Los referidos estudios resultan muy útiles cuando cumplen requisitos de la regionalística latinoamericana contemporánea. Pero habría que preguntarse si la labor, no del aficionado, sino del intelectual latinoamericanista, debe detenerse ahí. Igualmente es real que el modo en que se conforma

una región histórica, en tanto comunidad cultural, es el mismo que da lugar a la nación. Para referirse a los fenómenos identitarios y al nivel de cohesión que puede alcanzar la región histórica, Lucien Febvre utilizaba la categoría de «nacionalidad provincial», y Pierre Vilar agrega que tal concepto debería entenderse como nación en potencia, fundamento posible de una nación, cuya historia confirmará, o no, la cristalización decisiva, la capacidad de erigirse en Estado.³⁰ Solo que, desde mi punto de vista, eso es válido para un momento histórico, el de las formaciones nacionales, porque una vez constituidas estas y erigido un Estado nacional, dichas regiones se integran al cuerpo mayor, con todas las imperfecciones que pueda tener esa integración.

Por otra parte, cabría preguntarse a quiénes respondería o convendría semejante fragmentación, en los tiempos de hoy. Jalisco, por ejemplo, una de las regiones más maduras de México, si llegara a segmentarse de la nación mexicana y constituyera su propia organización estatal nacional, sería, por supuesto, independiente del Distrito Federal y del resto de México, ¿pero resolvería el problema de la dependencia frente a los amos de la globalización neoliberal, del FMI, del Banco Mundial? Se puede coincidir en que se acentuaría su dependencia. Por ello insisto en que —por lo menos en cuanto a la nación en América Latina y en cuanto a la pertenencia a lo latinoamericano— no se trata de insistir a ultranza, más allá de lo permisible en términos de objetividad científica, en las diferencias; sino de comprender los procesos y contribuir a sedimentar las pertenencias a lo pequeño y a lo grande de lo cual se forma parte. Nada se gana hoy con lo contrario.

En esto de seguir los pasos a los paradigmas de análisis europeos y norteamericanos, dos ejemplos pueden sugerir una reflexión. En lo que se refiere a los estudios regionales, se ha manifestado preocupación, en algunos eventos internacionales de esa especialidad, en cuanto a que a los latinoamericanos nos pueda suceder lo que a otros países: la acentuación de los nacionalismos internos e incluso del odio entre los pueblos de algunas naciones, al cultivar una historia regional con las debilidades que antes se consideraron. Pero diría que un peligro importante está en la producción de estudios regionales y locales que solo aportan al ideal de los habitantes de la región para conocerse a sí mismos, para recrear un personaje histórico o un suceso importante. Y esto no es una elucubración sobre lo que puede ocurrir; es lo que, en no pocos casos, está ocurriendo ya.

El otro ejemplo trata sobre la cuestión nacional. Desde la década de los 70, Eric Hobsbawm se ha referido al período de la «fabricación de naciones» en el mundo, fenómeno que, según él, se produce desde

la onda revolucionaria de 1848 en Europa. Uno de los casos que usa para fundamentar su tesis, es el de la Italia de 1860, en la que solo 2,5% de la población hablaba italiano.³¹ Situación parecida se confirmó en la Francia de 1872, donde solo 6% de sus habitantes hablaban francés. Años más tarde, el eco parece revelarse en América Latina cuando se afirma que entre 1880 y 1900, no más de 7% de los mexicanos entendían el español.³²

Reflexiones finales

Debe quedar claro que aquí no se está abogando por la ocultación de las diferencias; tampoco por evitar tratar asuntos espinosos, dada la implicación política que puedan tener. Lo que se argumenta es la necesidad de acercarse a las ciencias sociales —en este caso a la Historia—, con el sentido de responsabilidad y compromiso que ellas demandan del intelectual latinoamericano comprometido con los destinos de los pueblos. Con suma pertinencia se ha dicho que «la medición del valor de los intelectuales latinoamericanos debe hacerse mediante la interrogante ¿qué es lo que aporta su obra a la emancipación de América Latina?». ³³ Para lograrlo, además de otras cualidades, es preciso cuidar de no reproducir acríticamente modelos de análisis, sino nutrirse de lo mejor de los aportes en el ámbito universal y aplicarlos de manera creadora y constructiva a la realidad latinoamericana. Esta realidad también produce teóricos brillantes, aun cuando, en el mundo intelectual, el lastre de lo que llamo «mentalidad colonial» nos conduce muchas veces a seguir percibiendo lo mejor y más novedoso del pensamiento en metrópolis de otro tipo.

En mi opinión, no resulta constructivo, ni políticamente prudente continuar ofreciendo una avalancha de estudios sobre peculiaridades exclusivas de una región o localidad, con el estilo predominante hasta ahora, por varias razones. La primera es que no responde a la realidad histórica de los relacionamientos. Esto no es nuevo. Desde los años 80, especialistas como Rofman critican que en ciertos trabajos de análisis regional se suele exponer la falacia del «dualismo estructural» para referir las distancias entre los polos de crecimiento y las regiones periféricas, cuando en realidad las regiones con desigual tipo de desarrollo, que coexisten en un espacio nacional, no están desconectadas entre sí. Por el contrario, están interconectadas en el interior y el exterior de la nación, ya que cada subespacio cumple una función de acuerdo con la estructura de poder dominante. Por tanto, el comportamiento de cada subárea no puede ser analizado de forma aislada,

Una de las prioridades debe ser la de atender los fenómenos regionales e identitarios de las naciones actuales, promover reformulaciones a los proyectos nacionales que imbriquen ambas perspectivas, de manera que, al menos esta vez, no se tome conciencia del problema cuando se haya agotado la coyuntura histórica que ahora permite hacerlo.

sino que debe ser interpretado como parte de una entidad única: la nación.³⁴

Por otro lado, el estudio regional que se necesita debe promover un enfoque lo más transdisciplinario posible, especialmente con la geografía, la economía, la sociología y la antropología, que permita aprehender una realidad verdaderamente compleja y sistemática. Además, el examen de la región, únicamente por y para ella misma, no responderá a los imperativos de la modernidad actual si no se parte de un cuestionamiento acerca de su presente y si este no va acompañado de una visión prospectiva y una tentativa de solución de las dificultades de ese espacio. Es necesario abocarse al estudio de lo regional de una manera consciente, en el sentido de descubrir su relación o no con lo nacional en determinado período, y las causas de esos fenómenos. El estudio de las partes sin su interrelación con el todo no conduce, ni científica ni políticamente, a un corolario que tribute a las necesidades de América Latina.

Se trata, por tanto, de hacer una historia regional más contributiva, que vaya a la búsqueda de la solución de los problemas estructurales de las regiones históricas y las naciones actuales, que aporte elementos para promover el respeto a la democracia, la pluralidad, la identidad regional y la regionalidad misma; y contribuya, sobre todo, a la unidad nacional que tanto se requiere para construir proyectos alternativos para nuestras sociedades.

Respecto a la cuestión nacional, es preciso promover el estudio y la reflexión del proceso, desterrando el enfoque capitalino, indagando en los diversos grados de cohesión interna, o de desconexión cuando se presentan, y también eliminando las confusiones analíticas que cuestionan la nación por la existencia de contradicciones internas, expresadas en luchas de clases, proyectos nacionales alternativos o por la presencia de la regionalidad y el regionalismo.

Ambas posiciones deben contribuir a distinguir las situaciones diferenciales de sociedades nacionales que aún tienen cuestiones regionales no resueltas; aquellas que no incluyen, en sus proyectos nacionales en curso, la atención a los problemas regionales, o aquellas que, de acuerdo con la evolución de la sociedad y de las

peculiaridades de los actuales procesos de integración y globalización, pueden abrigar potencialmente nuevas conflictividades regionales, como son los casos enunciados al principio, con respecto a Brasil, Chile y Argentina. De cierta manera, aunque desde otro contexto, estas emergencias se han reconocido en estudios sobre el problema de la dependencia o sobre la formación regional en América Latina,³⁵ pero han tenido poco impacto, hasta ahora, en la elaboración y conducción de las respectivas políticas nacionales y regionales.

Tal como sucedió en épocas pasadas —de ahí la validez de la experiencia y la conciencia históricas en sus funciones demostrativa y educativa—, en el nuevo recambio mundial esta parte del mundo marcha a la zaga en lo económico y lo tecnológico; por tanto, debe crear sus propias reglas de acuerdo con sus especificidades. Sin duda, una de las prioridades debe ser la de atender los fenómenos regionales e identitarios de las naciones actuales, promover reformulaciones a los proyectos nacionales que imbriquen ambas perspectivas, de manera que, al menos esta vez, no se tome conciencia del problema cuando se haya agotado la coyuntura histórica que ahora permite hacerlo. He ahí algunos de los principales desafíos de las naciones latinoamericanas y de América Latina en su conjunto, en los tiempos de la globalización.

Notas

1. Por la diversidad de usos del concepto de región, que constituye la matriz de los elementos mencionados, vale la pena aclarar que aquí se usa en el sentido de región histórica como totalidad, la cual puede tener una manifestación subnacional o transnacional, aunque la regionalista latinoamericana lo usa habitualmente para el primer nivel. Véase Ivette García González, *El proceso de formación de la región histórica de Baracoa*, Tesis de Maestría, La Habana, 2000, p. 1, [inédito].
2. Alejandro Serrano, «En busca de la nación», en *Memoria: Política, cultura y sociedad en Centroamérica. Siglos XVIII-XX*, UHNCA-UCA, Managua, 1998, p. 4.
3. Una amplia referencia sobre este proceso en América Latina y particularmente en países como Argentina, México, Colombia,

Venezuela y Brasil, puede encontrarse en Marcos Kaplan, *Formación del Estado nacional en América Latina*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1969, p. 190.

4. Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Incluso algunas posturas defendidas por figuras de centroizquierda en el continente tropiezan enseguida con tres mecanismos estructurales, resultados de la evolución histórica propia y de la hegemonía primermundista: la fuga de capitales, el intercambio desigual y la deuda externa.

5. Un detenido análisis acerca de este problema desde el siglo XIX y su repercusión en la formación de los Estados nacionales en América Latina, así como en las relaciones entre ellos, puede encontrarse en la obra de Charles C. Griffin, *El período nacional en la historia del Nuevo Mundo*, México DF, 1962, pp. 72-3.

6. Un análisis de cada una de esas hipótesis de trabajo puede encontrarse en el artículo de Luis Dallanegra Pedraza, «Tendencias del orden mundial: el futuro del Estado-nación», trabajo presentado en el Congreso Internacional de Administración Pública y Desarrollo Local, en el contexto de Sociedades Supranacionales, Medellín, Colombia, 19-22 de septiembre de 2000. Publicado en Internet.

7. El embajador de Brasil en Cuba, Luciano Martins de Almeida, en conferencia impartida en el Instituto Superior de Relaciones Internacionales Raúl Roa García, de Cuba, explicaba un proyecto en ejecución que se aplica en Brasil, para interconectar regiones del país, a fin de garantizar la integración nacional simultáneamente con su participación en los mecanismos del MERCOSUR, a partir del reconocimiento del eventual desmembramiento nacional como resultante de una globalización desproporcionada y perjudicial para el Estado-nación.

8. Luis Dellanegra Pedraza, ob. cit., p. 12. También para examinar con profundidad esta hipótesis, véase Kenichi Ohmae, *El fin del Estado-nación*, Instituto Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

9. El concepto de espacio que se emplea en este trabajo es el que maneja la geografía humana y crítica, en especial el criterio de Graciela Uribe (México) y Milton Santos (Brasil), que lo comprenden como la geografía producida por las múltiples relaciones sociales, como una totalidad social, en consecuencia de lo cual toma un carácter de estructura subordinante-subordinada. Véase Graciela Uribe, *Geografía política. Verdades y falacias de fin de milenio*, Editorial Nuestro Tiempo, México DF, 1996; y Daniel Hiernaux y Alicia Lyndon, «El concepto del espacio y el análisis regional», *Secuencia*, n. 25, México DF, enero-abril de 1993.

10. Alisa N. Delgado, «Reflexiones filosóficas en torno a la identidad», en *Memorias del Evento «Crisol de la Nacionalidad»*, Bayamo, Cuba, s/f, p. 63.

11. Alejandro Boris Rofman, *Dependencia, estructura de poder y formación regional en América Latina*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 46 y 52-3.

12. Esta noción de identidades internacionales incluye Estados-nación o territorios de una parte del globo, no todas continentales o regionales en el sentido de un grupo de Estados contiguos, algunas de las cuales son imprecisas. Para el autor, las identidades latinoamericana y caribeña son ambiguas. Véase Antonio Gaztambide-Géigel, «Identidades internacionales y cooperación regional en el Caribe», *Revista Mexicana del Caribe*, a. V, n. 9, Chetumal, Quintana Roo, Mx., 2000, p. 9.

13. Sobre esta conceptualización del Estado Nacional temprano en América Latina, como Estado oligárquico, puede consultarse Agustín

Cueva, «El Estado oligárquico», en *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Siglo XXI, México DF, 1990, p. 127-64.

14. Un panorama más amplio de las derivaciones acerca de las concepciones sobre la nación en América Latina pueden encontrarse en René Patricio Cardoso, *Formación y desarrollo del Estado Nacional en Chile: de la independencia hasta 1930*, UAEM, Toluca, Mx., 2000. También en la obra de Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés Editores, México DF, 1995; Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Editorial Elevación, Buenos Aires, 1947, y *Discours et conférences*, Colman-Levy, Paris, 1887; Guilles Bourque, *L'Etat capitaliste et la question nationale*, Le Press de L'Université de Montreal, 1977; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993; Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, Paris, 1988; Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Editorial Critica, Barcelona, 1991. Ernest Gellner, antropólogo neo-funcionalista, sostiene (en *Naciones y nacionalismos*, Alianza Editorial, México DF, 1991) que la nación es una estructura de integración y cohesión social que descansa en un sistema de educación escolar.

15. Carlos Marx, *El Capital*, t. III, cap. 37, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, pp. 177-8; Federico Engels, «Desintegración del feudalismo y surgimiento de los Estados Nacionales», en Georges Haupt, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Península, Barcelona, 1980, p. 69; Vladimir Ilich Lenin, «Tesis para la disertación sobre el problema nacional», *Obras Completas*, t. 24, Editorial Progreso, Moscú, 1981, p. 400-4; José Stalin, «El marxismo y la cuestión nacional», *Obras*, t. II, Editorial Fundamentos, Buenos Aires, p. 298.

16. Suren Kaljatchian, *La teoría marxista-leninista de la nación y la actualidad*, Editorial Progreso, Moscú, 1987.

17. René Patricio Cardoso Ruiz, *Formación y desarrollo del Estado nacional en Cuba a partir del 1º de enero de 1959*, Tesis Doctoral, UAEM, México DF, 2000, pp. 22-3.

18. Omar Diaz de Arce, *El proceso de formación de los Estados nacionales en América Latina*, Ministerio de Educación Superior, La Habana, 1988, pp. 3-4.

19. René Patricio Cardoso Ruiz, *Formación y desarrollo del Estado nacional en Chile: de la independencia hasta 1930*, ob. cit., p. 21.

20. Suren Kaljatchian, ob. cit., p. 237.

21. Véase Enrique López Mesa, «Historiografía y nación en Cuba», *Debates Americanos*, n. 7-8, La Habana, enero-diciembre de 1999.

22. Jorge Ibarra, «Los nacionalismos hispanoantillanos del siglo XIX», en Juan Pablo Fussi y Antonio Níco, eds., *Vísperas del 98: orígenes y antecedentes de la crisis del 98*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 151-62.

23. Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la nación latinoamericana. La patria dividida*, 2ª edición, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.

24. Juan José Hernández Arregui, *¿Qué es el ser nacional? (La conciencia histórica iberoamericana)*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.

25. *Ibidem*, p. 230.

26. Un análisis más detallado sobre esta consideración puede encontrarse en Manfred Kossok, «Unidad y diversidad en la historia de América española: el caso de la independencia», *Santiago*, n. 51, Santiago de Cuba, 1983.

Ivette García González

27. La primera obra de Luis González, que marcó un hito en la historiografía regional latinoamericana, fue *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia* (publicada en México DF, en 1968), aunque más accesible ha estado su segunda edición publicada por El Colegio de México, 1972. Algunas de las obras más importantes sobre estudios regionales, desde una perspectiva geoeconómica, pueden encontrarse en Colectivo de autores, *Regiones y ciudades en América Latina*, Secretaría de Educación Pública, México DF, 1973; José L. Coraggio, Alberto F. Sabate y Oscar Colman, eds., *La cuestión regional en América Latina*, Ediciones Ciudad, Quito, 1989; Carol Smith, «Sistemas económicos regionales: modelos geográficos y problemas socioeconómicos combinados», en Pedro Pérez Herrero, comp., *Región e historia en México (1750-1830)*, Instituto Mora, México DF, 1991.

28. Un análisis bastante objetivo sobre las vías de acceso a lo regional puede encontrarse en el trabajo de Juan Pedro Viqueira, «La Historia regional: tres senderos y un mal camino», cuya primera versión se presentó en la reunión Historia regional: retos y posibilidades, efectuada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 9 al 11 de diciembre de 1992, bajo los auspicios del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste y del Instituto Chiapaneco de Cultura.

29. El concepto de macrorregión lo utilizo para caracterizar el espacio geohistórico que contiene varias regiones históricas con características similares entre sí, por tanto puede expresarse en un contexto interno (Cuba: occidente, centro y oriente) y externo (Circuncaribe, Centroamérica, Suramérica). Se parte de los conceptos de Hernán Venegas, expuestos en «Acerca del concepto

de región histórica», ponencia presentada en el Encuentro de Historiadores Regionales Cuba-México, La Habana, 1990. Véase Ivette García González, ob. cit.

30. Pierre Vilar, *Pensar la Historia*, Instituto Mora, México, DF, 1995, p. 103.

31. Eric Hobsbawm, *La era del capitalismo*, v. I, Guadarrama, Madrid, 1977, p. 84.

32. Véase los criterios de Ilan Semo Groman expuestos al prologar la obra de Gilberto López Rivas, ob. cit., pp. II-III.

33. Heinz Dieterich, *Identidad nacional y globalización. La tercera vía. Crisis de las ciencias sociales*, Casa Editora Abril, La Habana, 2000, p. 153.

34. Alejandro Boris Rofman, ob. cit.

35. José L. Coraggio, Alberto F. Sabate y Oscar Colman, ob. cit., pp. 23 y 24.

© TEMAS, 2003.

Amor y poder o la relación imposible. (Homenaje a Michel Foucault)

Jorge Luis Acanda González

Profesor. Universidad de La Habana.

Dicen los chinos que una imagen vale por mil palabras. Se referían, de seguro, a su fuerza evocadora y perturbadora, a su poder de decir solo insinuando, lo que nos incita con fuerza a iniciar una reflexión; a su característica de no comunicarnos su verdad de un golpe, sino de movernos a interpretar, a buscar y encontrar por nosotros mismos esa verdad, asumiéndola activamente. Es ahí donde radica su fuerza cognoscitiva, mayor que la de una teoría racionalmente expuesta: aquella provoca el esfuerzo hacia el saber; la otra solo nos coloca en la posición de pasivos consumidores. Pero una imagen no tiene por qué ser únicamente una representación pictórica. También las palabras, encadenadas en forma literaria, pueden tener el poder de evocar y representar. La imagen literaria puede tener tanta fuerza cognoscitiva, y tal vez más, que una representación plástica. Sería por eso que el Nuevo Testamento refiere la predilección de Jesucristo por explicar su doctrina no directamente, sino mediante parábolas que, en forma elíptica, abrían al alma de sus discípulos un camino de reflexión. Una buena anécdota, una historia bien hilvanada y rica en incitaciones, puede tener un aliento invocador que sacuda la modorra

intelectual y nos apremie a ejercer el difícil arte de pensar. La verdadera gran literatura ha sido siempre aquella que nos presenta un trozo de la vida en forma tal que no nos da directa y panfletariamente una afirmación, sino la que con su poesía urde un tejido de contenidos y vacíos, y acucia a nuestro espíritu para que llene estos últimos, construyendo por nuestra cuenta las claves de su recodificación, ya en términos de una lógica con otro ordenamiento racional.

Un ejemplo lo podemos encontrar en Herbert George Wells. Fue él quien contó esta extraordinaria historia en una breve narración a la que puso por título *La perla del amor*.¹ Tal vez se inspirara en la magnificencia de esa maravilla arquitectónica conocida como *Taj Mahal*, hermosísima construcción de resplandeciente blancura que fue levantada para servir de mausoleo a la esposa de un monarca, y en las reflexiones que pudiera haberle inspirado el carácter equívoco de esa extraña propensión de los humanos a plasmar ciertos sentimientos en monumentos de piedra y mármol. O tal vez no, y sea verdad su afirmación inicial de que tan solo reproduce una antigua leyenda proveniente de la literatura medieval persa. En todo caso, nos entregó

una obra literaria destacable no solo por la belleza de su prosa y su estilo, sino también por el carácter profundamente turbador del mensaje que encierra. Pido disculpas al lector si al exponer aquí en forma comprimida lo que ya Wells contó en esta pieza magistral, no puedo reproducir sus valores estéticos. Lo que sí me interesa es dejar intacta la esencia del mensaje.

La narración reza así: existió una vez, en el norte de la India, un joven monarca que, ardientemente enamorado de una doncella, se casó con ella. Correspondido en su amor con la misma intensidad, ambos fueron muy felices durante un año y medio, hasta que la sorpresiva mordida de una serpiente venenosa puso fin a la vida de la joven reina. El dolor del esposo era inconmensurable. Después de dos días sumido en una especie de marasmo, dedicado tan solo a meditar, sin comer, ni beber, ni dormir, el inconsolable viudo anunció a su corte y su pueblo su decisión: dedicaría todo su tiempo, todo su poder y toda su fortuna a erigir el más bello edificio jamás construido para que sirviera de tumba a su amada esposa. Un mausoleo de tan perfecta gracia que se convirtiera en una maravilla, e hiciera desear a todo mortal el verlo y admirarlo, del cual se tuviera que hablar en todos los rincones del mundo, proclamando la gloria de aquella mujer y lo maravilloso de su amor hacia ella. Sería un monumento al dolor y a la devoción. Este edificio sería llamado «La perla del amor».

Tal como había anunciado, durante años aquel rey dedicó todas sus energías, y riquezas a la erección de tan magnífico mausoleo. Los planos fueron diseñados por los mejores arquitectos, traídos de todos los lugares del mundo, y discutidos directamente con el monarca, que realizó innumerables cambios en ellos en la medida en que la construcción adelantaba, aumentando constantemente la majestuosidad del edificio. Se utilizaron los materiales más caros, más exóticos y de más fina calidad: mármol, granito, oro, piedras preciosas, alabastro, lapislázuli. Los mejores artesanos y albañiles, nacionales y extranjeros, fueron contratados. Año tras año, la colosal obra avanzaba, sumiendo en la estupefacción a quienes la contemplaban. El rey, personalmente, atendía día tras día todos los detalles de la construcción. Al fin, después de muchas jornadas de trabajo y dedicación, el edificio estuvo terminado. Se ordenó trasladar el ataúd de la reina para que fuera colocado en el centro de aquel mausoleo levantado para rendirle gloria. Se fijó la fecha de la inauguración. La noche antes, el arquitecto jefe pidió hablar con el soberano. «Hay un pequeño problema, majestad», musitó, y le rogó que le acompañara hasta el monumento. Al llegar allí, y con solo echar una ojeada, el rey entendió de qué se

trataba. El sarcófago echaba a perder la armonía y magnificencia del interior de «La perla del amor». Aquella simple caja, en la que descansaban los restos de la mujer que era la causa de toda la belleza que allí se había creado, no solo desentonaba estéticamente con aquel soberbio entorno, sino además lo afeaba, arruinando toda la impresión de excelso esplendor que durante años de intenso trabajo se había logrado producir con aquella armoniosa acumulación de líneas y arcos, de brillos y colores, de dorados y colgantes. Su majestad permaneció silencioso algunos minutos, contemplando todo aquello, meditando la posible solución. Entonces habló, señalando al ataúd, y sus labios pronunciaron una sola frase: «¡saquen esa cosa de aquí!».

Al comienzo mismo de esta narración, Wells afirma que no sabe si esta es la más cruel de todas las historias, o simplemente una graciosa fábula sobre la inmortalidad de la belleza. De todas formas —continúa diciéndonos— provocó una gran cantidad de comentarios en su época. Teólogos y moralistas reflexionaron sobre ella, considerándola una alegoría sobre esto o aquello. Los poetas la cantaron, dando por sentado un contenido metafórico de índole estética. En definitiva —agrego ahora yo— una historia no tiene por qué tener una sola enseñanza, y cada lector extraerá aquella que más se avenga a sus inquietudes y experiencias. Creo que hasta en eso, en esa pluralidad de sentidos finamente insinuados, que dejan espacio a la creatividad del receptor, «La perla del amor» es una obra maestra. En cuanto a mí, puedo afirmar que, durante años, la enseñanza profunda del cuento me torturó, escapándome cada vez que creía haberla asido. Al fin, un día, el conocimiento de la obra de un pensador francés me brindó la clave, *mi* clave, para entender lo que el escritor inglés me proponía. Pude comprenderla como una metáfora, hermosa y terrible, sobre los efectos del poder. Lo que comenzó a erigirse como un templo al amor terminó convertido —en el más directo sentido del término— en el mausoleo en el que ese sentimiento fue enterrado. El medio devino finalidad. El ejercicio continuado de su ilimitado poder para construir la más bella obra jamás emprendida, transformó el noble sentimiento del rey en irrefrenable impulso de autoalabanza. El verdadero significado del monumento terminó siendo el de cantar la gloria de su ejecutor. Por eso, al final, el simple ataúd de la reina fue expulsado de lo que parecía ser un panteón, y que devino, en realidad, monumento al irrefrenable egotismo del monarca. Ese pensador francés, cuyas profundas y continuadas reflexiones sobre el tema del poder me brindaron una explicación, es Michel Foucault.

El hombre

El 25 de junio de 1984, fallecía Michel Foucault, víctima del SIDA. Atrás quedaba una vida marcada por la turbulencia y el comprometimiento. Por delante se alzaba la tarea de interpretar una herencia teórica rica y compleja, cuyo carácter internamente contradictorio daba pie a la construcción de imágenes encontradas, tanto de esta obra como de su autor. Tras la aparición, en 1966, de su libro *El orden de las cosas*, Jean Paul Sartre lo acusó de querer «construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx».² Años después, Jürgen Habermas incluía a Foucault en el grupo de los por él denominados «jóvenes neoconservadores». No obstante, la policía francesa, al parecer sin mucho tiempo para leer a Sartre o Habermas, lo encarceló en más de una ocasión por extremismo izquierdista, sin haberle podido ganar la delantera a la tunecina, que ya en el otoño de 1968 lo había golpeado en un cruce de carreteras para hacerle entender su deseo de que abandonara el país. Sus colegas del College de France se maldecían por haber dado entrada en tan excelsa institución a alguien metido hasta los tuétanos en las revueltas políticas de su época. Apoyó la revolución iraní, fue detenido en la España franquista y expulsado por protestar allí contra los crímenes políticos de esa dictadura, y se manifestó múltiples veces en las calles parisinas contra el racismo y la xenofobia, contra la brutalidad policial y contra el sistema carcelario. E hizo todo eso con la misma pasión e intensidad con la que protestó contra la represión del movimiento obrero polaco y denunció las arbitrariedades burocráticas del Estado soviético. Fue un crítico mordaz del Partido Comunista Francés por sus desviaciones de derecha, a la vez que denunció la explotación del proletariado francés y el carácter enajenante de la sociedad capitalista. Se inscribió en una vieja tradición libertaria: prestar el concurso de su voz a la defensa de la causa de aquellos a quienes la opresión ha condenado a no tener voz: a los inmigrantes, a los locos, a los presos, a los obreros, a todos los marginados y descartados por una sociedad que presentó siempre como basada en la manipulación, la uniformización y la exclusión. Terrorista e iconoclasta, proclamó la muerte de las ciencias humanas, la muerte del sujeto, la muerte del autor. Tal vez esa orgía de muertes —anunciadas con una artillería verbal tronitona que inflamó hasta el paroxismo—, no tuviera otra intención que la de hacerse oír en un mundo en el que todo conspira para que el único deceso real sea el de la revolución; en un mundo donde desde hace quince mil años se entierra sin cesar la libertad. O quizás todo ello no fuera sino la expresión inversa y sublimada de su pasión por provocar la muerte de la dominación. Irritó (y aún irrita)

a muchos, por su transgresión consciente y constante de las barreras levantadas por los aduaneros del saber, lo que lo convirtió en un personaje intelectual difícilmente clasificable dentro de la lógica esquemática de las actuales ciencias sociales, que cuadriculan el saber sobre el plexo social en un conjunto de espacios analíticos fragmentados y autonomizados, aislados unos de otros. ¿Cómo definir a Foucault? ¿Historiador, filósofo, epistemólogo, politólogo? Era todo eso porque era aún más: un pensador. Alguien que dedicó sus esfuerzos a buscar una perspectiva desde la cual comprender el decursar de la vida y la lógica de la historia. Y encontró esa atalaya en la conceptualización del poder como elemento fundante y condicionador de lo social. Es precisamente por eso, por su creencia de que existen determinadas estructuras, relaciones y prácticas de poder que enmarcan la vida de los hombres, y por su intento de delinear las vías en las cuales el poder conforma los discursos, las instituciones y las prácticas sociales, permitiendo la dominación de unos hombres por otros, por lo que su obra amerita estudio, conocimiento y discusión.

El objetivo de este trabajo no puede ser el de presentar, en unos cuantos y apretados brochazos, la obra de Foucault. Contra ello conspira su vastedad y complejidad. Como tampoco lo es el de hacer la historia de la recepción de Foucault en Cuba, porque esa recepción apenas se ha dado. Lo peor no es que para muchos de nuestros intelectuales (y uso este concepto, como siempre, en la acepción que le diera Gramsci), horros de bagaje teórico y munidos exclusivamente con la impedimenta (¡nunca mejor usada la expresión!) positivista, el nombre del teórico francés sea una referencia exótica, sino que el eje de sus preocupaciones —a saber, los efectos constitutivos del poder y la dominación sobre todas las formas de actuación y pensamiento humanos, la relación entre el poder y la construcción de los saberes y los modos del pensamiento, el estatuto epistemológico de la política y las funciones políticas del conocimiento—, constituya para ellos un continente no ya inexplorado, sino ni siquiera sospechado. Enclaustrados en la mazmorra gnoseológica de las ciencias sociales, la importancia de la teoría crítica y de sus principales cultores sigue sin motivar a los que no saben o no quieren saber la significación —¡para la revolución, por cierto!— de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las producciones humanas. El viejo axioma leninista de que sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria sigue siendo algo que muchos mastican, pero sin ánimos de tragar. Axioma que podemos recodificar, en clave marxiana, afirmando que sin teoría crítica no hay práctica revolucionaria. Si para la frivolidad de algunos, Marx —por prusiano— puede resultar demasiado

¿Cómo definir a Foucault? ¿Historiador, filósofo, epistemólogo, politólogo? Era todo eso porque era aún más: un pensador. Alguien que dedicó sus esfuerzos a buscar una perspectiva desde la cual comprender el decursar de la vida y la lógica de la historia.

pesado, y Gramsci —por italiano— demasiado incómodo, tal vez sacar a nuestro ruedo a Foucault, con todo el atractivo de su *glamour* francés, y con la fuerza de atracción que la cultura gala siempre ha ejercido sobre nosotros, pueda servir para llamar la atención sobre la necesidad de incorporar a la reflexión revolucionaria el análisis de cuáles son los fundamentos del poder y sus efectos múltiples, porque en definitiva de lo que se trata para los revolucionarios —y para los marxistas revolucionarios— es de tomar el poder no para mantenerlo intocable, sino para alterarlo y destruirlo. Es esta llamada de atención el objetivo de estas páginas.

La tarea

Lo que aquí se propone es la necesidad y la factibilidad de una apropiación del legado foucaultiano desde las posiciones del marxismo revolucionario. Esto puede parecerles a algunos desproporcionado e imposible. Como ya señalé anteriormente, la obra de Foucault se ha prestado a lecturas divergentes. Una lo presenta como apóstol del estructuralismo y proto-posmodernista, alguien que habría avanzado muchos de los elementos básicos de la ideología de la posmodernidad. Es cierto que encontramos en sus escritos elementos que dan pie a esta interpretación. Pero no es menos cierto que podemos encontrar otros muchos —y esta vez no solo en su obra, sino también en su vida— que avalan otra imagen: la de un Foucault revolucionario y situado en la línea de la teoría crítica. Aunque sus propuestas conceptuales se afinan en una reflexión provocadora en torno a los ocultos y complejos mecanismos de difusión capilar del poder, desde la derecha se ha producido una lectura de su herencia que intenta monopolizarlo en favor de un mensaje paralizante y desmovilizador. Tenemos que establecer una relación dialéctica con su obra, asumiéndola en una recepción que ha de ser crítica, por constructiva. Hemos de demostrar el sentido subversivo de sus búsquedas, la filiación revolucionaria de su proyecto investigativo, la coincidencia de sus intenciones con las nuestras. Como ocurre con todo gran pensador, seguirlo al pie de la letra solo nos llevará

a la distorsión. Es mejor encontrar la clave que nos permita seguirlo al pie de sus intenciones. Alain Touraine afirmó que «su obra no le pertenece del todo y es demasiado rica para ser doctrinaria».³ Como sucede con cualquier otro autor, la única apropiación legítima de sus ideas es aquella que sea selectiva y crítica, que nos permita salvarlo de la interpretación de sí mismo que padeció, siempre víctima de la propia subjetividad y el efecto refractor del marco epocal y la idiosincrasia del personaje. Una recepción crítica que nos permita reestructurar el cuerpo de su obra rescatando aquello que nos pueda servir de asidero y orientación, y apartando sus limitaciones e incongruencias. Toda lectura verdadera implica reestructuración y reconstrucción. El propio Foucault afirmó la legitimidad de este proceder hermeneúutico. Refiriéndose, en cierta ocasión, a su relación con Nietzsche, afirmó que «la única contribución válida en pensar como lo hizo Nietzsche reside precisamente en utilizarlo, en deformarlo, en hacerlo gemir y protestar».⁴ En un breve, pero muy orientador artículo, Carlos Antonio Aguirre Rojas nos advierte de la necesidad de enfocar el pensamiento foucaultiano en su relación con el contexto temporal, y por lo tanto en su movimiento y evolución, lo cual nos obliga a entender su obra no como un edificio terminado, sino como un complejo y variado universo de hipótesis, teoremas, análisis, exploraciones y propuestas, universo al cual se puede acceder desde múltiples entradas. Pero las claves adecuadas para que estas aproximaciones sean fructíferas han de extraerse de su vida, del modo en que su pensamiento se vinculó a la compleja realidad política y cultural en la que este hombre vivió, y del modo en que intentó interactuar con ella.⁵ Algo muy importante para un autor que demostró ser «particularmente sensible a las diferentes experiencias, coyunturas y atmósferas culturales en las cuales se ha visto envuelto y al ritmo de las cuales evoluciona y madura también el conjunto de sus diversos resultados».⁶

¿En que consistió ese entorno político y cultural? Foucault no había cumplido aún 19 años cuando en 1945 termina la Segunda guerra mundial. Vivió el esplendor y agotamiento de la segunda oleada revolucionaria mundial. El inmenso prestigio que tuvieron en Europa el marxismo, como corriente cultural, y los partidos comunistas, como referente político, cedió paso

a la creciente derechización no solo de la sociedad francesa (marcada por el avance del gaullismo), sino también del Partido Comunista Francés, y al despliegue de los elementos burocráticos y represivos en la URSS y las nacientes «democracias populares» al este del Elba, con el consiguiente embalsamamiento del marxismo en simple doctrina legitimadora de la más ramplona razón política. Por ello rechazó a esa izquierda esclerosada, reformista y burocratizada, que había reducido el complejo discurso crítico marxista a un conjunto de fórmulas y consignas vacías de contenido explicativo; porque vivió, más que sintió, la necesidad de desarrollar una teoría que permitiera profundizar la crítica de todo el nuevo conjunto de importantes contradicciones sociales que surgían, y ante las cuales aquel marxismo emasculado se mostraba impotente. De ahí su rechazo agudo al «marxismo de los partidos», «definido por los partidos comunistas, que son los que deciden cómo usted ha de usar a Marx para lograr que ellos lo declaren marxista»,⁷ al

stalinismo post-stalinista, que al excluir del discurso marxista todo aquello que no sea una repetición temerosa de lo ya previamente dicho, no permite develar dominios inexplorados [...] El precio que los marxistas pagaron por su fidelidad al viejo positivismo fue el de una sordera radical a toda una serie de cuestiones planteadas por la ciencia.⁸

No fue pese a, sino más bien gracias a su rechazo a ese marxismo y a ese comunismo, que pudo afirmar su radicalismo subversivo. Contemporáneo del auge revolucionario de los años 60, y de la crítica que el estructuralismo le hacía al subjetivismo en la fenomenología y el marxismo, no dudó en utilizar el utillaje teórico de aquel, aunque se negó repetidamente a ser considerado un estructuralista.⁹ Los sucesos de mayo de 1968 activaron su compromiso político, y este marcó decisivamente la evolución de su pensamiento. Lo que hizo y escribió en los últimos quince años de su vida no puede verse separado de las características de aquel período. Fue una etapa marcada, por un lado, por el surgimiento de líneas inéditas de investigación y crítica en la escena intelectual, en una relación de mutua estimulación con modos novedosos de luchas políticas conducidas en una multiplicidad de nuevas locaciones dentro de la sociedad. Pero también, por otro, por la demostración manifiesta del poder del capitalismo monopólico y tecnologizado de metabolizar a los agentes de la subversión. Touraine nos advierte: «El pensamiento de Foucault corresponde a un período de desaparición de los actores sociales de oposición, período en que los antiguos actores sociales, sobre todo el movimiento obrero, han sido transformados en aparatos de poder».¹⁰ Esta carencia de puntos institucionalizados de apoyo (ni un partido, ni una escuela, ni una teoría) explica su tendencia a

afirmar su identidad intelectual exagerando la significación del momento de ruptura que su obra representaba.¹¹

Foucault se cuidó siempre de diferenciar su rechazo al marxismo vulgar de su posición ante Marx.¹² En una conversación sostenida con J. J. Brochier, publicada en el *Magazine Littéraire*, en junio de 1975, y ante la afirmación de su interlocutor de que siempre se había cuidado de guardar distancia respecto a Marx y al marxismo, responde:

Sin dudas. Pero aquí también yo hago una especie de juego. A menudo cito conceptos, textos y frases de Marx, pero sin sentirme obligado a añadir la etiqueta identificadora de una nota al pie de página con una frase laudatoria para acompañar esa cita. Si uno hace eso, es considerado como alguien que conoce y reverencia a Marx, y es honrado en las así llamadas revistas marxistas. Pero yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como que la gente es incapaz de reconocer los textos de Marx, a mí se me considera como alguien que no cita a Marx. Cuando un físico escribe un texto de física, ¿acaso siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein?

Después agrega una extraordinaria profesión de fe:

Es imposible, en el presente, escribir historia sin utilizar un conjunto de conceptos vinculados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin situarse uno mismo dentro de un horizonte de pensamiento que ha sido definido y descrito por Marx. Se debe incluso preguntar qué diferencia puede haber, en última instancia, entre ser un historiador y ser un marxista.¹³

En el artículo «Foucault responde a Sartre», definió su trabajo como un momento nuevo dentro de la vieja tradición de la historia crítica, hecha a contracorriente del discurso dominante, tradición que explícitamente hace remontar al propio Marx.¹⁴ A mi juicio, aquí reside el meollo de la cuestión.

No es mi intención hacer pasar a Foucault por un cripto-marxista. Ni él se entendió como tal, ni creo que sea legítimo —ni necesario, por demás— etiquetarlo así. Pero si puede afirmarse que comprendió que su propósito solo era realizable a partir de Marx y de sus descubrimientos fundamentales. Su reflexión sobre el papel desempeñado por el poder en la conformación y despliegue de lo social muestra claramente su deuda con un conjunto de tesis fundamentales contenidas implícitamente en Marx y desarrolladas por algunos de sus mejores continuadores, a saber:

- La asunción de un enfoque relacional de la sociedad, con lo cual se entiende el poder no como «algo» situado en una instancia o institución específica, sino como un sistema de relaciones.
- La interpretación del concepto de producción en su sentido amplio para entender los fenómenos sociales (no solo la actividad económica, sino también las ideas, las prácticas sexuales, las técnicas carcelarias,

etc.) como resultados, creaciones, y no como algo dado, fijado de una vez para siempre.

- Entender la revolución no como simple sustitución de los agentes detentadores del poder, sino como una profunda y total subversión cultural.

Rescatar el carácter revolucionario de su obra y su vida, por lo tanto, no es ocioso, sino necesario. Foucault estuvo siempre muy consciente del carácter de su lucha, y contra quién iba dirigida. Nunca tuvo reparos en señalar su identificación política con determinadas clases y grupos sociales, y en utilizar aquellas categorías acuñadas desde siempre por esos sectores para denunciar su opresión. Términos tales como *proletariado*, *explotación*, *capitalismo*, que parecen haber sido desterrados por muchos al limbo gnosológico, tienen carta de ciudadanía propia en sus textos. En su excelente biografía sobre el personaje que nos ocupa, Didier Eribon resalta que a partir de 1969 Foucault entrará en «la epopeya izquierdista»,¹⁵ y narra la crónica de su actividad política. Al aparecer en mayo de 1971 la primera publicación del «Grupo de Información sobre la Prisión», del cual era cofundador, escribió lo siguiente:

Los tribunales, las prisiones, los hospitales, los hospitales psiquiátricos, la medicina laboral, las universidades, los organismos de prensa y de información; a través de todas estas instituciones y con distintos disfraces, se expresa una opresión que es en su origen una opresión política. Esta opresión, la clase trabajadora siempre ha sabido reconocerla, nunca ha dejado de oponerse a ella; pero aun así ha estado obligada a padecerla. Pues bien, ahora se está volviendo intolerable para nuevas capas de la sociedad —intelectuales, técnicos, hombres de leyes, médicos, periodistas, etc. [...] Esta intolerancia reciente se suma a los combates y luchas que el proletariado viene llevando a cabo desde hace tiempo. Y estas dos intolerancias juntas redescubren los instrumentos que había formado el proletariado en el transcurso del siglo XIX.

La realización de una labor de indagación sobre este tema no es una simple empresa cognoscitiva:

Estas investigaciones no están previstas para mejorar, suavizar, volver más soportable un sistema opresivo. Están previstas para atacarlo allí donde se expresa bajo otro nombre —el de justicia, de la técnica, del saber, de la objetividad. Por lo tanto, cada investigación debe constituir un acto político. Cada investigación debe, en cada punto estratégico importante, constituir un frente y un frente ofensivo.¹⁶

El diálogo entre Foucault y Gilles Deleuze, publicado en 1972 bajo el título «Los intelectuales y el poder», expresa bien claro el alineamiento de este pensador con la clase obrera y otros grupos explotados, y contra la burguesía. Allí, tras afirmar que las masas conocen muy bien el sistema que los explota y oprime, agrega:

Pero existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe e invalida este discurso y su conocimiento [...] un poder [...] que penetra profunda y sutilmente todo el tejido social,

[...] el papel del intelectual ya no es más el de colocarse «delante y a un lado» para expresar la verdad suprimida de la colectividad; más bien, es el de luchar contra las formas de poder que lo convierten a él mismo en su objeto e instrumento. [...] Esta es una lucha contra el poder, una lucha que apunta a revelar y minar al poder allí donde es más invisible e insidioso.¹⁷

En otra parte de la conversación, dice:

¿Quién ejerce el poder? ¿Y en qué esfera? Ahora sabemos con una certeza razonable quién explota a los otros, quién recibe los beneficios, quiénes están implicados en esto, y sabemos cómo se reinvierten estos fondos. Pero en lo que respecta al poder [...] Sabemos que este no está en las manos de los que aparecen en el gobierno. Pero, por supuesto, la idea sobre la «clase dominante» nunca ha recibido una formulación adecuada.¹⁸

Y más adelante agrega:

En tanto luchamos contra la explotación, el proletariado no solo dirige la lucha, sino que también define sus objetivos, sus métodos, y los lugares e instrumentos de confrontación, y aliarse uno mismo con el proletariado significa aceptar sus posiciones, su ideología y sus motivos de combate. Esto significa total identificación. Pero si la lucha se dirige contra el poder, entonces todos aquellos en cuyo detrimento se ejerce el poder, todos aquellos que lo encuentran intolerable, pueden empezar a luchar en su propio terreno y sobre la base de su propia actividad (o pasividad). Al enrolarse en una lucha que concierne a sus propios intereses [...] entran en un proceso revolucionario. Por supuesto, entran como aliados del proletariado, porque el poder se ejerce en la forma en que es ejercido para mantener la explotación capitalista. Sirven genuinamente a la causa del proletariado combatiendo en aquellos lugares donde ellos mismos son oprimidos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados conscriptos, los pacientes de los hospitales y los homosexuales han comenzado ahora una lucha específica contra el poder particularizado, contra las restricciones y controles que ejercen sobre ellos. Tales luchas están, de hecho, envueltas en el movimiento revolucionario en tanto son radicales, sin componendas ni reformismos, y rechazan todo intento de arribar a una nueva disposición del mismo poder con, como máximo, un cambio de titular. Y estos movimientos están relacionados con el movimiento revolucionario del propio proletariado, en la medida en que este tiene que combatir contra todos los controles y coacciones que reconducen por doquier al mismo poder.¹⁹

El interés de Foucault no se limitó a la reflexión sobre el poder en abstracto, sino al poder en la sociedad capitalista contemporánea, sus características y efectos. Su propósito fue el de develar y criticar los elementos que conforman la esencia de la racionalidad política de la sociedad moderna, y destacar sus efectos sobre los procesos de conformación de la subjetividad de las personas, como primer paso hacia la construcción de un *saber estratégico*. No haber comprendido lo específico de los pilares sobre los que se fundamenta esta racionalidad política había permitido que las nuevas formas, espacios y agentes de la revolución terminaran siendo asimilados y neutralizados por el mismo poder

que intentaban combatir. Se utilizaron esquemas conceptuales estructurados por una lógica profundamente inadecuada para el análisis del despliegue de estas luchas y de sus resultados. La urgencia de la tarea de desarrollar una teoría concebida como un instrumento que desentrañara la especificidad de las relaciones de poder, y el carácter que necesariamente han de tomar las luchas contra estas, constituyó el motivo central de las búsquedas de Foucault, y es precisamente lo que impone —con carácter de necesidad— la apropiación de estas por la teoría revolucionaria.²⁰

El concepto

La interpretación que se tenga del poder será función de la que se tenga sobre la sociedad, porque aquel es un fenómeno social. Al tener como objeto central la reflexión sobre el poder, la teoría política, tradicionalmente, ha formulado ese tema con la siguiente pregunta: «¿qué cosa es el poder?» Para ello ha tenido que depender de la respuesta a esta otra: «¿qué cosa es la sociedad?». La formulación de ambas preguntas parece algo elemental. La propia lógica emanada del sentido común nos lo afirma. Pero ocurre que hace ya setenta años, el genial Antonio nos alertó que nada como la lógica del sentido común para conducirnos al yerro. Y que desde hace ciento cincuenta años, el viejo Marx nos recuerda sin cesar que el adecuado planteamiento de la pregunta lleva en sí ya la mitad de la respuesta. O lo que es lo mismo: la pregunta condiciona la respuesta. No es casual que en la mayoría de los casos, la reflexión que las distintas teorías políticas —tanto las conservadoras como las revolucionarias— han hecho sobre tan medular tema esté formulada precisamente en esos términos: ¿qué cosa es el poder? Con ello, la búsqueda se encamina a señalar esa instancia específica y sustantivada, reservorio del poder. Y digo que no es casual, porque desde 1867, fecha de publicación del primer tomo de *El Capital*, sabemos que la sociedad moderna produce una imagen cosificada de sí misma. Crea la imagen (existente tanto en el nivel empírico de la conciencia cotidiana como en el de la conciencia teórica) de que el mundo del hombre se compone de un conjunto de espacios bien definidos, situados unos al lado de los otros —el espacio de la economía, de lo familiar, de lo espiritual, de lo político, etc.—, en los que existen «cosas», entes específicos, delimitados, impenetrables: el gobierno, la familia, la nación, el idioma, la iglesia, el ejército, etc. El carácter cosificador del capitalismo se manifiesta también en la producción del conocimiento. Genera un saber cosificado. Produce una matriz cognoscitiva, un lecho de acomodo gnoseológico, que estructura nuestra percepción de la

realidad en los términos de una lógica reificada y reificadora. Podemos hablar, más que de un estilo de pensamiento, de un *modo* de pensamiento, de un *modo de apropiación teórica* de la realidad, de un modelo cognoscitivo que se conoce con el nombre de *positivismo*. Auguste Comte, iniciador del intento de fundar una «ciencia social positiva», estableció una división disciplinar en el interior de su teoría, entre la «estática social» y la «dinámica social». La «estática social» estudiaba la anatomía de la sociedad, sus partes componentes, y la disposición que guardan entre ellas. La «dinámica social», los procesos que operan en la sociedad, el funcionamiento de las redes conectivas de las partes del organismo social. Se trataba de dos disciplinas independientes, como pueden serlo en la medicina la anatomía y la fisiología. El fundamento gnoseológico de esta clasificación está claro: primero describo las partes integrantes; después intento explicar cómo funcionan y se influyen entre sí. Y si este patrón metodológico es válido, ello solo es posible porque, ontológicamente, los fenómenos sociales, en tanto «cosas», primero son, existen, y después funcionan.

La mayoría de las teorías políticas han tributado a este modo de pensamiento. Tanto las conservadoras como las revolucionarias, con contadas excepciones, se han movido dentro de estas coordenadas. Común a ellas ha sido una interpretación *institucional* o *sustancialista* del poder, la tendencia a entenderlo como algo determinado, como sustancia, identificable con una institución o un conjunto de instituciones o aparatos; el poder como instancia específica. De aquí una segunda característica: la identificación entre el poder y el Estado. Esa instancia específica, ese lugar donde se asienta el poder, no podía ser otro que el Estado, al que se interpreta como un conjunto de instituciones públicas represivas —el poder ejecutivo y el legislativo, el sistema judicial y penal, las instituciones armadas, los órganos fiscalizadores de la actividad financiera. El Estado es el poder, y surge para darles consistencia y permitirles su funcionamiento a los diversos fenómenos sociales ya existentes. El control sobre las instituciones que conforman el Estado permite el dominio del todo social.²¹

Históricamente, se han diferenciado dos interpretaciones sobre el Estado. Por un lado, el modelo «benigno», que lo explica como instancia de cohesión social y normalidad, y sirve para asegurar las condiciones de existencia y sobrevivencia de la comunidad, para coordinar y compatibilizar los distintos intereses existentes; ejerce la represión en función del bien general. Ese modelo encontró expresión tanto en las teorías liberales como en la concepción stalinista del «Estado de todo el pueblo». El otro, exclusivo de algunas posiciones marxistas, limita toda su sabiduría sobre el

tema a presentar al Estado como instancia de dominación de una clase sobre el resto de la sociedad, instrumento que crea esa clase para preservar, mediante el ejercicio de la coerción, la existencia de las relaciones de explotación ya existentes.

Pese a sus diferencias —que no son pocas— ambos modelos coinciden en una serie de aspectos esenciales. El primero es la interpretación del Estado = poder como un epifenómeno. Algo que aparece *después* que ya se ha estructurado la sociedad y se han asignado los roles sociales, para facilitar la perpetuación de esa estructuración y de esos roles (en los marxismos de la vulgata, se confinaba el poder a la superestructura, en una posición de exterioridad y secundaria respecto a lo económico).²² El segundo, una visión esencialmente negativa del Estado = poder; la asunción de su función como exclusivamente coercitiva; un conjunto de instituciones destinadas a castigar, reprimir, impedir. Ya sea liberal o pretendidamente marxista, la esencia conceptualizadora es la misma: el poder es el Estado, un algo específico constituido por instituciones o estructuras bien delimitadas, cuya tarea consiste en ejercer una función represiva sobre la sociedad. Sintetizando ambos momentos, lo característico es una visión *instrumental* del Estado. Si contra la tesis tradicional del «Estado guardián de noche», Marx afirmó el carácter clasista del Estado, y apuntó a la necesidad de destruir el viejo aparato estatal y crear uno nuevo, como primer paso esencial de la revolución desenajadora, la interpretación positivista e instrumentalizadora del marxismo entendió esto como un simple llamado a cambiar los hombres que actuarían en esas estructuras estatales (sacar a los servidores de la burguesía y colocar a los proletarios), pero *manteniendo* esas estructuras. El Estado, al igual que un martillo, no es más que un instrumento. En manos de quién esté será el elemento que determinará si machaca la cabeza de un clavo o la de una persona.

Ciertamente, ya Gramsci había criticado esa visión sustancialista e instrumental del Estado = poder, y proclamado su incompatibilidad con respecto a una teoría marxista de la política y la revolución. Al entender el poder como hegemonía, como capacidad de dirección cultural de una clase, el autor de *Cuadernos de la cárcel* inauguraba una perspectiva nueva en la reflexión sobre el poder, y planteaba de paso una tarea a los intelectuales de la revolución: responder a la pregunta sobre cómo se ejerce la hegemonía.

Por muy diversas razones, ese desafío no fue encarado por los aparatos teóricos del movimiento comunista institucionalizado. Es aquí donde el aporte de Foucault hace época, y su obra se vuelve referencia inevitable. No para ser tomada como un conjunto de

respuestas que deben ser asumidas sin más, sino para ser apropiada como un conjunto de indicaciones y problematizaciones fructíferas para la reflexión. Su tratamiento del tema del poder tuvo limitaciones e insuficiencias. Una de las principales fue la de absolutizar la capacidad englobadora y el efecto homogeneizador de las estructuras de poder, lo que —por ende— le impidió explicar cómo surge la resistencia y la oposición. Pero su *modo* de abordar la cuestión del poder es extraordinariamente rico en incitaciones. Y eso, en última instancia, convierte en imprescindible el legado de un pensador.

Para romper con la concepción tradicional sobre el poder, Foucault desplegó una ofensiva en tres direcciones:

- Frente a la concepción institucional del poder, desarrolló otra, no solo relacional, sino immanentista.
- Efectuó un análisis del poder a nivel molecular, y no molar.
- Analizó el poder en su calidad productiva, generadora.

No existe una instancia puntual del poder. «El poder no es una institución ni una estructura, o cierta fuerza con la que están investidas determinadas personas; es el nombre dado a una compleja relación estratégica en una sociedad dada».²³ El estatuto ontológico del poder no es el de un «ente objeto», sino el de un complejo sistema de relaciones. El poder es relación de fuerzas. Por lo tanto, no surge *después* que se ha estructurado el todo social, sino que es elemento de su conformación. Desde el poder se construye la sociedad. No es una camisa de fuerza que se le impone a la sociedad para regular lo que esta produce, sino que desde el principio, sociedad y poder interactúan, produciéndose uno al otro. Por lo tanto, todo fenómeno social, toda relación social, es vehículo y expresión del poder. El poder no radica en exclusiva en un sector —en este caso, el de los aparatos institucionales públicos, o Estado—, existe en una multiplicidad de centros, de vectores de fuerza; los aparatos son solo puntos de especial densidad, pero en modo alguno espacios en los que se confine el poder.

La consecuencia lógica es la necesidad de explicar cómo se ejerce el poder centrando la atención en la intrincada red de su difusión capilar. De ahí el interés de Foucault por develar la «microfísica» del poder. El análisis no se puede detener en las grandes instituciones detentadoras de este. Se trataba de una empresa que no había sido emprendida ni desde la derecha ni desde la izquierda.

El modo en el que el poder era ejercido —concretamente y en detalle— con su especificidad, sus técnicas y tácticas, era algo que nadie intentaba averiguar; competían entre ellos

Foucault alertó sobre el carácter difuso de las redes de relaciones que afianzan la dominación, e insistió en que el poder de la burguesía no se apoya tan solo, ni esencialmente, en el control de las estructuras públicas institucionalizadas de coerción y violencia, sino en su capacidad de regular los procesos de producción cultural.

denunciando de una manera polémica y global cómo existía entre los «otros», en el campo adversario.²⁴

La tarea consiste en delinear los sistemas móviles de relacionamientos y síntesis que proveen las condiciones de posibilidad para la formación de ciertos órdenes y niveles de objetos y de formas de conocimiento de esos objetos.

Me parece que el papel de la teoría hoy es, precisamente, este: no el de formular una teoría sistemática global que lo coloque todo en su lugar, sino el de analizar la especificidad de los mecanismos del poder, de localizar las conexiones y extensiones, el de construir poco a poco un saber estratégico. [...] La teoría a ser construida no es un sistema, sino un instrumento, una «lógica» de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas en torno a ellas.²⁵

Con toda razón, Alain Touraine ha llamado la atención sobre la extraordinaria importancia que tiene para la reflexión sobre la sociedad la operación realizada por Foucault: sustituir la idea del carácter concentrado del poder por la comprensión de que el ejercicio del poder se confunde, cada vez más, con las formas de la actividad práctica misma de los individuos.²⁶ Es preciso estudiar cómo, al reproducir cotidianamente su vida, los individuos reproducen las relaciones de poder. El hombre se objetiva a través de un conjunto de prácticas, discursivas y no discursivas. Estas prácticas están siempre mediadas por «instancias de verdad», estructuras que valoran, les dan un sentido y una orientación a las diversas formas de objetivación de la persona. Esas «instancias de verdad» constituyen la esencia del poder, y por lo tanto son su producción. Con todo ello, se está replanteando el carácter del poder. Tradicionalmente, se le había entendido como algo negativo, que solo se puede ejercer sobre la base de la mentira y la desvirtuación, que coarta y reprime los canales de creación social.

El poder sería algo muy frágil si su única función fuera la de reprimir, si funcionara solo como modo de censura, exclusión, bloqueo y represión, a la manera de un gran Superyo, ejercitándose solo en un modo negativo. Por el contrario, si el poder es fuerte es porque, como hemos comenzado a comprender, produce efectos al nivel del deseo, y también al nivel del saber. Lejos de evitar el saber, el poder lo produce.²⁷

Así, Foucault establece la relación de interpenetración entre saber y poder, verdadero eje conceptual de su obra.

Desde los tiempos de Kant, la epistemología se ha liberado de la concepción ingenua de la verdad como reproducción idéntica del objeto en el pensamiento, para entenderla como un producto social, condicionada por las características, posición e intereses del sujeto social que la produce.

La «verdad» ha de ser entendida como un sistema ordenado de procedimientos para la producción, regulación, distribución, circulación y operación de juicios. La «verdad» está vinculada en una relación circular con sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos del poder que ella induce y que la extienden. Un «régimen» de verdad.²⁸

El poder se ejerce no tanto por el engaño, el ocultamiento, el secreto, como por la producción del saber, de la verdad, y la organización de los discursos, en tanto instancias que articulan la sociedad. El ejercicio del poder consiste en «conducir conductas», en disponer el campo de alternativas probables de acción presentadas al individuo. El ejercicio efectivo del poder es algo más que prohibir, es «gobernar»; es decir, estar en capacidad de estructurar el campo de acción eventual de los otros. El verdadero poder se caracteriza por su capacidad de «inducir», de encauzar las conductas en una dirección que, lejos de vulnerar su reproducción, se convierta en condición de esta. Lo esencial es este condicionamiento de un marco determinado de posibilidades de acción. Foucault habla de un poder «pastoral», que logra ejercer una labor de conducción espiritual de los individuos porque establece y fija las estructuras y canales sociales de producción de la subjetividad humana. O sea, un «régimen de verdad». La construcción de la subjetividad no es un proceso libre, espontáneo. Mediante la intervención de estructuras de socialización creadas desde el poder, se logra que el despliegue conductual del individuo se convierta en prolongación de esquemas impositivos.

Cada formación social existente ha requerido, como condición estructural de su surgimiento y reproducción, la existencia de un «régimen de verdad» afín. La aparición del capitalismo significó el perfeccionamiento de este mecanismo productor de subjetividad. El objetivo, para

Foucault, es develar la esencia de la «política de verdad» del sistema capitalista, como fundamento de la pervivencia de su dominación. El corolario es claro: la eliminación de la dominación capitalista tiene que implicar la radical subversión de su «política de verdad», la creación de otra esencialmente diferente. Así de simple, y así de complicado.

Cerrando la parábola

Cuando con apenas 26 años de edad, Marx intentó por primera vez presentar la especificidad de su concepción del comunismo, lo hizo con estas palabras: «El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana».²⁹ Tres años y medio después, volvería a afirmar la centralidad de la transformación radical de la apropiación como finalidad esencial de la revolución desenajenadora:

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.³⁰

Foucault nos permite comprender en todo su dramatismo la extensión de ese «todo». Implica destruir los aparatos institucionales represivos, pero también todas las estructuras al uso de producción de la subjetividad humana, las cuales conforman el modo socialmente establecido de apropiación de la realidad; las estructuras que condicionan el «régimen de verdad» existente en el capitalismo. Sus afirmaciones en una entrevista concedida en 1977 adquieren hoy nuevos ecos:

Este régimen no es meramente ideológico o superestructural; fue una condición de la formación y desarrollo del capitalismo. Y es el mismo régimen que, sujeto a ciertas modificaciones, opera en los países socialistas. El problema político esencial del intelectual [...] es el de investigar la posibilidad de constituir una nueva política de la verdad. El problema es el de cambiar no la conciencia de la gente —o lo que ellos tienen en sus cabezas—, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad. No es una cuestión de emancipar la verdad de cualquier sistema de poder (lo que sería una quimera, pues la verdad es ya poder), sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía social, económica y cultural dentro de las cuales opera en el presente.³¹

La sociedad liberadora ha de implicar un cambio total de las estructuras que funcionan como condición

de posibilidad de las prácticas objetivadoras de los seres humanos. Si no se crean no ya otras estructuras, sino estructuras animadas de una lógica de funcionamiento radicalmente diferente, el objetivo emancipador no se alcanzará. Las estructuras de poder son constituyentes del todo social, y marcan desde el inicio la matriz en la que se han de asentar y adquirir su especificidad funcional las redes de relaciones que condicionan las formas de socialización y reproducción de los individuos.

Al igual que Gramsci treinta años antes, Foucault alertó sobre el carácter difuso de las redes de relaciones que afianzan la dominación, e insistió en que el poder de la burguesía no se apoya tan solo, ni esencialmente, en el control de las estructuras públicas institucionalizadas de coerción y violencia (a las que se identifica tradicionalmente con el Estado), sino en su capacidad de regular los procesos de producción cultural. Un fragmento de una entrevista concedida en 1975 adquiere hoy, a la luz de los acontecimientos posteriores, un carácter profético:

Para evitar la experiencia soviética y prevenir al proceso revolucionario de ser derrocado, una de las primeras cosas que hay que entender es que el poder no está localizado en el aparato del Estado, y que nada en la sociedad cambiará si no son transformados también los mecanismos del poder que funcionan fuera, por debajo y a lo largo de los aparatos de Estado, al nivel de la vida cotidiana, de cada minuto.³²

A diferencia de la revolución burguesa, que simplemente readecua los mecanismos de dominación, la revolución desenajenante no puede menos que implicar una subversión de la lógica de funcionamiento de las estructuras de poder.

[E]l Estado consiste en la codificación de un número de relaciones de poder que hacen posible su funcionamiento [...] la revolución es un tipo diferente de recodificación de las mismas relaciones. Esto implica que hay muchas diferentes clases de revolución. Hablando crudamente, hay tantas clases como posibles recodificaciones de las relaciones de poder, y más aún, uno puede concebir perfectamente bien revoluciones que dejan esencialmente intocadas las relaciones de poder que forman la base del funcionamiento del Estado.³³

La revolución comunista, en tanto proceso que tiene como objetivo la desenajenación progresiva del individuo, ha de implicar la asunción de una lógica radicalmente diferente del funcionamiento social, que se exprese en la existencia de constelaciones humanizadoras de signo inverso.

Foucault llamó la atención sobre el poder de las estructuras, y la existencia en ellas de una dinámica propia, emanada de su lógica de funcionamiento, capaz de imponerse, coartar y reconducir el comportamiento de los agentes sociales. Son las estructuras sociales las que encauzan la actividad de los individuos y les

proporcionan un sentido, más allá de la voluntad y la percepción de estos. Las estructuras dominadoras, consolidadas y afianzadas en la vida social durante milenios de existencia, tienen una sutil capacidad de ir permeando la mentalidad de los que se involucran en ellas.

Animado de esta misma preocupación, Che Guevara alertó tempranamente, en octubre de 1959: «Nuestro máximo jefe nos dijo, cuando tomamos Columbia y La Cabaña, que, por el contrario, estas nos habían tomado a nosotros». ³⁴ Los mecanismos del poder pastoral tienen su propia dinámica. Si no se busca construir otro tipo de poder, uno no tendiente a la dominación, la explotación, la subordinación y la asimetría, entonces la esencia libertaria de la revolución desaparecerá.

Hasta ahora, para la izquierda revolucionaria, la cuestión del poder se cifraba en preguntarse cómo tomarlo y qué hacer con él. La experiencia de ocho decenios nos lleva a plantearnos esta otra interrogante: ¿qué hace el poder con nosotros? El poder es un instrumento. Puede servir tanto para lo malo como para lo bueno. Es como una hoja metálica afilada. Puede ser utilizada para matar a una persona, o para salvarle la vida operándola del corazón. Pero no puede ser tomada de cualquier manera. Si no la asimamos por el mango, nos cortará la mano. Quince milenios de existencia del poder como dominación han convertido estos dos términos en sinónimos. La obra de Foucault nos permite romper con esta identificación, y afirmar la posibilidad de la existencia de un poder no dominador, que —por supuesto— ha de ser muy diferente al que la humanidad ha experimentado hasta ahora. El poder dominador asimila toda relación humana, toda relación intersubjetiva, la incorpora, y la retraduce en términos de asimetría, instrumentalización y cosificación. Convierte a todos y a todo en instrumentos de su reproducción, en objeto de su existencia. El monarca de la historia con la que se inició este artículo amaba a aquella mujer, pero solo sabía vivenciar el amor dentro de los códigos de la dominación. Su amada era un objeto en el que proyectaba el narcisismo de su omnipotencia. Esa relación personal tan íntima estaba condicionada por la lógica de la dominación. Por eso, el final del cuento de Wells no nos debe sorprender. El amor hacia su esposa no era más que una proyección del amor del real consorte a sí mismo y a su poder.

La revolución comunista ha de construir, desde el principio, un poder no dominador; para que, a diferencia del triste personaje del cuento, el poder del amor no termine dejando su lugar al amor por el poder.

Notas

1. El cuento breve «The Pearl of Love» [La perla del amor], de Herbert George Wells, se reprodujo en Cuba en C. E. Eckersley, *Brighter English. A Book of Short Stories, Plays and Essays with Exercises*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1974, pp. 69-74.
2. Citado en Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 147.
3. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993, p. 220.
4. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Pantheon Books, Nueva York, 1980, pp. 53-4.
5. Véase su artículo «Michel Foucault en el espejo de Clío», en Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Los «Annales» y la historiografía francesa*, Ediciones Quinto Sol, México DF, 1996, pp. 219-31.
6. *Ibidem*, p. 219.
7. Michel Foucault, *ob. cit.*, p. 53.
8. *Ibidem*, p. 110.
9. Hago ahora un aparte porque la posición de Foucault hacia el estructuralismo me parece ilustrativa de la tesis que aquí vengo sosteniendo, sobre la contradictoriedad interna de su obra y el requisito de encontrar en su permanente posición revolucionaria las claves para entenderla. Al principio pareció haberse reconocido como estructuralista, y en una entrevista publicada en 1968 proporcionó la clave de su atracción hacia esta corriente: rechaza la acusación de «derechista» que se le hace al estructuralismo, y lo defiende como arma indispensable para la subversión: «Comprenderá en qué consiste la maniobra [...] cuando pretenden que el estructuralismo es una ideología típicamente de derecha. Eso les permite tachar de cómplices de la derecha a gente que en realidad se encuentra a la izquierda. Cosa que también les permite presentarse como los únicos representantes de la izquierda francesa y comunista. Pero no se trata más que de una maniobra». Más adelante agregó: «Creo que un análisis teórico riguroso del modo de funcionamiento de las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones necesarias de la acción política, en la medida en que la acción política constituye una manera de manipular y eventualmente de cambiar, de trastornar y de transformar unas estructuras [...] No considero que el estructuralismo sea una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de salón; creo que puede y debe articularse en unos modos de hacer [...] Creo que el estructuralismo tiene que poder otorgar a toda acción política un instrumento analítico que es indispensable. La política no tiene por qué estar obligatoriamente condenada a la ignorancia». No obstante, poco después Foucault rechazó expresa y repetidamente ser entendido como estructuralista, e incluso escribirá todo un libro, *La arqueología del saber*, en 1969, para desmarcarse de esa corriente. Para todo esto véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 224-9.
10. Alain Touraine, *ob. cit.*, p. 223.
11. «Siguiendo el ejemplo del propio Foucault, sus comentaristas han prestado generalmente más atención a su ruptura con formas anteriores de la teoría social crítica que a sus continuidades con estas. No es sorprendente que un pensador de su originalidad, que alcanzó su madurez intelectual en la Francia de posguerra, afirme en ocasiones su identidad intelectual por oposición a los distintos marxismos allí imperantes. Pero si lo que se desea es desarrollar una teoría crítica adecuada a las complejidades de nuestra situación, ocuparse únicamente de las discontinuidades puede llegar a ser

contraproducente». Véase Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 51.

12. Véase Jorge Álvarez Yágüez, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 33 y 37-8.

13. Traduzco el texto de su versión en inglés en Michel Foucault, *Power/Knowledge*.

14. Véase este trabajo en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991. Una idea semejante puede encontrarse en la «Introducción» a *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México DF, 1985.

15. Véase Didier Eribon, ob cit., p. 247.

16. *Ibidem*, pp. 280-1.

17. Véase «Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze», en Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1977, pp. 207-8.

18. *Ibidem*, p. 213.

19. *Ibidem*, p. 216.

20. Muchas de las ideas que aparecen en este párrafo —incluyendo el concepto de *saber estratégico*— son una transcripción casi literal de lo expresado por el propio Foucault en una entrevista que respondió, por escrito, en 1977. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 145.

21. La difusión de esta interpretación del carácter central del Estado se aprecia incluso en las normas editoriales. A diferencia de otros conceptos que pueden escribirse con minúscula (la economía, el poder, el individuo, etc.) el de Estado es uno de los pocos que goza del privilegio de poder aparecer en letras de imprenta solo en mayúscula.

22. Si bien Foucault criticó repetidamente a los «marxistas» por afirmar la prioridad de las relaciones de producción sobre las relaciones de poder, Álvarez Yágüez hace notar que este se refirió «más de una vez a la atención prestada por Marx —a diferencia de

Amor y poder o la relación imposible. (Homenaje a Michel Foucault)

muchos de sus seguidores— a los mecanismos de poder implicados en las relaciones económicas». Jorge Álvarez Yágüez, ob. cit., p. 46.

23. Véase Michel Foucault, *The History of Sexuality*, v. 1, Penguin Books, Londres, 1978, p. 93. En 1977 había sido aún más directo: «El poder en el sentido sustantivo, no existe. [...] La idea de que hay algo situado en —o emanado de— un punto dado, y que ese algo es un «poder», me parece que se basa en un análisis equivocado ... En realidad el poder significa relaciones, una red más o menos organizada, jerarquizada, coordinada». Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 198.

24. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, pp. 115-6.

25. *Ibidem*, p. 145.

26. Véase Alain Touraine, ob. cit., p. 215.

27. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 59.

28. *Ibidem*, p. 133.

29. Véase Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editora Política, La Habana, 1965, p. 107.

30. Véase Carlos Marx y Federico Engels, *El Manifiesto Comunista*, Editora Política, La Habana, 1966, pp. 70-71.

31. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 133.

32. *Ibidem*, p. 60.

33. *Ibidem*, p. 122-3.

34. Ernesto Che Guevara, «Conferencia en la Academia José A. Echevarría de la PNR». Citado en Fernando Martínez, *Che, el socialismo y el comunismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1989, p. 55.

©  2003.

Hacia un «conocimiento de salvación»: la Sociedad Cubana de Filosofía y Orígenes

Ivette Fuentes de la Paz

Investigadora y ensayista. Instituto de Literatura y Lingüística y Centro de Estudios de la Arquidiócesis de La Habana.

Dijo uno de nuestros más eminentes pensadores, José de la Luz y Caballero, en medio del apogeo de la dominación colonial española: «Yo no le pedí a nuestros espiritualistas que fueran originales al estilo de Platón o de Cartesio, sino que al menos supieran *contar su cuento*».¹ Al aludir a causas muy de la época, Luz estaba definiendo todo un quehacer en el campo de la reflexión filosófica, no solo en Cuba sino en Hispanoamérica, y señalando a su vez una tendencia que, lejos de hacer sentir un «complejo de inferioridad» intelectual, o supeditación —como muchos quieren hacer suponer ocultando personales limitaciones de espíritu y mente—, definía una tendencia y una peculiaridad que será característica no solo de la filosofía sino de toda esfera del pensamiento humanístico.

«Contar su cuento» es la aspiración de todo filósofo, porque la concepción del mundo —sea consciente de su papel objeto de estudio o sujeto enjuiciador— es el meollo a partir del cual se ha construido todo el edificio del pensamiento humano. Pero la sentencia del eminente cubano va más allá de la especulación general sobre el modo de filosofar, para acercarse al condicionamiento de toda la filosofía americana, la que está basada en un

apego a la experiencia particular, no como corriente «experimentalista», sino por ese grado de dependencia con el escenario que le sirve de «terreno especulativo» de ideas que, de este modo, guardan una total funcionalidad con el objeto de estudio. Es así como los propios Luz, José Agustín Caballero, Félix Varela, Enrique José Varona, así como Andrés Bello, Domingo F. Sarmiento, Simón Bolívar, en quienes se conjugan pensamiento y acto, han puesto un mayor acento en la experiencia, el acervo físico y social, y en la acción, para levantar sus doctrinas.

Esto caracteriza el pensamiento filosófico americano en general, aunque a veces esté en función de otras materias —léase política, ética, tribuna oratoria, etc.— de un carácter historicista-relativista, de acuerdo con la situación en cuestión, lo cual le confiere un viso de objetividad que, al decir de críticos, lo acerca a un espíritu «pragmático» —no en el cabal sentido que esta doctrina diera al término, sino en su arista de «funcionalidad» y «utilidad»—, pues a diferencia de la idiosincrasia sajona, el temperamento latino impregna este carácter de una eticidad idealista que pone, por encima de cualquier circunstancia, ese sentido de «quijotismo» —como

apuntara Jorge Mañach—, que carga de emotividad cualquier introspección y definición cosmovisiva.

Ese eje rector del pensamiento en Latinoamérica, desde sus más tempranos estadios, lo propugnaron nuestros primeros pensadores. Comentando al respecto, dijo el cubano Roberto Agramonte: «No querrá por ello Luz y Caballero para nosotros una filosofía de Grecia, o de Escocia, o de Alemania, que bueno es saber como otros piensan, pero mejor es pensar uno mismo».² Pensamiento que se hace simiente de nuestra acción y pensar en toda la historia de lucha e ideas en América Latina, en cualesquiera de las corrientes adheridas o aprehendidas para mejor concierto de las propias ideas, ya sean las de Varona o de José Martí.

Para el filósofo Roberto Agramonte, es esta la «matriz» fecundante de la autenticidad de la filosofía cubana, «una filosofía de valor funcional, vital». Histórica, agregamos nosotros, en lo colectivo y lo individual. Idénticos postulados lanzan hoy día una plataforma de mayor elaboración, que acoge el pensamiento iberoamericano como base para proyectar una metodología no solo de su estudio, sino también como modelo de «filosofía intercultural», la cual, sin el asiento fuerte y verdadero —consolidado por siglos de tradición— de una reflexión con voz propia, nada podría hacer.

Sobre el modo de aprehender el *logos* occidental y el problema de la inculturación, de manera que sea no una traslación mecánica u orgánica («posición definiente»), sino una participación activa («proposición definiente»), parte del proceso gestor de ese *logos* como sujeto de nuestra cultura, dice el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt:

Muy distinto se plantea este problema si la inculturación se comprendiese como movimiento del *logos* —a través de la aceptación de la solidaria equivalencia de los *logos* en que hablan las culturas. Es decir, si partiese de la hipótesis de la polifonía de lo filosófico. Pues entonces se trataría de empezar a cumplir aquel programa que José Martí resumió como hipoteca de futuro con estas elocuentes palabras: «Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas».

La cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo «universal», sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio».³

Esta originalidad de la tradición filosófica latinoamericana y cubana, lejos de ser tan solo una forma de ver la realidad y de nombrarla, cimienta una base de propugnación de ideas y programas propios, aportes indiscutibles de una tradición filosófica que ahora comienza a ser estudiada consecuentemente.

Por estos condicionamientos propios de la idiosincrasia americana, la especulación se carga con un viso de historicismo, experimentación, vocación de progreso y, sobre todo, vitalidad; todo en función de conocer con

mayor profundidad al hombre y su geografía más inmediata. De ahí que la filosofía latinoamericana proponga corrientes y doctrinas de pensamiento de acuerdo con esa filiación espiritual que le hace ser parte del «tronco universal», para deslindar, de entre particularidades y generalidades, sus «universalidades históricas» (Fornet-Betancourt), que hace del pensamiento latinoamericano, un camino hacia «lo humano». Ser, paisaje, pensamiento, historia, todo es un largo peregrinaje que conduce hacia la centración del objeto en su estudio del hombre, para consolidar y aportar una nueva visión antropológica en la filosofía, cargada ahora con toda la emotividad, individualidad e idealismo de los que la americanidad es capaz, no como experiencia, sentido empírico de la investigación, ni en un sociologismo —a veces vulgar y decodificante—, sino en una superación del positivismo que hacía de todo quehacer humano una extrapolación de las leyes científicas hasta en los planos más humanos, incluso la psicología. Más allá de esta fundamentación, es el hombre *en y sobre* el mundo físico que lo define; es el camino —parafraseando a María Zambrano— del «hombre hacia lo divino», para bosquejar las bases de una peculiar antropología.

Como diría el filósofo Risieri Frondizi, para los latinoamericanos el problema central es la naturaleza del hombre, su destino y sus creaciones, de ahí que el interés de sus estudios se centre en todos los ámbitos del quehacer humanístico. La antropología filosófica se extiende hacia una filosofía de la cultura, de la lengua, de la política.

Pero llegar a una visión original de esta antropología fue camino de siglos, una herencia formativa de un pensamiento siempre abierto, más que a la asimilación indiscriminada, a un «escepticismo creador».

De esta lucha entre «particularidades» y «generalidades» para llegar a nuestras «universalidades históricas» tendremos que dar cuenta para una mejor comprensión del tema.

La tradición filosófica en Cuba

El filósofo Roberto Agramonte dice, sobre la historia del pensamiento cubano, que es la «marcha del espíritu hacia la autorrealización de la idea de libertad y hacia la sustitución de una fe muerta por una fe viva».⁴ Si nos atenemos a lo que sostiene John Dewey —nada menos que el propugnador del «instrumentalismo»— sobre la necesidad que tiene el hombre de la fe, de «todo lo que es bueno en la existencia», tenemos que dentro de la historia de las ideas filosóficas en Cuba hay un escalón superior al que aspira la «marcha del pensamiento» deparado al hombre y «todo lo bueno

En Cuba no podemos hablar, dentro de la tradición de pensamiento, de filósofos «puros», sino de hombres volcados a la acción civil o patriótica, pedagógica, científica, política, cuyos pensamientos condujeron a formar una conciencia común y a cimentar las bases de un pensamiento que calzaría tanto la acción individual como la colectiva.

de su existencia». Así vemos cómo desde sus inicios, el carácter antropológico —sin definirlo aún como corriente o doctrina independiente— tonifica la indagación y carga su acción.

En Cuba no podemos hablar, dentro de la tradición de pensamiento, de filósofos «puros» —como creo que nunca podría hablarse como tales en toda la historia de la filosofía—, sino de hombres volcados a la acción civil o patriótica, pedagógica, científica, política, cuyos pensamientos condujeron a formar una conciencia común y a cimentar las bases de un pensamiento que calzaría tanto la acción individual como la colectiva. No puede hablarse de los «filósofos» de los siglos XVIII y XIX, sin pensar en la postura cívica y anticolonialista, propugnadora de los mejores valores patrios y de la educación de los jóvenes, tanto y más allá de los escritos de especulación teórica.

Cada uno de ellos, desde José de la Luz y Caballero, Félix Varela, José Martí, Felipe Poey, Rafael Montoro, Enrique José Varona —por citar algunos entre los más sobresalientes—, consolidaron el postulado americano de la unidad de acción y pensar y aportaron su peculiaridad a la «común historia».

La lucha cívica y patriótica en que se erige tanto la conciencia nacional como —indisolublemente ligado a ella— el pensamiento filosófico, define ese sentido de funcionalidad y vitalidad ya apuntados, que es parte también del pensamiento latinoamericano. No hay que olvidar que la filosofía en América es introducida por las congregaciones religiosas (católicas) y que Estado e Iglesia eran una en la Metrópoli. Por tanto, llegar a un pensamiento propio, desligado de la dependencia de España, era llegar a una libertad de pensamiento solo lograda por la independencia política. La lucha por la independencia del pensamiento americano (y así la originalidad del filosófico) conllevaba la lucha por la liberación del dominio político.

De este modo, tenemos otro rasgo de la filosofía americana, que es esa objetividad y sentido de la historia, en una respuesta a la experiencia vivida —en carne y espíritu— ligada a su vez a un idealismo que solo la vocación por la libertad, y la fe por «lo que es bueno en la existencia», concertaban. Y estos son los rasgos que peculiarizan y fundamentan la filosofía en Cuba.

El primer aporte, debido a Félix Varela, fue el sentido de objetividad en sus doctrinas, la lucha contra el escolasticismo en la enseñanza y la introducción de lo experimental en su magisterio. Esta base científica —tan cara luego al positivismo— otorgó una audacia, sobre todo para su época, que hizo levantar su voz por encima de las coyunturas epocales para otorgar una libertad en sus doctrinas, que dio un giro a la enseñanza de la filosofía en Cuba. Tanto la experiencia doctrinal como la factual, tomadas de la vida cotidiana, otorgaron esa grandeza y valentía que caracterizaron la voz de Varela, al diferenciar tácitamente el pensamiento sojuzgado a la Metrópoli del verdaderamente cubano.

En José de la Luz y Caballero encontramos una línea de continuidad más dibujada. Si el positivismo —según su fundador, Auguste Comte— establece un decursar evolutivo en las fases teológica, metafísica y la propiamente positiva, tenemos en José de la Luz una exacta conjugación de la inexactitud de tal aserto, pues él fue de manera orgánica, positivo (en su método de observación), metafísico (por la consecuencia de todos sus actos y pensamientos llevados a las esencias, más allá de la inmanencia) y teólogo (por la base de su pensamiento y condición religiosa). Esto hace ver el sentido «objetivo» y personal de la filosofía cubana, toda vez que asimiló —desde sus inicios— la mejor acepción del término, para hacer suyo un *logos* que hacía renacer como propio.

Hasta este momento, hay en Cuba una pujanza del empirismo, pero con una visión metafísica, otorgada por la dimensión esencialista y trascendentalista de estos dos grandes pensadores que hacen, por sí mismos, ciclos propios.

En José Martí —sin detenernos en lo que en profundidad requeriría el caso— debemos hacer notar un instante de peculiar esplendor, cuyo irradiar traspasó su momento para llegar hasta días más cercanos al actual. En lo transicional, continuó el sentido experimental, objetivo, en función de la epicidad de sus ideas, sus prédicas libertarias que, al igual que en Varela y Luz, mancomunan su pensamiento con el más puro de la estirpe latinoamericana. Pero es la de Martí una voz tan peculiar, que no existe posible sistematicidad, más que para procurar en vez de epígonos, sostén de

un método para nuestro filosofar. Sus concepciones idealistas —ajenas al positivismo—, su particularidad «poético-metafísica» y su visión trascendental de la historia para alcanzar una nueva mística existencial, lo hacen «juez y parte» de nuestro ideario filosófico, a la vez que «enlace oculto» con aquella «antropología filosófica» que será, años más tarde, un nuevo matiz genérico en su condición religiosa.

Rafael Montoro estuvo adscrito al idealismo especulativo hegeliano y el neokantismo, doctrinas que, al menos en nuestro ámbito, fueron relegadas por el positivismo más cercano a la «experiencia» y la «objetividad», lo que la hizo, como corriente filosófica, más popular y aceptada por la mayoría. No fue Montoro un filósofo de tribuna ni, por tanto, tan generalizadas sus ideas; hecho remarcado, además, por haber sido publicada en España la mayor parte de sus obras. Sin embargo, es innegable el papel que desempeñó en el acrecentamiento de la filosofía en Cuba y en sus derroteros posteriores. Su especulación tenía una gran carga metafísica, basada sobre todo en su refutación del sentido temporal dado en el positivismo (el que pretendía detener el flujo temporal y hacer conciliar el concepto de eternidad en el tiempo). Montoro también superó la idea —propia del idealismo hegeliano—, de centrar la Historia en el ámbito de la civilización humana, para hacerla extensiva a otras dimensiones existenciales en las que el hombre aún no había hecho su irrupción y que, sin embargo —para continuar además con un modo *sui generis* de antropología filosófica— participa en ella en otra dimensión trascendente, como idea o proyecto de sí. Lejos del sentido positivista de la realidad vista por la experiencia sensorial, Montoro la capta —como dijera Pascal— por la experiencia «del corazón» como otra de sus razones.

Rafael Montoro —como expresara Humberto Piñera Llera— está más próximo a la filosofía actual que Varona, no obstante ser este más contemporáneo. Más allá de lo expresado por Piñera Llera, pensamos que Montoro tiende una continuidad en los postulados de una nueva visión metafísica del hombre, como más adelante será entendida.

Fiel a la influencia del movimiento científicista del siglo XIX que impuso sus métodos al quehacer filosófico, Enrique José Varona se erige como el más acentuado baluarte del positivismo en Cuba. Su individualidad impregna de una capacidad emocional, y primariamente personal, su indagación; particularidades que, no obstante, en nada se relacionan con la visión empirista del mundo. Es un evolucionista convencido, pero sin el acento de finalismo «spenceriano», pues nada hay «más allá» que, de manera inmanente y mucho menos trascendente, mueva esa evolución más que lo que la

plasmada y experimentalmente comprobada señalice. En Varona hay una total adhesión a lo fisiológico, y las materias sociales siguen el mismo método investigativo y especulativo, de tal modo que sus conclusiones se basan solo en lo fenoménico, de acuerdo con lo que este término implica para el positivismo.

A pesar de lo importante del pensamiento de Varona y de su significación social en otras disciplinas —tales como la pedagogía, la oratoria, la moral—, la demarcación de su ideario y su constreñimiento al positivismo, ya caduco a finales de siglo, lo llevaron a su propio agotamiento, hecho que se explica si tenemos en cuenta las nuevas corrientes de pensamiento filosófico que se debatían en el escenario europeo y que ponían en tela de juicio muchos asertos positivistas.

De 1900 hasta su muerte (1933), Varona no vuelve a retomar los temas filosóficos y solo se dedica a la pedagogía en las primeras décadas de la República. Con razón dice Piñera Llera que con Varona muere la filosofía en Cuba por algo más de cuarenta años, durante casi la primera mitad del siglo XX. Intentos dispersos —no obstante— lograron que algunos nombres salvaran del ostracismo a los medios filosóficos,⁵ aunque de manera asintomática. Las crisis políticas y las frustraciones debidas al desenlace de la Guerra de Independencia en 1898 y la injerencia política de los Estados Unidos en estos años difíciles, enfatizaron la tendencia hacia el intimismo y el canto al paisaje de la Patria (ciudadino, rural, marino) en la literatura, lo que conllevaría posteriormente al cultivo de la espiritualidad y un sentido más trascendente en el pensamiento y la actividad intelectual de la nación.

Resonancia del resurgimiento filosófico en Europa es la nueva etapa de quehacer filosófico que, en Cuba, aparecería en las décadas de los 40 y los 50. Ya desde finales del siglo XIX se iba produciendo, a escala mundial, una crisis de los fundamentos de las ciencias, en especial las ciencias positivas, asunto que sería reforzado por la labor de un grupo de intelectuales cuyas doctrinas eran casi incompatibles con los preceptos del positivismo. Los pensamientos de Guillermo Dilthey y Edmund Husserl, en Alemania, y de Henri Bergson, en Francia, cambiarían radicalmente las bases del intelecto europeo, y tendrían una incidencia determinante en la reflexión filosófica en América y en Cuba.

La base fundamental de este cambio no consistía en rechazar la realidad como fuente de valor, sino modificar el espectro de lo real, extendiéndolo no a algo más que la mera experiencia sensorial, sino a las esencias que constituyen otra dimensión del mundo físico. A esto se unía, por supuesto, la nueva óptica de las ciencias físicas, en especial el campo de lo cuántico, con todo el protagonismo de la realidad «invisible». El positivismo, de este modo, se volvía ya inoperante frente

a corrientes de pensamiento mucho más dúctiles a las dimensiones y elementos integrantes de la realidad, aristas donde la mente humana encuentra su sitio de un modo mucho más orgánico y veraz, espíritu que triunfa por encima del desmoronamiento de lo material —tal y como fuera la triste demostración dejada por la Primera guerra mundial—, dimensión crecida de los valores existenciales y humanos que debían —necesitaban— alcanzar otro rango donde el hombre encontrara, más allá de la caducidad de su ser, la trascendencia.

De este modo, llegaron a América los aires de la nueva fenomenología de Edmund Husserl, el intuicionismo de Henri Bergson, el vivencialismo e historicismo de Guillermo Dilthey, la ética axiológica de Max Scheler y Nicolai Hartmann, el raciovitalismo de José Ortega y Gasset, el existencialismo de Martin Heidegger y Jean Paul Sartre, corrientes que nutrieron un ambiente —como diría Piñera Llera— «precondicionado» a este resurgimiento filosófico.

La traslación de estos sentimientos fue, en gran medida, consecuencia inmediata y directa de la emigración europea derivada del conflicto bélico, y del contacto vivencial con muchos intelectuales que estudiaron directamente de las propias fuentes, como Francisco Romero, Carlos Astrade, Alberto Wagner de Reyna, etc. La influencia de la filosofía europea en Cuba estuvo marcada por la impronta de pensadores como Ernst Cassirer, Hans Reichenbach, Werner Jaeger, Rodolfo Mondolfo, Bertrand Russell, entre otros que visitaron el país, además de los hispanoamericanos Manuel García Morente, Joaquín Xirau, Luis Recasens Sichés, que traían, de primera mano, las ideas más renovadoras de la época.

Los postulados primarios de esta nueva filosofía —con la convergencia de diferentes posturas y concepciones del mundo—, son los de la vida, el valor y el humanismo, verdadero caldo de cultivo de las ideas que, por siglos, vinieron concertando el más progresista pensamiento latinoamericano, con su índice de funcionalidad, realidad e idealismo libertario. No es de extrañar, por esto, que las palmas de la aceptación fueran para la filosofía que centrara su atención en la conceptualización de la vida en sí misma, y en el hombre como eje protagónico, en tanto valor primordial del rango afectivo y sensitivo de este nuevo modo de filosofar. De ahí la determinante huella de Dilthey en la filosofía del continente, con sus propuestas cosmológicas: la del naturalismo, la del idealismo objetivo y la del idealismo de la libertad; todas convergentes en la dimensión afectiva como supremo valor de la vida. La dependencia emocional y afectiva del ser latino asimiló, en su talante más positivo, todas las corrientes vitalistas o ligadas de algún modo al tema de la vida (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche,

Henri Bergson y José Ortega y Gasset, entre otros), que nada hubieran podido hacer sin la «preadaptación» que a su vez se convertiría de posición «definiente» a «proposicional», para gestar una forma propia de nuestra reflexión.

Los estudios filosóficos ya dejan de ser meros apoyos de disciplinas concomitantes para constituir el propio objeto de estudio en sus miras ontológica, axiológica y epistemológica.

Por la natural evolución del pensamiento latinoamericano, su génesis y las coyunturas sociopolíticas que fueron conformando su estructura, los temas —tal como lo fueron también en el ámbito internacional— serán los que se centran en lo propiamente humanístico, al considerar al hombre la materia a alcanzar en toda su riqueza y vastedad. El hombre, protagonista de las luchas americanas, el mismo que mancomunara las aspiraciones políticas, sociales, humanistas, intelectivas y artísticas de anteriores siglos, es ahora el centro del quehacer filosófico, pero no solo en su acción, o sea, en su proyección «experimental», sino en todas las aristas que componen su ser esencial. Con la mezcla de un sentido «pragmático» e «idealista», en el pensamiento latinoamericano, el hombre es algo más que una meta en la evolución natural, para ser la «finalidad» del movimiento histórico y evolutivo, no solo de la materia, sino del universo. Más allá de su ser físico, el plano de lo supraterráneo es también parte de su actuar, ligado en el espacio americano, además de a lo histórico circunstancial, a las leyendas y mitologías; cartografía mucho más abarcadora y esencial que la prevista. Es la nueva concepción americana de la historia, su cultura, su mundo, el ser y el conocimiento, a partir de un extrañamiento de lo sentido —vivido (Dilthey); intuitivo (Bergson), procurado por la voluntad (Nietzsche, Schopenhauer)— y aprehendido de la realidad. Todo a partir de una acción que trasciende su propia hechura para avizorar un «camino hacia Dios». El sentido estrecho y marginado de lo temporal en el positivismo —marcado por la sola experiencia— abre paso a un sentido de la temporalidad y de la eternidad como forma *in extenso* de una existencia que trasciende sus coordenadas de acción.

Será esta la base ideotemática para una valorización del sentido del hombre en un estudio antropológico-filosófico, dentro de una concepción del mundo idealista, que conllevará, como aporte sustancial, el sentido de la trascendencia que, en formas más o menos veladas y hasta a veces en explicaciones científicas, tendrá toda la carga de una visión metafísica de la realidad que derivará, plenamente, en una antropología religiosa, pretexto para lograr por el hombre un

Con sus distintas particularidades, el grupo de filósofos que integraron la Sociedad Cubana de Filosofía, volcaron su quehacer en un filosofar de la vida, y centraron sus miras en aquellos planos más atentos a la existencia humana.

«redescubrimiento de Dios» en la «imagen de su ausencia».

La Sociedad Cubana de Filosofía

De la revitalización del estudio y el ejercicio de la filosofía idealista en Cuba a mediados del siglo xx dan fe, como uno de los motivos más directos e inmediatos, la creación de la Sociedad Cubana de Filosofía (SCF) y el Instituto de Filosofía adjunto, así como la fundación, en 1946, de la *Revista Cubana de Filosofía*, dirigida en su primera etapa por el filósofo y poeta Rafael García Bárcena, y en la segunda, por el profesor Humberto Piñera Llera, quien fuera además presidente de la Sociedad.⁶

Con sus distintas particularidades, el grupo de filósofos que integraron la SCF, volcaron su quehacer en un filosofar de la vida, y centraron sus miras en aquellos planos más atentos a la existencia humana. El vitalismo e historicismo de Dilthey, junto al intuicionismo y evolucionismo de Bergson, fueron las doctrinas que más eco tuvieron en los estudios ontológicos y gnoseológicos dirigidos, como sustentadores de la reflexión cubana de la época —desde una óptica idealista— a un sentir allegado al hombre, pero no basado en su actuar o proyección de su acción sociobiológica, sino dirigido hacia el entrañamiento de su figura, a su ser histórico, anímico, espiritual. El basamento plenamente científico que tuvo ese pensamiento era plenamente esencialista, alejado del todo de las concepciones positivistas. La realidad hecha objeto de reflexión escapaba al sentido puramente factual —como ya se ha señalado—, irradiante de un espectro mucho más amplio por contemplar los planos metafísicos en que discurre el sentido más profundo, y a veces soslayado, de la vida humana. Es así que se pueden comprender las valoraciones y temas recurrentes para la filosofía de la época y, en particular, de la SCF, centrados en tres aspectos fundamentales: la vida y sus condicionantes histórica y temporal.

Tenemos, pues, que la cosmovisión planteada atañe al ámbito del espíritu más que a hechos como tales, integralidad que da sentido al progreso entendido desde el punto de vista bergsoniano, en tanto este es propio del espíritu y la cultura, y el mundo físico es así la

asimilación de los valores espirituales que lo signan y determinan. El modo actuante del hombre en la aprehensión del mundo y en la definición cosmovisiva es consecuencia de la Idea obtenida, la que no es más —según Rosaura García Tudurí— que el resultado de un trabajo de «abstracción y síntesis» que viene a representar el «verdadero ser de los objetos», como resultado de tres modos de ver la realidad a partir de la óptica metafísica, la lógica y la psicológica, todas provenientes de la mediación biológico-social y espiritual del hombre.

Esto caracteriza tanto el modo de aprehender la realidad desde las condicionantes subjetivas del hombre, como el alcance que este Todo mantiene, pues tanto la óptica desde la que se aprehende, como el ser de lo aprehendido otorgan un carácter de dependencia, sostenido por algo más que la mera proyección sensorial, ya que la naturaleza del hombre alcanza planos suprasensoriales que tener en cuenta, los mismos que se avistan a la hora de integrar la totalidad a través de la Idea alcanzada, es decir, su imagen. Esto se comprende más en el concepto de «estructura» propuesto por Rafael García Bárcena:

[L]o que dota a la concepción estructuralista de cierta significación mística, parece residir, entre otras cosas, en el hecho de que la estructura implica, por su propia esencia, una integración de lo diverso sobre la base de un principio de unidad, lo que supone la concreción de un esquema que han aspirado a verificar sobre la realidad la metafísica y la religión de todos los tiempos.⁷

En las concepciones filosóficas del grupo, esta vez en la figura de García Bárcena, se percibe una perspectiva ontológica que, sobre los cuatro planos estructurales de la realidad (lo físico, lo biológico, lo psíquico y lo espiritual), conlleva un trasfondo metafísico y, de cierto modo, religioso, acentuado en el llamado «principio configurante» al que corresponde la determinación general de la estructura; dependiente, ya en las miras de García Bárcena, de un plan de naturaleza «superior»; plan funcional que obedece a una propensión al «estímulo formativo».

Este «principio configurante» está en correspondencia con el «esquema estructural general» del que hablara Cassirer con respecto a la cultura como historia de sucesos ordenados, organizados y dependientes de enlaces de índole superior, sentido de la cultura, para

Dilthey, como «tramado de nexos finales», que condiciona una estructura determinativa de su propio desarrollo.

Este sentido «funcional» de las estructuras formativas culturales, históricas, sociales, y en general cosmovisivas, ya van en pos de uno más elevado que la realidad meramente descriptiva, objetiva y sensible pudiera presentar, para trascender hacia un plano metafísico de la realidad toda, donde encajan perfectamente las ideas de este grupo, hechas explícitas en las palabras de García Bárcena:

Al no lograr acusar su presencia en el mundo natural esos objetos absolutos, por mucho que sea la rebúsqueda, estos son procurados allende la naturaleza, como si la función intencional promoviera la integración con una nueva totalidad, más vasta que la del mundo natural, una totalidad de máxima amplitud que abarcara todo lo real, razón por la cual ya no cabría la totalidad del medio ni la totalidad del mundo, sino la totalidad dentro de la cual el ser viviente está insertado.⁸

Esta función intencional —que en Bárcena acusa ya otros planos más cercanos a una plena religiosidad, entequeia divina responsable del proyectado plan estructural del mundo— imanta todas las concepciones culturales, sociales, históricas y temporales a la visión más plena del hombre.

De este modo resulta de mayor interés en el «tiempo histórico» que en el «tiempo natural», condicionado por su carácter teleológico que lo hace depender del actuar del hombre, «razón causal» determinante en la capacidad de captar la inversión del tiempo natural conformando la historicidad humana y la conciencia histórica, como apunta Mercedes García Tudurí.

Estas concepciones, plenamente identificadas con las teorías agustinianas al respecto, basadas a su vez en el sentido antropocéntrico de la historia aportado por él, con su nueva visión desde el interior del hombre, explican este carácter de simultaneidad —pilar del concepto de temporalidad agustiniano— que caracterizará las concepciones temporales del grupo. Así, la conciencia histórica estará en dependencia de lo actual, punto en que descansa el pasado como «memoria» y el futuro como «esperanza de serlo». Todo ello refuerza la primacía del hombre como «hacedor» de la Historia, no en un albedrío azaroso, sino como elemento que sienta su marcha y su destino en un «camino hacia Dios». Pero esa tendencia no lo sustrae de su responsabilidad humana (noción antropológica de la historia), sino que acentúa el carácter de conciencia histórica inherente a su condición. Al referirse al hombre, el filósofo Pedro Vicente Aja, uno de los pensadores más representativos del grupo, expresa que «es un ser que tiene que hacer de su vida un proyecto, pues la vida le es y no le es dada; y, por tanto, ha de estar haciéndose constantemente».⁹

Como proyecto antropocentrista, este «hacer la Historia» revalida el cariz metafísico aún más que el meramente objetual. Luis A. Baralt dice que la historia verdadera es aquella que capta las esencias por la vía de la intuición y no la meramente captada por la «comprensión intelectual»; concepto que proyecta la idea todavía más audaz, de lo que abordaremos más adelante como «imagen histórica», esbozada de algún modo en los planteamientos de este grupo. Baralt llega aún más lejos al presentar el problema desde la contraposición aristotélica de Historia y Poética (entendida, como poesía «homérica», con toda su carga épica y testimonial) y concluye que esta, al recoger las verdades esenciales de que la historia es incapaz, tiene una posibilidad superior de develar los vericuetos más sutiles de la Historia de la humanidad.

Si nos hemos detenido en estos postulados es por su importancia en la conceptualización de la imagen histórica, cabal conjugación de esta dicotomía, que ofrece soluciones a esa problemática filosófica desde la óptica de la poesía.

De tal modo vemos cómo, en la cosmovisión del grupo, el sustrato más significativo es el antropologismo apuntado ilustrativamente en el hecho de situar la importancia del mundo, más allá de la que tiene en sí mismo como realidad y objeto cognoscente, en la representada desde el punto de vista del hombre.

Pero este hombre, además de un ser físico, biológico, social y espiritual, es la «criatura», la «imagen y semejanza» de una perfección lograda en lo divino; de este modo, esta antropología se adjetiviza, como aporte esencial del fundamento filosófico del grupo, como una «antropología religiosa», específicamente cristiana, y así es calificado este ser «que tiene la vocación de Dios», como «un ser teleológico, y su *desideratum* es reconquistar la dignidad plena de hijo de Dios».¹⁰

Esta calidad cristiana de la antropología filosófica en la Sociedad, determina tanto la «condición configurante» como el «espíritu» del mundo, índice de perfectibilidad en un proyecto de convergencia, de trascendencia divina, asunto más profundamente tratado por Rafael García Bárcena como esencia de su filosofar.

La tendencia de finalidad divina como base del cristianismo, reconocimiento de que lo temporal se completa en lo infinito, e interpenetración de los principios eternos con la circunstancia, impregna un carácter «teleológico» a la cosmovisión de Bárcena, reforzado, sobre todo, por el sentido de transitoriedad y fugacidad de esa circunstancia, y el alcance de «lo infinito» como aspiración del camino humano.

La cualidad trascendente de la que habla García Bárcena como integradora de toda realidad y toda acción humana, supera la expresión de lo sensorial para abarcar un plano metafísico, donde la vida se sitúa

—según él— a nivel más profundo que el de la propia psiquis humana, y son gradaciones de lo espiritual que consuman la dimensión humana dentro de un Todo mucho mayor que la Historia que marca su actual. El concepto de la temporalidad, arraigado en todo el grupo, observa en él mayores consonancias, pues la contingencia espacio-temporal debe poseer una significación que fundamente el primordial sentido de la existencia. Para Bárcena, la experiencia de la realidad no tiene «carta de legitimidad», sino que es tan solo la «finalidad» de su misión la que ofrece una garantía a su camino y un punto de partida. Comienzo y meta en la «fe» como motivo de marcha, «trozo de relatividad» en lo observable que tiende irrefrenablemente hacia el «Absoluto», o sea, la tendencia hacia Dios. Redondeando la idea, que alcanza su certeza en la propia existencia, dice Bárcena: «Hay la realidad fenoménica y la realidad real, valga la redundancia. La “realidad” fenoménica nos es dada en la conciencia intencional. Su realidad real solo puede ser afirmada por la fe».¹¹

Esta «tensión directriz» que marca el camino evolutivo del hombre y su huella en la Historia, trasciende la hechura temporal para centrar todas las funciones que organizan su vida en este sentido de fe. Es en ese «camino mental hacia Dios» del hombre —como dijera San Buenaventura— en el que transcurre la existencia, ontología cristiana que marca las cotas de infinitud a infinitud, en un tránsito temporal que se torna «ímpetu de la nada». Así dice, en voz de poeta:

*Iluminación entre las sombras.
Existencia de lo que no existe.
Espacio de cuatro dimensiones.
Universo que se acuerda de sí mismo.*

*Paz. Energía de anulación.
Serenidad de lo que no es.
Voz lejana que se adivina sin oírse.
Ímpetu de la nada. Puro ser.*¹²

Orígenes en su contexto

Este clima proclive a filosofar, ya sea como acción doctrinal o pedagógica —labor más específica de la SCF— es el marco contextual que propicia contenidos tanto de continuidad como de ruptura, para elaborar un sistema de ideas de carga filosófica, que por vez primera partirá no de un grupo intelectual plenamente identificado con un modo de reflexión teórica, sino de los conceptos vertidos a partir de un proyecto poético. Tal será el caso del grupo Orígenes y, sobre todo, de su égida, el poeta José Lezama Lima, en los que esta vertiente de antropología religiosa aportará «los más variados rostros» para dar una visión novedosa y original de la historia y la cultura, no solo por la

revalorización de conceptos de cierto modo ya tratados, sino porque, por vez primera, no surgen de una elaboración intelectual o racional, sino desde —más allá de la intuición humana— el plano afectivo, profundo y sensitivo de la poesía. El hombre ha crecido y atisba claramente su «camino de salvación». La imagen del mundo es la plenitud del alma porque es la imagen poética. El hombre será el poeta. Como diría García Bárcena:

*En las tres carabelas de mí mismo
surqué los mares de mí mismo,
y descubrí en lo arcano de mí mismo
el Nuevo Mundo de mí mismo.*¹³

Pero el camino hacia sí mismo es aún más sutil, porque la mirada del poeta captará más resquicios. La perfectibilidad será la «tensión directriz» que hace el camino. Más allá de su intimidad buscará en los orígenes. Será el descubrirse a sí mismo, un «redescubrimiento de Dios», aunque su imagen siempre escape, «cuando ya había alcanzado su definición mejor».

Es en el año 1944 cuando sale a la luz la revista *Orígenes*, y con ella adquiere personalidad grupal el conjunto de escritores y artistas que se nucleaban, por afinidad intelectual y espiritual, en una misma esfera de intenciones y propósitos.

Indiscutiblemente, fue el poeta José Lezama Lima el eje rector del grupo, como lo fuera de la revista. De manera independiente y luego como «una generación frente al tiempo», Orígenes trascendió el avatar de su circunstancia e impregnó, más allá de una época, una poética en forma de poesía y de reflexión que abrió nuevos derroteros en la historia de la cultura cubana.

Orígenes fue un grupo de hacer eminentemente poético, y de este modo es conocido e integrado a la evolución de nuestra cultura, pero sus propuestas trascendieron la propia hechura de su decir. La importancia tanto de los contenidos como de las formas en que vertió su obra, extiende las definiciones y lo hace participar, por derecho propio, en la historia del pensamiento cubano, aunque ninguno de sus miembros, de manera explícita y consciente, haya intentado establecer una huella «filosófica». Y es que Orígenes no fue solo un hecho poético o artístico, sino un fenómeno que otorgó nuevas definiciones tanto a la cultura como al trasfondo de espiritualidad que ella encierra. La cultura en él —tal como verdaderamente es— ensanchó los marcos de un *hacer* a un *ser*; lo que da base ya a su primera propuesta: la disolución del dualismo vida-cultura, del sentido de dependencia casuística entre ambas, funcionalidad que, en lugar de marcar una orgánica comunión, echaba un lastre innecesario.

Para Orígenes, las circunstancias, como coyunturas, podían ser trascendidas, y la cultura no supeditada al fatalismo social, sino seleccionada por una elevación del espíritu, verdaderos nexos de dependencia y correspondencia con ella. Configuración de sentido esencial para la cultura —tal como fuera para Dilthey— y cariz más metafísico que sociologista para un finalismo de su evolución cuya «dinámica configurante» —al decir de García Bárcena— obedece a una subtrama de raíces más profundas.

Fuertemente impregnado del vivencialismo e historicismo de Dilthey y del intuicionismo de Bergson, el aporte culturoológico de Orígenes responde además a un trasfondo cristiano, con un sentido participativo del hombre en la Historia, como un *ser siendo* que otorga una calidad ética a toda su impronta. La «dinámica configurativa» de la estructura cultural y del mundo, obedece a una misión de perfección humana en pos de la comunión con el «Absoluto», en este caso, Dios. Como ya hemos señalado —citando las palabras de Cintio Vitier—, más que «catolicismo» existió «catolicidad» lo que es decir, más que correspondencia a un signo de fe, es su lealtad con su esencialidad.

Y en este ser siendo, lejano a la limitación temporal, late el concepto de «temporalidad» con toda la carga trascendente de la doctrina agustiniana, y así, todo su fundamento cristiano y católico. De este modo Orígenes ve —como el hombre agustiniano— el arbo ante la grandeza y el inmenso misterio de saberse parte del mundo que debe aprehender, «juez y parte» de algo a lo que tiende, y que, a la vez que determina ese misterio y sublimidad, define una vocación y tendencia en la marcha. Es el sentir de Vitier con su siempre «extrañeza de estar» o el asombro de Eliseo Diego ante la certeza de saberse además de «señor del mundo», humildemente «un hombre más».

En esa organicidad subyacente, que da coherencia a la estructura del mundo origenista, es donde se descubre el hilo conductor —no por un sentido de racionalidad o aprehensión intelectual, sino por la intuición—, más plenamente identificado en ellos con la *poiesis*. El mundo será una imagen en constante «replanteo», crecimiento y perfección. Pero debemos subrayar que no es la poesía como vía de aprehensión intuitiva de la realidad una mera intención cognoscitiva, aunque sí sea un grado en el camino del conocimiento de la realidad y de la participación, sino que en Orígenes va más allá, al ser la poesía un «estado», una dimensión que alcanzar, no para «contemplar» una idea, una forma, un concepto, un mundo, sino para consustanciarse con él, integrarse, sumergirse. Es —como para el cristianismo— el estar en gracia, no como «trance cognoscitivo», sino como integralidad en las dimensiones del espíritu, para llegar

—en su propensión a lo perfecto, a lo divino—, a una «estación de gloria».

Y en esta indagación, como eticidad humana, está la comprensión de la misión terrenal. En la búsqueda de los *origenes* está el hallazgo del ser temporal que ocupa, en cada escala de su coordenada espacio-temporal, en cada «estado» de perfectibilidad, un modo de ser a través de su hacer circunstancial. Detención en cada rango de ascensión para acentuar el motivo, y que se convierte en una respuesta, temporal, circunstancial; pero no por ello menos cierta, responsable y verdadera, de acuerdo con el relativismo existencial. Es así cómo en la ascensión hacia «las universalidades históricas» se van encontrando las particularidades que lo integran y constituyen. Alcanzar por los *origenes*, por el hallazgo del «tronco común» la universalidad, no es más que el camino de tránsito para la comprensión de la «cubanidad», uno de los más válidos presupuestos del proyecto origenista.

Pero lo que más importa, por la significación que como programa tuvo el grupo Orígenes, fue su revelación del papel de la cultura y, en particular, de la poesía, para salvar de la caducidad la inmediatez, para hacer trascender, en su revalorización, los elementos más autóctonos y veraces de la nación. Es esa la simiente —no importa la forma, los modos, las vías utilizadas, no importa la acción escogida— que hace germinar un pensamiento sembrado en lo más profundo de la historia de nuestra cultura y lo convierte en elemento participativo de la evolución del pensamiento reflexivo y filosófico en Cuba. Porque «su ideal fue —como señalara Roberto Agramonte de José de la Luz y Caballero— lograr para nosotros ese saber propio, ese saber de salvación».¹⁴

Por ello —y por seguir una línea de verdadera fusión entre «ser» y «actuar», pensamiento, acción e ideal—, es que Orígenes, con su cosmovisión basada en el ser trascendente de la nacionalidad, marca un lugar, en verdad original y diferente, firmemente arraigado en la tradición filosófica cubana.

Lo que para el grupo se da de manera implícita, a través de un modo de poetizar la realidad, como elementos dispersos, pero comunes, que hallan conjugación en una obra literaria que cimienta, en cada particular cosmovisión, una comunidad de intelecto y espíritu, se patentiza de manera mucho más explícita y —nos atrevemos a decir— sistémica, en la obra de José Lezama Lima.

Ya en el año 1937, cuando publica su primer poema, «Muerte de Narciso», Lezama Lima llama la atención por su peculiarísima manera de ofrecer el mundo, en la que se evidencian sus más distintivos rasgos cosmovisivos. La tremenda imagen del mundo, apariencia, transitoriedad, responsabilidad del hombre

en su transmutación en naturaleza, camino de perfección, superación temporal por el sumergimiento en la fluencia temporal, metáfora como trampolín de una mirada ascendida por la poesía: tal fue, de golpe, el «camino de salvación» expresado. Así se recogen, como ejemplo, en tres bloques de versos discontinuos, su singular cosmología:

*Rostró absoluto, firmeza mentida del espejo.
El espejo se olvida del sonido y de la noche
y su puerta al cambiante pontífice entreabre.
Máscara y río, grifo de los sueños.
[...]
Fronza leve vierte la ascensión que asume.
¿No es la curva corintia traición de confitados mirabeles,
que el espejo reúne o navega, ciego desterrado?
[...]
Así el espejo averiguó callado, así Narciso en pleamar
fugó sin alas.¹⁵*

Si de líneas de influencia y continuidad pudiéramos hablar —luego de esta pequeña ilustración de la cosmología lezamiana—, acentuaríamos la presencia de una fenomenología al estilo de Husserl, donde lo fenoménico es la realidad total, más allá de lo observable, para ser el ámbito espléndido donde el hombre y la naturaleza tienen cabida; hechos, formas, dadas en sus esencias, en su significación, no solo en su signo visiblemente captado. Y nada más evidente, junto a esto, que la «evolución creadora» que es el poema, remanente de un intuicionismo bergsonianos que cobra una dimensión *sui generis* en el sentido de progresión espacial y «temporal» en Lezama, para dar lugar a la forma, en la integración de todas las esencias que cierran su haz.

No es este el momento para estudiar con toda la profundidad requerida, la figura de José Lezama Lima y su consecuente condición de «poeta-filósofo»;¹⁶ tan solo señalaremos el papel que tiene —sin lugar a dudas y a pesar de lo conjetural que pueda sernos esta afirmación *a priori*— en la evolución del pensamiento filosófico en Cuba.

Conocido es que él mismo llamó a su sistema poético, «sistema filosófico *ad ussum*», por estar basado no en categorías casi imprescindibles en una nomenclatura ortodoxa de disciplina filosófica, sino sustentada en las categorías poéticas, tales como son la imagen, la metáfora, el símil y la poesía en sí misma. No debemos insistir en lo aparential de las categorizaciones y definiciones que opacan, tantas veces, la pureza de los contenidos.

En el caso que nos ocupa, es enteramente válido el sentido filosófico de su obra, no solo como cosmovisión poética, requisito de la verdadera poesía, modo de dar el mundo, como lo es para el filósofo, sino en su propuesta de sistematización de un cúmulo

de ideas que alcanzan el rango de conceptos. Observar someramente estas categorías y el pensamiento que sustenta su sistema poético, dará una visión, al menos esquemática, de la continuidad de una línea de pensamiento, en gran medida compartida por algunos de sus coetáneos, miembros de la Sociedad Cubana de Filosofía, en especial de Rafael García Bárcena.

Ya se ha hablado de la carga marcadamente «metafísica» que la filosofía idealista alcanza en su florecimiento durante las primeras décadas del siglo xx en Cuba, y del sustento «vitalista», «intuicionista» y «vivencialista» que en ella subyace. Aunque con lenguajes diferentes y, por tanto, gradaciones diferentes también, García Bárcena calza la realidad —más allá del fenómeno sensorial— con una apariencia en la que la acción humana tiene un protagonismo fundamental, para alcanzar, a través de la religiosidad, un sentido antropológico.

Si bien para Bárcena la única seguridad de realidad está, paradójicamente, en la apariencia, la que comportaría, sin lugar a dudas, la misma consistencia ontológica que aquella, en Lezama esta «dualidad» es una «unidad» conseguida por la poesía y transmitida por la imagen poética. La superposición de planos en Bárcena es la carga espacial. La realidad es el velo de la apariencia, pero en esencia, son ópticamente iguales. Para Lezama, no hay superposición espacial sino temporal. No es la realidad de la apariencia sino la «imagen de la ausencia», presencia nunca asida verdaderamente, pues la temporalidad es una acechanza que impide la definición total y tan solo es —y siempre— una «definición mejor». El modo de llegar a esta realidad, aparential o imaginística, según el caso, es la «tensión directriz» (para Bárcena) y la vocación teleológica (para Lezama). Esta propensión a ocupar todos los resquicios de la realidad, de llegar al Absoluto, es una vía para remediar las imperfecciones —tránsito por el tiempo, por el espacio, por las formas, edades— hasta alcanzar la conjugación con la totalidad (Bárcena) o la vuelta a los orígenes (Lezama). Y este movimiento, impelido por la sustancia poética para alcanzar las formas sucesivas y súbitas en su aparición, no es otro que la vocación de fe.

Aparece en Lezama Lima un rango aun superior en la antropología religiosa, que situará un momento peculiar en el pensamiento filosófico cubano, pues ya no es solo la visión del hombre como centro de mira del entorno, sino la visión del hombre ganado por la poesía, grado ascendido de una visión más «prístina», la elevada por la metáfora, lejos de cualquier lastre epidérmico, tan solo en su esencialidad. Es así que, en Lezama Lima, el «camino de salvación» —recordando a Paul Claudel— es la metáfora del conocimiento, no una participación cognoscente, sino un *Dador*, un

Orígenes no fue solo un hecho poético o artístico, sino un fenómeno que otorgó nuevas definiciones tanto a la cultura como al trasfondo de espiritualidad que ella encierra. La cultura en él —tal como verdaderamente es— ensanchó los marcos de un *hacer* a un *ser*, lo que da base ya a su primera propuesta: la disolución del dualismo vida-cultura,

otorgarse por la fe; no se trata del conocimiento como planteamiento gnoseológico; sino ilusión, epifanía, chispa súbita, *raptus* poético, por el que se llega al saber: «La embriaguez cenital del católico por la revelación. La que acompañó siempre a Job, el convencimiento de que su redentor existe».¹⁷

Es así que la realidad surge como «nacencia», «esplendor como configuración del traspaso de la ausencia al paisaje».¹⁸ Paisaje como coordenada *témporo-espacial* en la que la realidad se fija por un instante en la circunstancia que toca vivir al hombre, posibilidad de contemplar la infinitud en el espacio natural que más se avvicina. Porque en Lezama, con su centro irradiante a partir de la poesía y del mundo —dado por la imagen del poeta—, el paisaje es la «reducción de la naturaleza puesta a la altura del hombre», como un diálogo entre el espíritu visible del paisaje por el que se adentra el hombre en lo invisible del espíritu. La *imago-mundi* lezamiana es la posibilidad de avistar las profundidades más entrañables del alma y el espíritu, y la evolución hacia la configuración de esa naturaleza, hecha forma momentánea, es la señal de una conciencia humana que busca en la identificación de su sustancia —hombre, ser, paisaje— las respuestas a su yo. En otras palabras, el movimiento cosmogénico, formativo de su mundo a partir del hombre, integra una más abarcadora ontología.

En el sistema «filosófico» de Lezama, los rangos espacial y temporal integran un plano ontológico, pues definen la naturaleza del ser. La cosmogénesis signada por la temporalidad hace que este ser ocupe gradaciones significativas de acuerdo con su grado de perfectibilidad. Tanto el hombre como el paisaje que lo sitúa, se ensanchan en un crecimiento acorde con esa calidad temporal.

Tal como fuera en García Bárcena —y también en el concepto temporal de Mercedes García Tudurí, como hemos apuntado— el tiempo «histórico» impone su primacía, por la participación del hombre en él. De ahí el sentido del «espacio gnóstico americano», con su capacidad de henchimiento y de «infinita posibilidad» y su vocación hilozoísta, como construcción de una forma en el espacio que obedece al sentido de lo teleológico, en la integración hombre americano y su lugar.

El movimiento de la cosmogénesis, en Lezama, no es tan solo una ascensión vertical-lineal, un impulso que provoca su henchimiento (carácter extensivo del tiempo bergsonian), sino que crece en la coordenada temporal, cual fuerza ascensional, como motor «vivificador» e «informador» intrínseco al espíritu material; así la «tensión directriz» (Bárcena) vence la resistencia a intregarse en forma que opone la sustancia poética. Según el humanismo cristiano, del cual se nutre Lezama Lima, el movimiento vertical es la aspiración a la divinidad: ver y poseer a Dios (J. Maritain); el movimiento horizontal (la funcionabilidad y vivencialidad de la que hemos hablado), es la historia como «cuerpo» que resume los avatares de la humanidad. El sustrato religioso lezamiano se entiende en el sentido de «religación» que vivifica y motoriza la materia y su acción, para una dinámica estructural que es el hizoísmo como manera en que se comporta esta religiosidad: alcance de Dios no como entelequia, Idea absoluta, sino como forma atrayente, «éxtasis de la forma» a la que tiende y se consume el esplendor material.

La participación de la materia en el espíritu es la «prolongación de sus cronológicos contornos». Como parte sustancial del universo, la forma es una sucesión de instantes en la temporalidad. De lo infinito viene y hacia lo infinito se dirige: es la idea pascaliana de la inmensidad como insondable materia que rodea al hombre. En el proyecto lezamiano, la duda se resuelve en acción.

Si el hombre pascaliano es la medida entre la nada de ambos signos, la eterna tensión es una vocación por la unidad en la que se debatirá el movimiento. La progresión y la «desmesura» como síntoma de transformación de la figura y participación en el tiempo, deciden su proceso evolutivo. La perfección es perfectible. El cuerpo, pasajero. La persona humana —como cuerpo más complejo en la escala natural— sería la máxima aspiración de la configuración. Pero sabemos que su fenomenología es más esencial y no se limita a la gradación de hechuras y distinciones momentáneas, sensoriales. El antropomorfismo, pues, es constitutivo de una categoría que descansa en un sustrato naturalista, básico: el sentido de «lo humano» se supera a sí mismo como «forma», para ser

trascendencia de una evolución sustancial. La hominización como base de su antropología religiosa, es una fase más en la resolución de la dualidad materia-espíritu. El vórtice en que converge el movimiento de los seres es transición, fuga, escape. Más allá se continúa, en la solución católica dada, al cese de la función material, o sea, en el sentido integracional y transfiguracional de la muerte en el mundo católico. Es así que la forma humana se extiende para alcanzar la conciencia abarcadora de lo «ultrahumano», conciencia de complejización y asimilación del universo, como «éxtasis de la forma» que no llega a la nada, sino al infinito del cual vino y al cual debe regresar, como una posibilidad más de su conversión.

Este sentido de la convergencia hacia una conciencia superior —fuerte influencia del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin— evidencia además en su concepto de la Historia, armonía divina en el cuerpo —preconizada por San Agustín— que igualmente ordena el cuerpo cósmico de tal modo que todos sus segmentos —o gradaciones por alcanzarlo— cumplan con la «necesidad» de «satisfacerlo». Es aquí donde radica el concepto lezamiano de cuerpo histórico, «puente» que se extiende por entre todos los elementos de la Trama total del universo, «camino mental» hacia el cuerpo de Dios.

Porque a esta Trama total es a la que obedecen los «hechos» y circunstancias de la Historia. Y por la acción demiúrgica del hombre —el poeta— es que la imagen, como apariencia de lo real, «imagen de una ausencia», hace surgir, como una iluminación, la Suprahistoria.

Tanto la forma limitada del cuerpo humano, de un hecho, o de un elemento constitutivo de la realidad, como la totalidad de la Historia, en tanto forma trascendida de una conciencia humana evolucionada, es la aspiración cristiana de trascender la infinitud en lo finito, de saber perpetuarse como forma efímera —finita— en la infinitud, en la homogeneidad sustancial.

Igual que el sentido hilozoísta (informante, vivificador) para alcanzar el éxtasis de la forma, el proyecto lezamiano de la «teleología insular» es una vía de ascender por la escala universal en busca de «los orígenes». Es en esta idea donde se conjugan todos los presupuestos origenistas en general, y los lezamianos en particular, para una cosmovisión abarcadora de lo histórico, como programa gestor de un espíritu que se ha evidenciado en diseños y atisbos dispersos, pero que ahora se presenta como un proyecto «salvador», para adquirir, de este modo, toda la grandeza de su intención ética, social y cultural.

Nunca antes, desde Martí, existió en Cuba un proyecto «libertario» —en su esencia más profunda de liberación de las amarras del alma humana—, basado

en los elementos culturales y logrado por la poesía, como modo de adquirir una conciencia nacionalista.

Nunca antes —en su protagonismo— sintió la cultura que era, como forma de la conciencia humana y de su espíritu, capaz de llevar a cabo un proyecto «de veras grande y nutridor». La dificultad como estímulo que presupone esta, el choque con lo convencional y hasta entonces válido en las propuestas nacionalistas, se sobredimensionan al pensar en la veracidad y congruencia de palabra y acción. La comprensión cabal y el entendimiento del significado de la imago como unidad germinativa del ser, la sólida base de pensamiento que calza toda su obra poética, ensayística, narrativa, llevan a la aprehensión de la grandeza de su especulación y a dignificar el aporte trascendental que otorga a la evolución de las ideas filosóficas en Cuba, fuera de todo propósito consciente tenido para ello.

Tanto la Sociedad Cubana de Filosofía como el grupo Orígenes, ocuparon un papel destacado en la larga evolución del pensamiento cubano. De manera más sistematizada, consecuente con un sentido ortodoxo de la filosofía, en unos, y plenamente identificados con el papel, tanto práctico como teórico de la cultura, en otros, la filosofía es deudora de los aportes de ambos, aunque pudiera parecer tan solo el «arañazo en el muro», que es, sin embargo, en la inmensidad del tiempo, la inmensidad del accidente humano.

En los casos de Rafael García Bárcena y de José Lezama Lima, representativos de ambos grupos, se organizan sistemas «filosóficos» que, con las peculiaridades de ambos, desarrollan una antropología filosófica de cariz religioso, que logra impregnar un sentido metafísico y más abarcador de la realidad, al dirigir «en el camino ascensional» del hombre, una mirada hacia lo más trascendente que mueve su espíritu: Dios.

Ambos grupos dignificaron la responsabilidad humana e hicieron ver que ante la fatalidad «geográfica» y los complejos de «subdesarrollo», ante las modas «eurocentristas» y la falta de audacia e ingenuidad en el quehacer intelectual; ante la desidia social o la evasión en la desmesura de la contingencia; ante el miedo a la dificultad de la misión humana, el Hombre invoca la grandeza de Cristo: «No temáis, yo he vencido al mundo». Al invocarse a sí mismo y ejercitar su reflexión llega a alcanzar, por su fe y su albedrío, un «conocimiento de salvación».

Notas

1. Véase José de la Luz y Caballero, «Polémica sobre el eclecticismo», *Obras*, t. X, Universidad de La Habana, La Habana, pp. 181-2.

Ivette Fuentes de la Paz

2. Roberto Agramonte, «Prefacio a la filosofía cubana», *Revista Cubana de Filosofía*, v. 1, n. 5, La Habana, enero-diciembre de 1948.
3. Raúl Fornet-Betancourt, «Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural», *Cultura, ética, poder*, Asociación de Filosofía Latinoamericana, 2ª época, septiembre de 1994, Buenos Aires, p. 63.
4. Roberto Agramonte, ob. cit., p. 8.
5. Señalemos, entre algunos de los más connotados, a Juan Manuel Mestre, Luis A. Baralt, Salvador Massip, Aurelio Boza Masvidal, Medardo Vitier, Sergio Cuevas Zequeira (sustituto de Varona en su cátedra de Filosofía) y Roberto Agramonte, quien en 1926 lo reemplaza y continúa una labor que llegaría hasta la etapa de la Sociedad Cubana de Filosofía.
6. Esta eclosión de la filosofía idealista en Cuba en la segunda mitad del siglo XX, puede ilustrarse por las cifras comparativas, en cuanto a publicaciones se refiere: entre 1900 y 1940 solamente vieron la luz cerca de catorce artículos, y en un lapso de diez años, entre 1940 y 1950, más de cien. Para dar una idea de los temas tratados en la época, según reseña el propio Agramonte, citemos algunas obras: *Relaciones de la moral y las religiones* (Luis A. Baralt); *Gradualidad de la conciencia* (Homero Sorís de la Torre); *Consideraciones sobre el placer y el dolor* (Juan Manuel Mestre); *El naturalismo en la filosofía contemporánea* (Salvador Massip); *Las ideas en Cuba* y *La Filosofía en Cuba* (Medardo Vitier), etc.
7. Rafael García Bárcena, *Estructura de la estructura*, Universidad de La Habana, La Habana, 1948, p. 7.
8. Rafael García Bárcena, *Redescubrimiento de Dios*, Lex, La Habana, 1956, p. 78.
9. Pedro Vicente Aja, «Conferencia 11, del 4 de febrero de 1954», en *Idea de la Historia de la Filosofía*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1954.
10. Pedro Vicente Aja, «El cristianismo: significación de su valor en el presente», en *Filosofía y Sociedad*, ciclo de conferencias de la

- Comisión Cubana de Filosofía, Comisión Cubana de la UNESCO, La Habana, 1953, p. 212.
11. Rafael García Bárcena, *Redescubrimiento de Dios*, p. 160.
12. Rafael García Bárcena, «Ser», *Sed*, Empresa Editora de Publicaciones, La Habana, 1937, p. 89.
13. Rafael García Bárcena, «Descubrimiento», *Sed*, p. 63.
14. Roberto Agramonte, ob. cit., p. 5.
15. José Lezama Lima, «Muerte de Narciso», *Poesía Completa*, Letras Cubanas, La Habana, 1985, pp. 13, 15 y 19.
16. Sobre este tema se ha ensayado una tesis en Lourdes Rensoli e Ivette Fuentes, *Lezama Lima: una cosmología poética*, donde se determinan tanto influencias como conceptualizaciones de los elementos cosmovisivos. También puede consultarse Lourdes Rensoli: «La cultura del poeta», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*; y de Ivette Fuentes, «La estética subyacente en la creación literaria de José Lezama Lima», *Vivarium*, n. IX y «La incesante temporalidad», *Vivarium*, n. II, 1991. Sobre su pensamiento poético donde se abordan algunas de sus influencias filosóficas, puede consultarse Jorge Luis Arcos, *La solución unitiva*, Editorial Academia, La Habana, 1990.
17. José Lezama Lima, «Loanza de Claudel», *Tratados en La Habana*, Universidad Central de Las Villas, 1958, p. 85.
18. José Lezama Lima, «Epifanía en el paisaje», *Tratados...*, p. 128.

© TEMAS, 2003.